

Цетради по консерватизму

ISSN 2409-2517

[№ 2 2018]

Николай Александрович Бердяев

фонд
ИСЭПИ

Институт
социально-экономических
и политических
исследований

Альманах

[Июнь 2018 г.]



Бердяев Николай Александрович

{ июнь 2018 г. }

Тетради по консерватизму

{ № 2 2018 г. }

Москва
Некоммерческий фонд – Институт
социально-экономических и политических
исследований (Фонд ИСЭПИ)
2018

*В соответствии с решением Высшей аттестационной комиссии
Министерства образования и науки Российской Федерации журнал включен
в перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий,
в которых должны быть опубликованы научные результаты диссертаций
на соискание ученых степеней доктора и кандидата наук по отраслям
23.00.00 – Политология, 07.00.00 – Исторические науки и археология,
09.00.00 – Философские науки.*

Рекомендовано к печати
Экспертным советом Фонда ИСЭПИ

Редакционный совет

Д.В. Бадковский, А.Д. Воскресенский, А.А. Иванов,
М.А. Маслин, Б.В. Межуев, А.Ю. Минаков, Р.В. Михайлов (гл. редактор),
Е.Н. Мошелков, Л.В. Поляков (председатель), С.В. Перевезенцев, М.В. Ремизов,
А.С. Ципко, А.Л. Чечевишников, А.А. Ширинянц.

Тетради по консерватизму: Альманах. – № 2. – М.: Некоммерческий фонд – Институт социально-экономических и политических исследований (Фонд ИСЭПИ), 2018. – 338 с.

Очередной номер альманаха «Тетради по консерватизму» отдает дань памяти русскому мыслителю Н.А. Бердяеву и приурочен к 70-летию его кончины. Истоки и смысл бердяевской философии, переключки бердяевских тем в разные времена и эпохи, влияние мыслителя на отечественную и зарубежную мысль – сквозные темы выпуска.

Издание зарегистрировано в Федеральной службе по надзору в сфере связи,
информационных технологий и массовых коммуникаций.
Свидетельство о регистрации ПИ № ФС77 – 67506.

© АНО «Средство массовой информации
Альманах “Тетради по консерватизму”», 2018
© Некоммерческий фонд — Институт
социально-экономических и политических
исследований (Фонд ИСЭПИ), 2018

{ Содержание }

Леонид Поляков
Слово к читателю
7

Раздел первый

Личное дело

- М.А. Маслин
К вопросу о консерватизме Николая Бердяева
11
- В.В. Аксючиц
Заблуждения гения – Н.А. Бердяев о «русском коммунизме»
21
- M. Martin
Nikolai Berdyaev: Philosophy, Prophecy, Eschatology
34
- Н.Н. Ростова
Творчество Николая Бердяева в контексте идеи философской антропологии
40
- А.С. Ципко
Философские и личные истоки антибуржуазности Николая Бердяева
45
- Л.Е. Шапошников
Н.А. Бердяев и русское православие
59
- А.А. Тесля
Розанов и Бердяев: в полемике и переключке тем
64
-

Раздел второй

Топография мысли

- А.И. Болдырев
Основной вопрос философии Николая Бердяева
75
- А.С. Ципко
Как «легальные марксисты» расставались со своим учителем
81
- А.А. Кара-Мурза
Н.А. Бердяев и его «московская идентичность»
107
- Н.К. Гаврюшин
От свободы-в-Вольтере к свободе-во-Христе: Бердяев глазами французских философов
117
- В.В. Ванчугов
Бердяев today: образ мыслителя в современном англоязычном мире
127
- А.И. Иваненко
Проблема национальной атрибуции в философии
135
-

Раздел третий

Смысл истории

- Л.Е. Шапошников
Историософские взгляды Н.А. Бердяева
143

игумен Виталий (Уткин), Н.В. Рюмин-Македонов
«Великая Россия» vs апокалипсическая революция: Н.А. Бердяев,
П.Б. Струве, Д.С. Мережковский
151

Е.С. Холмогоров
Старый порядок и реставрация. Идеология Солженицына в координатах анти-Просвещения
169

Ф.И. Гиренок
О прозрениях и заблуждениях Н. Бердяева в работе «Новое средневековье»
203

А.С. Абрамян
«Русский мессианизм»: Предыстория (XI–XIV века)
207

Раздел четвертый

По мотивам

Е.С. Холмогоров
Неопровергнутое доказательство. Философия В.И. Несмелова, о счастье, смерти, Боге и человеке
221

В.И. Шамшури
О значениях консерватизма
241

В.А. Щипков
Интеллигентная воровская речь
261

М.В. Медоваров
Есть ли у бюрократии идеология?
Заметки на полях дискуссии о статье Николая Бердяева
269

В.А. Кудрявцев, Т.Н. Грудина, А.И. Вакулинская
Актуальность наследия Н.А. Бердяева и И.А. Ильина в условиях кризиса институтов
семьи и государства в современной России
280

Раздел пятый

Прикосновенный запас: из неопубликованного и непрочитанного

А.А. Гапоненков
«...Нас объединяет то, что мы свободные мыслители...»: фрагмент переписки
С.Л. Франка и Н.А. Бердяева 1938–1939 годов
295

М.А. Колеров
Николай Бердяев. Памяти А.П. Чехова (1904)
301

М.А. Колеров
В.В. Зеньковский в газете «Народ» (1906)
315

Раздел шестой

Персоны и книги

Н.Н. Ростова
Протоиерей Всеволод Чаплин: Истина и «кривды»
327

Мэтью Купер
Щипков, аксиомодерн и «Новый Бронзовый век»
331

Слово к читателю

На март нынешнего года приходятся две ключевые даты в биографии Николая Александровича Бердяева: 18 марта 1874 года он родился в Киеве, а 23 марта 1948 года умер в парижском пригороде Кламаре. Семидесятилетию со дня его смерти мы и решили посвятить этот номер.

На первый взгляд нас отделяет от Бердяева сравнительно короткая дистанция – всего лишь в одну человеческую жизнь. Но на самом деле нас разделяет целая эпоха. За эти семьдесят лет успела начаться и вроде бы закончиться, а потом начаться заново «холодная война». Успел прорваться в космос и затем развалиться на Земле «Союз нерушимый» Республик Советских. Успела почти исчезнуть и возродиться из «пепла» беспощадных девяностых постсоветская Россия.

Да и глобальный пейзаж изменился почти до неузнаваемости: колониальные империи первой половины XX века к концу века исчезли без остатка. А сам Бердяев застал лишь начало деколонизации – за полгода до смерти он увидел независимую Индию, но уже не успел увидеть независимый коммунистический Китай.

О прогрессе технологий даже говорить неудобно – в буквальном смысле. Одно перечисление всех достижений в этой области заняло бы все отведенное для вступления место.

Значит ли это, что Николай Бердяев сегодня – когда искусственный интеллект может сочинять музыку, стихи и даже философские статьи – нерелевантен? Что как реликт другой исторической эпохи он может быть интересен лишь в качестве своего рода «музейного экспоната» – невидимого обитателя его дома-музея в Кламаре? Или в качестве одного из выдающихся представителей русской религиозной философии, все достижения которой – в невозвратимом прошлом?

Заострим вопрос по Шекспиру: что нам Бердяев?

Собственно говоря, развернутым и, на мой взгляд, убедительным ответом на этот прямой вопрос является представляемый номер «Тетрадей». Сразу же оговорюсь, что убедительность каждого помещенного в этом номере текста не должна пониматься в смысле его абсолютной и неопровержимой истинности. Напротив – многие статьи просто взывают к полемике, приглашают к принципиальному спору, требуют привлечения и новых источников, и новых логических аргументов. Номер, продолжаю настаивать, является убедительным ответом именно и только на вопрос об «уместности» Бердяева в контексте глобального мира третьего тысячелетия от Рождества Христова.

Вот в этом – последнем – всё и дело. Я выбрал этот способ летоисчисления, потому что не «наша эра», а Рождество Христово заряжает мощной энергетикой все

написанное Бердяевым после разрыва с марксизмом в самом начале XX века. А это значит, что покуда релевантен сегодняшнему дню Иисус Христос, остается релевантным и философский поиск, им вдохновляемый. И не так важно, в какую эпоху этот поиск велся и на чем был прерван всегда безвременной смертью. «Заряд» этот остается навсегда, и каждый, кто хотя бы поверхностно знакомится с текстами Бердяева, может даже физически это почувствовать.

Однако. Словосочетание «религиозная философия» до сих пор и у достаточно многих интеллектуалов вызывает если не откровенное отторжение, то нескрываемый скепсис. Хотя бы в силу знаменитого декартовского силлогизма, дающего старт современной (вплоть до сего дня) философии: «Сомневаюсь – следовательно, мыслю, мыслю – следовательно, существую». В лучшем случае за «религиозной философией» вообще, а русской в особенности, оставляют право представлять некую простительную «слабость», некий любопытный курьез или национальную «экзотику». Есть исключения, но тренд таков.

Так вот: философия Николая Бердяева, как и философия (полностью ему во всем противоположная) Владимира Соловьева есть общедоступное и наглядное свидетельство того, как христианская догматика способна инспирировать изощреннейшую философскую мысль. Которая может воплотиться и в грандиозной, логически безупречной соловьевской системе «положительного всеединства», и в виртуозно свободной антисистемной экзистенциальности бердяевских текстов.

Западноевропейская философская мысль шла своим путем от гоббсовского «смертного Бога» (он же – «искусственный человек», Левиафан) к ницшевскому Заратустре, возвестившему миру: «Бог умер!». Но именно в этот момент на переломе веков небольшое число российских интеллектуалов – вопреки Ницше и, что еще более страшно, вопреки умственному «дресс-коду» воспитанной Чернышевским и Писаревым «русской интеллигенции» – осмелилось этому не поверить. То есть по-декартовски, а значит по-философски – усомниться.

Как раз этим плодотворным сомнением в истинности тезиса о «смерти Бога» и движима мысль Бердяева на протяжении последних сорока пяти лет его жизни. Он и сам неортодоксально ходит «по краю», провокативно утверждая, что «Богу» предшествует некая «первичная свобода». И хотя искренность тезиса далеко не всегда является доказательством его истинности, в данном случае можно констатировать следующее. Сама постановка вопроса о первоначале ставит Бердяева в один ряд с такими «праотцами» философии, как Фалес и Гераклит, Демокрит и Анаксимандр.

Это – не похвала. Это только констатация. А что почетнее – стоять в одном ряду со своими современниками, такими как Мартин Хайдеггер, Жан-Поль Сартр, Жак Маритэн, или с теми, с кого философия начиналась, – вопрос вкуса. Потому что философия – всегда про вечное, про первоначала, про скрытое завесой времени. И настоящий философ – тот, кто навсегда с нами. Сколько бы времени ни прошло.

Неспешного чтения!

Личное дело

{ Раздел первый }

*М.А. Маслин
К вопросу о консерватизме Николая Бердяева*

*В.В. Аксютин
Заблуждения гения – Н.А. Бердяев о «русском коммунизме»*

*M. Martin
Nikolai Berdyaev: Philosophy, Prophecy, Eschatology*

*Н.Н. Ростова
Творчество Николая Бердяева в контексте идеи философской антропологии*

*А.С. Ципко
Философские и личные истоки антибуржуазности Николая Бердяева*

*Л.Е. Шапошников
Н.А. Бердяев и русское православие*

*А.А. Тесля
Розанов и Бердяев: в полемике и перекличке тем*



К вопросу о консерватизме Николая Бердяева

Был ли Николай Александрович Бердяев консерватором? Если исходить из обычных политически окрашенных определений консерватизма, то Бердяева никак нельзя вставить в эти рамки, поскольку его невозможно считать создателем или сторонником какой-то определенной политической идеологии или партийности консервативного типа. Например, самый известный ныне консерватор послеоктябрьского зарубежья Иван Александрович Ильин, главный идеолог «белого дела» и Российского общевоинского союза (РОВС), никогда и никак не принимал Бердяева за «своего» и иначе как «Белибердяевым» его не называл. Это было ответом на резко отрицательную рецензию Бердяева на «кошмарную» и пропитанную «духом чекизма» (его слова) книгу Ильина «О сопротивлении злу силою». Как известно, И.А. Ильин принял бердяевские оценки своей книги – «Чека во имя Божие» и «Кошмар злого добра» – как оскорбления, несовместимые с какой-либо близостью, что и определило полное взаимное отчуждение Ильина и Бердяева в эмиграции. В целом же контакты Бердяева с консервативной средой соотечественников-эмигрантов, сохранивших монархические убеждения, составили, как пишет мыслитель в «Самопознании», «одно из самых тяжелых впечатлений моей жизни» [3, с. 202]. «Эта атмосфера заражена глубокой реакцией и религиозной реакционностью. Ищут не правды, а порядка и сильной власти» [3, с. 202].

Разговор о консерватизме Бердяева в действительности не только возможен, но и необходим. Главным доказательством идейного консерватизма Бердяева, его верности духовным традициям русской культуры, основанной на православии, является его отношение к Церкви. При всех выпадах против крайностей теологической ортодоксии он не только не остался в пограничном положении «стояния на пороге Церкви», пережив до Революции период искания «нового религиозного сознания», но и сохранил в эмиграции свое положение «внутри Церкви», рассматривая Церковь как коренной тысячелетний институт русского национального самостояния.

Как известно, Бердяев не поддержал Карловацкий собор 1921 года, на котором от лица Церкви были приняты послание о восстановлении династии Романовых и обращение к Генуэзской конференции о блокаде большевистской России. Философ считал принадлежность к Русской православной церкви Московского патриархата своим «духовным возвращением на родину» и не мыслил возможности существования отдельной эмигрантской Церкви. В журнале «Путь» в 1926 году он писал: «Эмигрантской Церкви быть не может. Эмиграция есть понятие политическое или бытовое, но не церковное. Существует Русская Церковь за границей как органическое ответвление Матери-Церкви в России, она не имеет самостоятельного источника бытия. Церковными кругами эмиграции должно быть, наконец, сознано, что двойное мученичество Русской Церкви есть ее религиозное и нравствен-

Маслин Михаил Александрович, доктор философских наук, заведующий кафедрой истории русской философии философского факультета, заслуженный профессор МГУ имени М.В. Ломоносова. E-mail: mmaslin@yandex.ru



ное преимущество перед Церковью заграничной, а привилегированное положение Церкви заграничной в отношении свободы и чистоты слова значит только то, что она находится в лучшем внешнем положении, а не то, что она лучше и чище. Да и драгоценным даром свободы слова эмигрантские правые круги очень плохо воспользовались, они создали и на свободе застенков, удушающий всякую свободу мысли» [10, с. 324].

Бердяев, как и другие выдающиеся русские философы-патриоты, тяжело переживавшие утрату связи с родиной, но не потерявшие духовную связь с ней, рассматривал Церковь как подлинный ресурс духовного консерватизма, способный нести надежды на возрождение России. Русская религиозная философия оценивалась им в качестве важного фактора распространения информации об интеллектуальной культуре России, способной вызвать симпатию к ней в местах рассеяния русских соотечественников на Западе, многие из которых родились за рубежом и никогда не видели родину. Отсюда его сотрудничество с такими организациями как YMCA (Ассоциация молодых христиан), функционировавшая при поддержке протестантов (за что Бердяев получил от Ивана Ильина презрительную кличку «имкин сын»). Также как и Н.О. Лосский, Н.А. Бердяев был убежден, что русская религиозная философия «есть не повторение схоластики; она опирается на все приобретения науки и философии нового времени, особенно на высоко развитую гносеологию нового времени. Поэтому следует думать, что она представляет собою прогрессивное явление, способное оплодотворить западно-европейскую мысль» [17, с. 443]. Эту сторону патриотической, по сути миссионерской деятельности религиозного философа Бердяева по справедливости оценил Н.О. Лосский: «Есть лица, желающие быть более православными, чем само православие, и потому считающие творчество Бердяева вредным для Церкви. Они упускают из виду, что в исторической жизни христианства, как в церковной практике, так и в традиционных богословских учениях, есть много недостатков, которые оттолкнули широкие круги общества от Церкви. Чтобы вернуть их к Церкви, нужна работа таких светских лиц, как Бердяев, которые показывают, что эти недостатки могут быть устранены без утраты основ христианской Церкви. Выражая существенные истины христианства новым языком и в своеобразных понятиях, отличных от стиля традиционного богословия, такие философы, как Бердяев, пробуждают вновь интерес к христианству в умах множества лиц, отвернувшихся от него, и могут привлечь их к Церкви. Сохранение и дальнейшее развитие христианской культуры, защищающей абсолютное достоинство личности, получает мощную поддержку благодаря творчеству таких философов, как Бердяев, за что хвала и честь им» [17, с. 264].

Бердяев выступил в поддержку крупнейшего богослова русского зарубежья о. Сергия Булгакова. По поводу указа митрополита Сергия от 7 сентября 1935 года, осуждавшего софиологию Булгакова, он занял позицию защитника интеллектуального дискурса против вмешательства теологии в сферу свободной религиозной философии и против обвинений в адрес А.В. Карташева и о. Сергия Булгакова в протестантизме и связях с масонами и розенкрейцерами [14, с. 363–370]. Бердяев высказывал критическое отношение к исторической Церкви, нежелание быть защитником ее внешних форм и того, что «внешне улавливается как Церковь», что «пребывает во внешних камнях Церкви, иерархии, обрядах, соборах, ритуале, людях, облеченных в церковный чин» [16, с. 209].

Для тех, кто верит в Церковь и в ней живет, Церковь воспринимается как принадлежащая миру духовному: «Церковь постигается мной в опыте, опыт же церковный начинается, когда я преодолеваю узость, замкнутость моего душевного мира, когда я вхожу в единство великого духовного мира, преодолеваю разрыв и разделение, побеждаю время и пространство» [16, с. 209]. Но это не значит, что существует лишь внутренняя церковь, о чем говорят масоны или протестанты, с чем решительно не соглашается Бердяев. Церковь реальна, имеет духовно-социальную и соборную природу. Но в отличие от западной,

русская религиозная мысль развивалась не как школьная теология, «носителями ее были не иерархи Церкви, а свободные мыслители. Величайшим православным богословом России будет конногвардейский офицер и помещик А.С. Хомяков – явление непонятное на Западе, где богословская мысль развивается иерархами Церкви и профессорами богословских школ» [16, с. 6]. Исходя из сказанного выше, можно согласиться с тем, что в своих суждениях о проблематике и апологии христианства, о соотношении понятий «Церковь» и «мир» Бердяев должен быть причислен к «православно-неоконсервативной традиции в русской философии» [14, с. 5].

Философские и религиозные воззрения Бердяева в эмиграции вызвали критику не только политических консерваторов типа Ильина, но и его бывших идейных соратников по критическому марксизму и веховству, таких как П.Б. Струве. Стоит напомнить о том, что последний написал огромное предисловие к первой книге Бердяева «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н.К. Михайловском» (1901). Книга Бердяева тогда была названа Струве «самым крупным фактом в умственно-общественной жизни этого десятилетия» и «решительным поворотом к философскому идеализму» [11, с. 1]. Сравните эти комплиментарные высказывания с оценкой тем же Струве позиции Бердяева по «Карловацкому расколу» в качестве «духовного падения» и «припадания к стопам советско-коммунистического идола» [10, с. 326]. Несмотря на всю эмигрантскую критику в адрес «бердяевщины», церковная позиция Бердяева, по сути своей патриотическая, представляется православной и духовно оправданной, особенно в свете ставшего реальностью в XXI столетии воссоединения РПЦ и РЗПЦ. Это подтверждается и тем, что переданный Русской православной церкви по завещанию Бердяева дом в Клармаре в наши дни стал его музеем, где все сохранилось как при жизни философа. Тогда как Свято-Сергиевский православный Богословский институт в Париже, находящийся в подчинении Константинопольского патриархата, в настоящее время фактически прекратил свое существование.

Приведенных выше констатаций вполне достаточно для того, чтобы оставить как бесперспективный разговор о принадлежности Бердяева к стану консерваторов политического толка. Здесь надо принять во внимание не только характер убеждений, но и антидогматический и персоналистический склад мировоззрения Бердяева, по его собственным словам, «убежденного и страстного антиколлективиста», который никогда «не чувствовал связи ни с какой группировкой», правой или левой, будь то кадеты, эсеры, большевики, меньшевики, евразийцы, сменовеховцы, младороссы и т.п.

В бердяевской рецензии, опубликованной в № 4 журнала «Путь» за 1926 год, сразу же после выхода из печати книги Ильина, отчетливо проявляется наряду с критикой его этики также и отрицание свойственных политическому консерватизму идеологических установок, среди которых «политицизм, культ государства и национализм» [2, с. 115]. Более того, Бердяев считает, что политический консерватизм Ильина – не русский по сути, его националистический партикуляризм не соответствует христианскому универсализму, глубоко укоренившемуся в русском духе: «И. Ильин – не русский мыслитель, чуждый лучшим традициям нашей национальной мысли, чужой человек, иностранец, немец... И. Ильин – националист в нормативном смысле, но он не национален в онтологическом смысле слова. Национализм его вполне интернационалистический» [2, с. 115].

Согласно Бердяеву понятие «нация» как понятие рациональное и юридическое по сути своей является выстроенным, искусственным, оно есть продукт цивилизации, тесно связанный с государством и властью, и потому Бердяев относит его к «Царству Кесаря». Тогда как понятие «народ» есть понятие органическое, естественное, относящееся к «Царству Духа» вместе с понятиями Бога и человека. И различие между нацией и народом является не терминологическим, а смысловым: «Народ есть реальность гораздо более

первичная и природная, чем нация, в народе есть что-то дорациональное. Нация же есть сложный продукт истории и цивилизации, она есть уже продукт рационализации. Самое же важное, что народ есть реальность более человеческая, чем нация. Народ есть люди, огромное количество людей, достигшее единства, оформленности и получившее особые качества. Нация же не есть люди, нация есть принцип, господствующий над людьми, есть правящая идея» [7, с. 101]. Народ связан с органикой культуры, он выражает себя в образах, обычаях и традициях, которые передаются следующим поколениям и составляют консервативное, «глубокое ядро» человеческой глубины и человечности.

В отличие от *народного консерватизма*, получающего отражение и выражение в культуре, нация глубже связана с государством, чем народ, она создает формы власти. Национализм же, напротив, нисколько не дорожит культурой, ибо он стремится к «рационализации и технизации народной жизни». И в этом смысле: «Все современные национализмы походят друг на друга, как две капли воды, как совершенно походят друг на друга все диктатуры, все организации политической полиции, все техники вооружений, все спортивные организации» [7, с. 101]. Крайним выражением национализма выступает «национализм фашистского типа», ведущий к тирании и рабству и порывающий связь с традициями немецкой духовной культуры и ее великими творцами.

Противоположностью национализма, однако, является не интернационализм, а универсализм, который отнюдь не отрицает национальных индивидуальностей: «Универсализм есть утверждение богатства в жизни национальной. Все великие народы, имевшие свою идею и свое призвание в мире, в высоких достижениях своей культуры приобрели универсальное значение. Данте, Л. Толстой, Шекспир или же Гете одинаково национальны и универсальны» [7, с. 344]. Интернационализм – это «явная ошибка марксизма», отвергаемая самой жизнью, она олицетворяет собой не «конкретное единство человечества», а болезнь безнациональности, столь же пагубной, как и национализм.

Неприятие Бердяевым национализма и политического консерватизма имело место и в годы политической реакции после революции 1905–1907 годов, когда он выступил с осуждением националистических политических движений консервативного толка, только по форме христианских и околоцерковных, считал он, но по сути языческих и основанных на религиозном анархизме. Отрицая органичность для России партийно-политического консерватизма и сопряженного с ним национализма, Бердяев нисколько не отрицал позитивное значение для русской традиции *консерватизма духовного*, например, «благородного консерватизма» славянофилов или «эстетического консерватизма» Константина Леонтьева: «Можно быть политическим консерватором, сторонником государственного абсолютизма, охранителем исторических традиций и заветов и вместе с тем – человеком высокой культуры и высокого нравственного сознания. Консерваторами у нас были славянофилы. Консерватизм имеет право на существование в каждом обществе, и возникновение идейного общественного консерватизма у нас даже желательно для органического развития нации» [4, с. 194].

«Эстетический консерватизм» Леонтьева, который с чрезвычайной симпатией раскрыт в специально ему посвященной книге Бердяева, вполне может рассматриваться как источник, *идейная опора* для собственного консерватизма эмигрантского философа. Хотя в контексте интегрального духовного консерватизма Бердяева важное значение имеют и другие монографии из истории русской религиозной мысли, выделенные издательством “YMCA-Press” в отдельный том его собрания сочинений [12]. Первая из них – о Хомякове, вышедшая в 1911 году в серии монографий издательства «Путь», финансируемых известной меценаткой М.К. Морозовой, написана основательно и внешне выглядит наиболее респектабельно и научно (что в целом Бердяеву было несвойственно), в отличие от двух последующих книг, созданных в эмиграции, – о Достоевском (1923) и о Леонтьеве (1926).

В двух последних Бердяев не только раскрывает черты мировоззрения русских гениев, но и вкладывает «очень многое от собственного мировоззрения». В книге о Хомякове выражен «восторг первооткрывателя» оригинальной, национально своеобразной русской философии, сделан акцент на том, что «Славянофильство – первая попытка нашего самосознания, первая самостоятельная у нас идеология». Вторая книга – о Достоевском – также подчеркивает национальные черты его мирозерцания: «Он характерно русский, до глубины русский гений, самый русский из наших великих писателей...» [13, с. 29].

Но вот третья книга – о К. Леонтьеве – делает акцент вовсе не на национальном своеобразии. Она написана так, что в ряде ее положений усматривается близость и прямая перекличка с идеями автора. Справедливо заметить, что особенности авторского стиля Бердяева таковы, что он почти всегда не просто излагает чьи-то идеи, но излагает их по-своему, часто используя для полемического изложения или продолжения своих собственных мыслей. Но в случае с изложением религиозной мысли Леонтьева создается впечатление, что автор создает как бы собственный интеллектуальный автопортрет, хотя порой и выпуская критические стрелы, но они таковы, что дополняют, корректируют и продолжают «заходы» Леонтьева. И главное в таких «заходах», как представляется, это леонтьевский консерватизм, отраженный особым образом, пусть и не зеркально, в мировоззрении самого Бердяева.

Главное, что вызывает самую большую симпатию Бердяева, – это редко встречающееся качество свободного, независимого мышления, не ангажированного принадлежностью к идейным и политическим группировкам своего времени, которым обладал Леонтьев. Его нельзя назвать славянофилом, несмотря на то, что вопрос о России, ее призвании и месте в мире Бердяев определяет как центральную тему всех размышлений Леонтьева. Взгляды Леонтьева были лишены «славянофильско-народнических иллюзий», и он считал совершенно напрасными какие-либо националистические, панславистские упования на особую роль России в сплочении славянского мира: «Отношение русского общественного мнения к болгарам он называл болгаробесием. И с политической точки зрения он лучше других видел, что болгары не будут друзьями России» [13, с. 182]. Бердяев с одобрением отзывается о консервативной позиции Леонтьева по вопросу о греко-болгарских религиозных спорах, выразившейся в критике болгарских схизматиков, что шло вразрез с тогдашними русскими настроениями, сосредоточенными на стороне «братьев-славян». Также как и Леонтьев, Бердяев говорит о пагубности перевеса в церковных делах «демократических начал» над «началами византийскими» (что является весьма поучительным в контексте различных национальных церковных расколов внутри православной церкви не только в XIX, но и в XX и XXI веках).

Солидаризируется Бердяев и с леонтьевской критикой национализма как своекорыстной племенной доктрины, вызвавшей во времена Леонтьева ответную критику консерватора П.Е. Астафьева, а во времена Бердяева – критику в его адрес другого консерватора – И.А. Ильина. Леонтьев, как и Бердяев, оба вели борьбу на два фронта: против националистического «народолюбия» и мещанского «упростительного смешения», (Леонтьев), и против коммунизма и капитализма (Бердяев). Леонтьев сумел опередить свое время и описал главнейшие события XX века – мировую социальную революцию, мировую войну и «Закат Европы», о котором Шпенглер написал лишь пятьдесят лет спустя: «К.Н. провидит не только всемирную революцию, но и всеобщую войну. Он предсказывает появление фашизма» [13, с. 208]. Определяя Леонтьева в качестве «идейного врага национализма», Бердяев относит его наследие к магистральной линии оригинальной русской религиозной мысли, которую он определяет как христианский универсализм. Эта линия определяет вершинные достижения русской мысли XIX столетия, к ней принадлежат Владимир Соловьев и Константин Леонтьев: «Подобно Вл. Соловьеву он был универсалистом.

В основе для него лежали универсальные начала, идеи, которые владеют национальной стихией и ведут к национальному цветению. Разложение и падение этих идей ведет к разложению и падению нации» [13, с. 238].

Единственной книгой Бердяева, которую можно представить в качестве специального выражения его личной (отнюдь не партийной) консервативной политической и социальной философии, была «Философия неравенства», созданная в начале 1918 года и вышедшая в эмиграции, в Берлине, в 1923 году. Эту книгу, написанную в виде четырнадцати писем к «недругам по социальной философии», Бердяев впоследствии оценивал критически, считая ее «совершенно эмоциональной книгой, отражающей бурную реакцию против тех дней». Впрочем, мыслитель так критически оценивал все свои тексты: «Я не принадлежу к писателям, которые любят ими писанное. Меня обыкновенно не удовлетворяет мной написанное. Я не люблю себя перечитывать, не люблю даже читать цитат из себя в статьях, написанных обо мне» [3, с. 219]. Тем не менее при всей нелюбви к своим текстам, что можно рассматривать как выражение особого творческого адогматического стиля, Бердяев позднее не отрицал содержащейся в «Философии неравенства» «любви к свободе» и верности критики им идей равенства и демократии. Эти его взгляды нашли подтверждение и в протоколе допроса перед высылкой философа из Советской России в 1922 году. Из показаний Бердяева следует, что он считает «узкой, ограниченной и своекорыстной и идею дворянскую, и идею крестьянскую, и идею пролетариата, и идею буржуазии». И далее: «Своей собственной идеологией я считаю аристократическую, не в сословном смысле, а в смысле господства лучших, наиболее умных, талантливых, образованных, благородных. Демократию считаю ошибкой, потому что она стоит на точке зрения большинства...» [5, с. 215]. При этом он заявил: «Не признаю себя виновным в том, что занимался антисоветской деятельностью, и особенно не считаю себя виновным в том, что в момент внешних затруднений для РСФСР занимался контр-революционной деятельностью» [5, с. 216]. К сказанному Бердяевым стоит прибавить объяснение, что духовный аристократизм он усвоил от Леонтьева, а неприятие демократии как социального и политического института взял от него же и от Герцена вместе с критикой «торжествующего мещанства». Здесь высвечивается та черта мирозерцания Бердяева, которую можно определить как «*хранительный консерватизм*», выраженный в стремлении к хранению всего самого ценного в отечественной интеллектуальной истории. «Хранительный» пафос Бердяева направлен и на те русские идеи, которые в эмиграции стали жупелом революционизма, предметом насмешек и поругания. Бердяев очень сочувственно отзывается о лидере русских «шестидесятников» – Н.Г. Чернышевском, считая несостоятельными попытки сконструировать из него «жесткий тип большевика». На самом деле «Чернышевский никогда не был жестким типом, он был необыкновенно человечен, любвеобилен, жертвен» [18, с. 138]. Включая этику Чернышевского в состав русской идеи, Бердяев высоко оценивает то, как решена в романе «Что делать?» тема свободной любви. При этом Чернышевскому он отдает предпочтение по сравнению Мережковским, близким ему по «новому религиозному сознанию»: «“Плоть” очень мало интересовала Чернышевского, она интересовала впоследствии Мережковского, его же интересовала свобода и правдивость» [18, с. 139].

Консерватизму как антиреволюционизму специально посвящено пятое письмо «Философии неравенства». Здесь также как и в дореволюционном бердяевском наследии, раскрывается консерватизм духовный, а не политический, Бердяев говорит о консерватизме «не как о политическом направлении и политической партии, а как об одном из вечных религиозных и онтологических начал человеческого общества» [6, с. 109]. Консерватизм, по Бердяеву, представляет не форму политической власти, а духовный идеал, основанный на меритократии, питающийся «творческой энергией в глубине жизни» прошлых эпох и устремленный в будущее. Этим он отличается от сиюминутности революционизма, основанного на антиисто-

ризме, нигилизме и разрыве с духовными традициями. Начала «консерватизма глубинного и духовного» Бердяев находит у «лучших людей XIX века», причисляя к ним Гете, Шеллинга, Гегеля, Шопенгауэра, Ж. де Местра, Пушкина, Достоевского, Вл. Соловьева. Особой разновидностью духовного консерватизма, наиболее радикально отрицающей революционизм как «религию смерти», является, по Бердяеву, философия общего дела Николая Федорова. В ней есть утопизм, но основной ее мотив «необычайно глубок», поскольку она выдвигает в качестве морального идеала всеобщее воскрешение, раскрывает «тайну предвечной связи Сына и Отца, тайну Христа как Сына Божьего». «Учение Н.Ф. Федорова о воскрешении умерших предков есть прямая противоположность революционизма, есть религиозное обоснование правды консерватизма. Правда консерватизма не есть начало, задерживающее творчество будущего, она есть начало, воскрешающее прошлое в его нетленном» [6, с. 113].

Страстная вовлеченность Бердяева в идейную жизнь интеллигенции с ее конфликтами и шатаниями в сочетании с внутренне присущим ему «антиколлективизмом» определили то, что мировоззрение философа не было статичным, оно менялось, как и мировоззрение многих его современников по «Серебряному веку». И называли его по-разному – «настоящим декадентом», «философом свободы», «неискренним христианином», «имкинским сыном», «верующим вольнодумцем», «пленным пророком» и даже «совграфом Белибердяевым» [1]. Главный стержень «окончательной философии» Бердяева (его слова) – персонализм, нацеленный на обоснование и защиту духовной свободы и творчества, но не на погружение в объективированный мир, утверждение универсально-общего порядка вещей, в каких бы политических формах он ни отливался, будь то монархия, буржуазная или же социалистическая республика. Однако персоналистический экзистенциализм бердяевской философии не ограничивается обоснованием и защитой человеческой свободы, он не исчерпывается «установкой духа» лишь на самого себя, индивидуальную свободу и творчество. Конечная, предельная проблема философской антропологии, по Бердяеву, это проблема отношения человека, человеческой личности к истории. «История есть судьба человека. Трагическая судьба. Человек есть не только существо социальное, но существо историческое. Судьбы истории суть вместе с тем и мои человеческие судьбы. И я не могу сбросить с себя бремя истории. История есть создание человека...» [3, с. 363]. Персоналистическая философия Бердяева рассматривает человека не как самозамкнутого атомарного индивида, не как лейбницеву монаду «без окон и дверей», но как существо, производное от культурно-исторической реальности.

Важной чертой консервативного мировосприятия Бердяева является то, что образ человеческого «Я» в его сознании тесно связан с образом *России*, он глубоко укоренен в нем, что наглядно отражают слова из «Самопознания...»: «Несмотря на западный во мне элемент, я чувствую себя принадлежащим к русской интеллигенции, искавшей правду. Я наследую традицию славянофилов и западников, Чаадаева и Хомякова, Герцена и Белинского, даже Бакунина и Чернышевского, несмотря на различие мирозозерцаний, и более всего Достоевского и Л. Толстого, Вл. Соловьева и Н. Федорова. Я русский мыслитель и писатель. И мой универсализм, моя вражда к национализму – русская черта» [3, с. 25].

Выдающимся качеством бердяевского анализа метафизики русского национального духа было постоянное и целенаправленное, сознательное восприятие русской интеллектуальной истории как *целостности*, без изъятий и искусственных перерывов ее органического пути развития. Это составляет характерную и редкую в эмигрантском окружении особенность его интегрального консерватизма. Она далеко опередила свое время и до сих пор вызывает отторжение среди «узкоколейных» толкователей русской мысли, укладывающих ее в какую-либо единственную – рациональную или религиозную «колею». В десять глав своего сочинения «Русская идея» (1946) Бердяев вместил и Петра, и декабристов с Радищевым, Белинского и Пушкина, Достоевского и Гоголя, славянофилов и Тютчева,

Соловьева, Толстого, Герцена, Розанова, Чернышевского, Писарева и Ленина, Кропоткина и Бакунина, Михайловского, Леонтьева, Федорова, и культурное возрождение начала XX века. Конечно, Бердяев субъективен и его оценки всецело отражают его собственные метафизические пристрастия, наконец, личные вкусы. Но все указанные фигуры – суть элементы русской идеи, которые не могут быть выброшены из ее органического состава, как бы этого ни хотелось тому или иному ее интерпретатору, руководствующемуся личными вкусовыми пристрастиями. Это *интегральный консерватизм*, существенно отличающийся от политического консерватизма Ивана Ильина, основанного если не на реставрации, то на переосмыслении монархизма и на неприятии всего, что происходило в СССР в сфере культуры по формуле «Вся культура России неревOLUTIONIONна и дореволюционна». Бердяев, несмотря на весь свой антикоммунизм, сохраняет духовную связь с родиной и даже замечает достойные внимания произведения советской философии. Об этом свидетельствует написанная им вполне объективная рецензия на книгу В.Ф. Асмуса «Очерки истории диалектики в новой философии» (Гос. изд-во, 1929).

Наряду с едкими замечаниями в адрес укоренившихся в СССР диаматовских штампов и стереотипов в области истории философии Бердяев пишет о том, что «Книга В. Асмуса есть показатель существования философской мысли в советской России. Автор «Очерков истории диалектики» имеет философскую культуру, он знает историю философии, имеет вкус к философии, любит великих немецких идеалистов» [8, с. 356]. Конечный бердяевский вывод о монографии Асмуса таков: «Впрочем сам г. Асмус производит впечатление случайного человека в коммунизме. У него нет главного, нет пафоса связанного с идеей пролетариата, то есть нет коммунистической религии, он любит философию и в светлые свои минуты отдается философскому познанию, забывая о ненависти, к которой обязывает его коммунистическое мирозерцание» [8, с. 359]. В целом, очевидно, налицо более позитивная оценка книги В.Ф. Асмуса, чем оценка книги И.А. Ильина. Во всяком случае, никакого «духа чекизма» в книге Валентина Фердинандовича Бердяев не замечает.

Многие символы русского духа в контексте интегрального консерватизма Бердяева, характеризующего его отношение к русской традиции, не обязательно имеют какое-то конкретное историографическое подтверждение. Они у него свободно перемещаются и «по вертикали», и «по горизонтали». В первом случае Бердяев распространяет на идеи и течения русской мысли позднейшие, или, наоборот, предыдущие явления или умонастроения. Так, Петр I для него – первый большевик, а Ткачев – предтеча ленинизма. Во втором случае Бердяев не видит принципиальной разницы между сосуществовавшими во времени направлениями, считая их однопорядковыми проявлениями религиозной энергии; например, для него в определенном смысле нет существенной разницы между народничеством и славянофильством, а социалисты в чем-то сходятся в «Русской идее» с Толстым и т.п. Западные специалисты по Russian studies, не слишком озабоченные, особенно в первом поколении, соображениями историографической достоверности, стали пользоваться реинтерпретированной бердяевской методологией для доказательства разного рода вымышленных параллелей и конструкций, связывавших, например, инока Филофея со Сталиным, Ивана Грозного с Троцким и т.п. Но у Бердяева эти параллели связаны со стремлениями ухватить цельность русского духа и русского «тоталитарного мирозерцания», а у западных россиян они носили характер бессознательных заимствований, своего рода обезьянничанья.

Несмотря на большую известность философии Бердяева на Западе, увенчавшуюся присуждением ему в Кембридже степени доктора теологии, одно важное качество бердяевского философствования осталось там не востребованным. Поздний Бердяев был убежден, что весь XX век был занят изживанием новоевропейского гуманизма, ибо гуманизм завершил цикл своего развития и падает «вниз, к царству Антихриста». Надежды на преодоление это-

го падения Бердяев связывал с Россией. Россия – не Запад и не Восток, а Востоко-Запад, осуществляющий прорыв в новую сферу духа, в новое состояние общества – «коммунарность», которое должно прийти на смену буржуазному индивидуализму. Особый интерес в этом отношении вызывали у Бердяева все «пореволюционные течения», все формы «пореволюционного сознания», основанные на целостном понимании России, например, евразийство. Это соответствовало общему духу его интегрального консерватизма. Не соглашаясь ни с одним из возникших в русском зарубежье «пореволюционных течений» (в евразийстве, например, его не устраивал «этатический утопизм», не соответствовавший духу его философии персоналистского типа), Бердяев тем не менее видел здесь попытки осуществления нового «социально-религиозного синтеза». Надо сказать, что сходные с евразийством идеи были высказаны им задолго до евразийцев в определении России как «Востоко-Запада». Ему же принадлежит приоритет в формулировке консервативной критики Запада с протоевразийских позиций, предвосхищающих основные идеи книги Н.С. Трубецкого «Европа и человечество» (София, 1920): «Россия должна явить тип востоко-западной культуры, преодолеть односторонность западно-европейской культуры с ее позитивизмом и материализмом, самодовольство ее ограниченных горизонтов» [9, с. 133].

Другое проявление критического отношения к Бердяеву на Западе объясняется, скорее всего, бескомпромиссной, принципиальной критикой русским мыслителем различных, от культурологических до откровенно агрессивных, милитаристских форм русофобии, имеющих широкое хождение в Европе, Северной Америке и других регионах мира. Вышедшая в самом начале «холодной войны» книга Бердяева «Русская идея» (1946) содержала критику русофобии, милитаризма и агрессии – всего того, что определялось им как «идея господства, преобладания, могущества». Всему этому Бердяев противопоставил русскую идею – «идею коммунарности и братства людей и народов». «Русская идея» вышла в свет по горячим следам Второй мировой войны, во время которой Бердяев проявил свои патриотические чувства. Естественно, что бердяевские выпады против империализма, «любви к историческому величию, которым так пленены народы Запада», и восхищение «богатырским началом» русского народа, победившего в войне, далеко не всем на Западе понравились.

Самый известный на Западе британский историк философии Фредерик Чарльз Коплстон, написавший специальную монографию, посвященную философии в России, вынес имя Бердяева в заглавие своей книги «Философия в России. От Герцена до Бердяева и Ленина», что подчеркивает то особое значение, которое Коплстон придает философии Бердяева в контексте всей истории русской философии. Автор говорит об общеевропейском значении философии Бердяева, которое состоит «в критике всех форм тоталитаризма, в неустанной защите свободы, в подчеркивании примата духовных ценностей, антропоцентрическом подходе, персонализме, поиске смысла человеческой жизни и истории» [19, с. 389]. Однако когда речь заходит о «Русской идее», то следует резко-негативный отзыв: автор «Русской идеи», оказывается, имеет много общего не только с национальным русским мессианизмом, подчеркиванием «исторической миссии России» (что в контексте вышеизложенного неприятия Бердяевым национализма не соответствует действительности), но и... с «неосталинизмом» [19, с. 403]. Здесь Ф. Коплстон явно входит в противоречие с теми высокими оценками религиозной философии, которые даются в его книге таким работам Бердяева как «Философия свободы», «Смысл творчества», «Философия свободного духа», «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики», «О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии» и др.

Бердяевская критика русофобии является, несомненно, органической частью его интегрального консерватизма, направленного на защиту цельности духовного содержания отечественной культуры от разного рода злонамеренных искажений. Значение этой критики не только сохраняется, но и возрастает в наши дни, когда против России и всего

русского ведется новая холодная война. Философия духовного консерватизма Бердяева является в ней одним из важных, в полной мере еще не оцененных ресурсов.

Литература

1. Н.А. Бердяев: pro et contra / сост., вступ. ст. и примеч. А.А. Ермичева. СПб. : РХГИ, 1994. Кн. 1. 572 с.
2. Бердяев Н. Кошмар злого добра : О книге И. Ильина «О сопротивлении злу силою» // Pro et Contra : полемика вокруг идей И.А. Ильина о сопротивлении злу силою. М. : Айрис-Пресс, 2007. 574 с.
3. Бердяев Н.А. Самопознание. Л., 1991. 397 с.
4. Бердяев Н. Черная анархия // Духовный кризис интеллигенции : Сборник статей. СПб. : Типогр. т-ва «Общественная польза», 1910. Переиздано: 1998. 300 с.
5. Высылка вместо расстрела : Депортация интеллигенции в документах ВЧК – ГПУ : 1921–1923. М., 2005. 543 с.
6. Бердяев Н.А. Философия неравенства. М., 1990. 286 с.
7. Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека : Опыт персоналистической философии / Н.А. Бердяев // Царство духа и царство кесаря. М., 1995. 383 с.
8. Историко-философский ежегодник 2004. М., 2005. 421 с.
9. Бердяев Н. Судьба России : Опыт по психологии войны и национальности. Репринтное воспроизведение издания 1918 года. М., 1990. 240 с.
10. Струве П.Б. Дневник политика (1925–1935). М. ; Париж, 2004. 869 с.
11. Бердяев Н. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии : Критический этюд о Н.К. Михайловском. С предисловием Петра Струве. СПб., 1901. 270 с.
12. Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков. Мирозерцание Достоевского. Константин Леонтьев / Н.А. Бердяев // Собр. соч. Париж : YMCA-Press, 1997. Т. V. 578 с.
13. Н.А. Бердяев о русской философии. Свердловск : Изд-во Уральского ун-та, 1991. Ч. 1. 288 с.
14. Крылов Д.А. Евхаристическая чаша. Софийные начала. М., 2007. 399 с.
15. Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994. 480 с.
16. Бердяев Н.А. О характере русской религиозной мысли XIX века // Н.А. Бердяев о русской философии. Свердловск : Изд-во Уральского ун-та, 1991. Ч. 2. 290 с.
17. Лосский Н.О. История русской философии. М., 1994. 460 с.
18. О России и русской философской культуре : Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990. 528 с.
19. Copleston F. Philosophy in Russia : From Herzen to Berdyayev and Lenin. University of Notre Dame Press, 1986.

Аннотация. В статье раскрываются характерные черты духовного консерватизма Н.А. Бердяева. Показано, что образ человека в его философии органически связан с образом России, составляя основу его интегрального консерватизма, вобравшего в себя главные вехи русской интеллектуальной истории XIX–XX веков. Проведен сравнительный анализ духовного консерватизма Бердяева и политического консерватизма И.А. Ильина, проанализированы основные направления критики Бердяевым политического национализма. Показано современная роль философии Бердяева как ресурса для критики русофобии в условиях новой холодной войны против России.

Ключевые слова: духовный консерватизм, интегральный консерватизм, политический консерватизм, русофобия, русская православная церковь, Карловацкий раскол, русская идея.

Mikhail Maslin, Ph.D. in Philosophy, Head of Department, Department of History of Russian Philosophy, Philosophy Department, Emeritus Professor, Lomonosov Moscow State University. E-mail: mmaslin@yandex.ru

On the Issue of Nikolaj Berdyayev's Conservatism

Abstract. Some characteristic features of N.A. Berdyayev's spiritual conservatism are revealed in the article. It is shown that the human image in his philosophy is organically tied to the image of Russia forming the basis of his integral conservatism that accumulated the main landmarks of Russian intellectual history of 19-20 centuries. The author offers comparative analyses of Berdyayev's spiritual conservatism and I.A. Iljin's political conservatism, and reveals the main trends of Berdyayev's criticism of political nationalism. He also shows the contemporary role of Berdyayev's philosophy as the major recourse for the criticism of Russophobia during the new Cold War against Russia.

Keywords: Spiritual Conservatism, Integral Conservatism, Political Conservatism, Russophobia, Russian Orthodox Church, Karlovatsky Schism, Russian Idea.

Заблуждения гения – Н.А. Бердяев о «русском коммунизме»

Самым высоким образом оценивая творчество Н.А. Бердяева, необходимо признать, что у него были и серьезные заблуждения, сыгравшие роковую роль не только в его жизни. Была одна тема, в разработке которой Бердяеву неизменно отказывала творческая интуиция, – **коммунизм и Россия**. О России он писал много и в большинстве случаев проникновенно и глубоко. Но как только возникала проблема взаимоотношения марксистского коммунизма и русской истории и культуры, суждения Бердяева оказывались очень пристрастными и поверхностными. Будто в его творческом взоре было какое-то темное пятно, застилающее ему постижение именно этого предмета. Этому способствовало сочетание нескольких факторов: 1) особенности творческого метода; 2) экзистенциальное самооправдание; 3) дуалистическая онтология; 4) общеинтеллигентские предрассудки.

Творческому методу Бердяева свойствен определенный **импрессионизм**: он нередко описывал впечатления от непосредственного созерцания предмета. В нем сильна художественная интуиция, и его произведения – во многом **импрессионистические наброски** духовных реальностей. Это своеобразная манера со своими яркими достоинствами и неизбежными недостатками. Для нее характерно глубокое всецелое, можно сказать, экзистенциальное сопереживание предмету наблюдения, позволяющее проникновенно судить о нем. Бердяев мог импрессионистическим мазком тонко обрисовать большой философский труд «Столп и утверждение истины»: *«Книга П. Флоренского по своей музыке производит впечатление падающих осенних листьев. В ней разлита меланхолия осени»*. Или бросить в связи с переживанием Розановым проблем пола: *«О вечно бабьем в русской душе»*. Но когда предмет выпадает из поля наблюдения философа, впечатления о нем тускнеют, заслоняются новыми пристрастиями, отсюда более поздние суждения об этом предмете могут становиться односторонними, предвзятыми. Это и произошло с осознанием природы коммунистической революции и сталинского режима. В 1918 году в статье «Духи русской революции», напечатанной в сборнике «Из глубины», а также в блестящей книге «Философия неравенства» Бердяев по свежим впечатлениям дает глубокий анализ российской катастрофы. Впоследствии он теряет ощущение inferнальности большевизма, иногда считает, что германский фашизм – большее зло, пытается увидеть в сталинизме положительные начала. О «Философии неравенства», в которой он обращался к большевикам с разоблачающими письмами, сам Бердяев в «Самопознании» отзывался: «не люблю, считаю во многом несправедливой и... не выражает по-настоящему моей мысли». Позже она действительно не выражала его мысли, поскольку мысль серьезно изменилась: далекую Россию он понимает все меньше. В частности, в «Русской идее» он писал, что «Русская революция пробудила и расковала огромные силы русского на-



рода. В этом ее главный смысл. Советская конституция 1936 г. создала самое лучшее в мире законодательство о собственности. Личная собственность признается, но в форме, не допускающей эксплуатации». Подобные характеристики не имели никакого отношения к реальной ситуации в СССР.

Другая причина оправдания марксистского коммунизма – в нежелании и неумении Бердяева признать ошибочными свои марксистские увлечения молодости. **Самооправдание горделивого ума** не позволяло философу однозначно откеститься от своих заблуждений – вполне понятных и закономерных для молодости и атмосферы начала века, – и признать марксизм ложной **злонаправленной идеологией**. Чтобы придать вид солидности пристрастиям молодости, приходилось всю жизнь выискивать аргументы для апологии марксизма. И лучшим аргументом было утверждение: марксизм не так плох, а бесчеловечный русский большевизм – совсем не марксизм, но извечно русская тоталитарная традиция; гуманный европейский марксизм извратили русские азиаты.

Третья причина не совсем адекватного отношения Бердяева к коммунизму исходит из его дуалистической онтологии. Он признает сосуществование **двух первичных субстанций**: Бога и первичного ничто (аналогичного “Ungrund” – неисследимой бездне Якова Беме или меону античной философии), существующего до времени и бытия. «*В природе Бога, глубже Его, лежит какая-то изначальная темная бездна, и из недр ее совершается процесс теогонический, процесс Богорождения; этот процесс есть уже вторичный процесс по сравнению с этой первоначальной безосновной, ни в чем не выразимой бездной, абсолютной, иррациональной, не соизмеримой ни с какими нашим категориями. Есть какой-то первоначальный исток, ключ бытия, из которого бьет вечный поток, и в этот вечный источник извечно вносится Божественный свет, в нем совершается акт Богорождения*» (Н.А. Бердяев). При этом *первоисток*, или рождающее лоно бытия «первичнее Бога и вне Бога»; получается, что из *темной бездны* – предвечного ничто в вечности рождается Святая Троица: Бог-Отец, Бог-Сын и Бог-Дух Святой. Из этой *темной бездны* Бог творит мир – с ее молчаливого согласия. В добытийной основе бытия – источник безначальной иррациональной свободы, которая в свою очередь является источником и творчества, и разрушения, то есть и добра, и зла. В сотворенном мире бездна существует и содействует с Творцом. Понятно, что это попытка решить *проклятый вопрос* теодицеи – оправдание Бога при торжестве мирового зла. Но такого рода богооправдание умаляет Божественную сущность, лишает Бога основных признаков божественности – абсолютности и неограниченности, ибо, по определению, Бог – это Абсолют, и вне Бога ничего нет и ничего быть не может. Явно ошибочные метафизические предпосылки влекут очень серьезные последствия во всех областях философии. В том числе и в объяснении природы зла¹. Если умаляется природа Божества, если и добро, и зло имеют один источник, то Первопричины становятся относительными, а представления о добре и зле двоятся. Размываются критерии добра и зла: нет абсолютного добра, ибо нет его источника – Абсолюта, но и зло не является собственно злом, в конечном счете оно может оказаться и не злом, а какой-либо формой относительного добра. В результате у Бердяева наиболее радикальная во всей мировой истории форма социального зла – коммунизм – лишается **инфернальных характеристик**. Так на **запрос экзистенциального самооправдания** дается метафизически ложный ответ.

Когда же требуется объяснить невиданные злодеяния советского коммунизма, то здесь Бердяеву помогают **общинтеллигентские предрассудки** – суждение о России через иллюзию «русского Запада». И это четвертая причина заблуждений Бердяева отно-

¹ Надо сказать, что почти у всех философов, пытающихся решать проблему теодицеи, наличествует либо дуалистический (как у Бердяева), либо монистический уклон (подобно Шеллингу, у которого источник зла – в *безосновной основе Самого Божества*). Поэтому вопрос теодицеи и назван проклятым.

сительно проблемы «коммунизм и Россия». Сила **импрессионистического созерцания** нередко позволяет философу возвыситься над сословными и корпоративными предрассудками. Так, его книги «Судьба России» и «Русская идея» преисполнены глубоких суждений, хотя и здесь сохраняется налет предвзятости. Но есть книга, которая почти целиком определяется роковыми заблуждениями философа, – «Истоки и смысл русского коммунизма», написанная в 1933 году по-французски, многократно издаваемая на всех европейских языках и только лет через пятнадцать изданная по-русски. В ней продемонстрированы и слабости импрессионистического творческого подхода, и экзистенциальное самооправдание автора, и драматические следствия дуалистической метафизики, и пережитки интеллигентско-орденской психологии.

Проанализируем наиболее симптоматичные высказывания в книге, которая имела большое влияние на формирование западного общественного мнения, а отражено и отечественного либерального мнения о России и коммунизме.

«Доктрина о Москве, как Третьем Риме, стала идеологическим базисом образования Московского царства. Царство собиралось и оформлялось под символикой мессианской идеи. Искание Царства, истинного царства, характерно для русского народа на протяжении всей его истории. Принадлежность к русскому царству определялась исповеданием истинной, православной веры. Совершенно также и принадлежность к советской России, к русскому коммунистическому царству будет определяться исповеданием ортодоксально-коммунистической веры» (Н.А. Бердяев). Прежде всего вовсе не так однозначна сама религиозно-мессианская идея в Московском царстве. Концепция Москвы – Третьего Рима изначально – в авторстве старца Филофея – предписывала Москве духовную миссию хранительницы Православия. Иосифлянская идеология гипертрофировала в ней значение государственной власти, которая ставилась выше церковного авторитета. Этим духовная миссия Москвы как Третьего Рима вытеснялась миссией имперской. Затем усилившееся под иосифлянской опекой царство стремится к освобождению от религиозного влияния, что и было одной из основных причин церковного раскола XVII века. С этого времени идеология Москвы – Третьего Рима перестает быть официальной доктриной, сохраняясь только в старообрядчестве. Но необъяснимо, почему принадлежность к коммунизму будет определяться совершенно так же, как и принадлежность к русскому царству; что общего между православной верой и ортодоксально-коммунистической верой – самым яростным в истории богоборчеством. Очевидно, что всякая идеологическая вера единоприродна всякой идеологической вере, но на религиозную веру она похожа настолько же, насколько антихрист похож на Христа.

*«Произошло изумительное в судьбе русского народа. Вместо Третьего Рима в России удалось осуществить Третий Интернационал и **на Третий Интернационал перешли многие черты Третьего Рима**. Третий Интернационал есть также священное царство, и оно тоже основано на ортодоксальной вере. На Западе очень плохо понимают, что Третий Интернационал есть **не Интернационал, а русская национальная идея**. Это есть трансформация русского мессианизма. Западные коммунисты, примыкающие к Третьему Интернационалу... не понимают, что они присоединяются к русскому народу и осуществляют его мессианские призвания»* (Н.А. Бердяев). Приходится повторять очевидные факты: концепция Москвы – Третьего Рима – изначально говорила о религиозной миссии русского народа – хранителя христианской истины. Затем до Раскола XVII века она обосновывала легитимность московской царской власти. Но нигде и никогда русский мессианизм не формулировал того, что коммунисты всего мира понаделали во всем мире. Зато об этом целеполагании можно прочитать в первоисточниках – начиная от «Коммунистического манифеста» К. Маркса и Ф. Энгельса. Но благодаря Бердяеву многие на Западе уверены в химере: русский национализм породил мировую коммунистическую систему.

«Можно было бы сделать сравнение между Петром и Лениным, между переворотом петровским и переворотом большевистским. Та же грубость, насилие, навязанность сверху народу известных принципов, та же прерывность органического развития, отрицание традиций, тот же этатизм, гипертрофия государства, то же создание привилегированного бюрократического слоя, тот же централизм, то же желание резко и радикально изменить тип цивилизации» (Н.А. Бердяев). Конечно, дело не в том, что неповторимый русский Петр похож на неповторимого русского Ленина. Петр и Ленин схожи со всяким тираном, насильственно перетряхивающим органичную жизнь народа и государства. Они похожи на маньяка у власти в любое время в любой стране. Более того, и тот и другой выражали собой тип предельного западника – стремящегося перекроить Россию в соответствии с западническими утопиями. Тема «Иван Грозный – Петр I – Сталин – как традиционно русский тип» была распространенной в западной публицистике, Бердяев ее только усилил авторитетом русского философа. Вот что говорит прилежный ученик: *«Россия от Иоанна Грозного и Петра Великого вплоть до Ленина и Сталина идет своим неизменным путем. Я скажу более: Россия в организации советов нашла выражение своей истинной природы»* (Адольф Гитлер). Понятно, почему на Западе было выгодно **так** видеть Россию.

«Но большевистская революция путем страшных насиллий освободила народные силы, призвала их к исторической активности, в этом ее значение. Переворот же Петра, усилив русское государство, толкнув Россию на путь западного и мирового просвещения, усилил раскол между народом и верхним культурным и правящим слоем» (Н.А. Бердяев). Здесь отдельные истинные замечания перемешаны с заблуждениями. Об освобождении народных сил большевизмом – притом, что этот народ подвергся самому тотальному террору и истреблению во всей мировой истории – даже неудобно читать у автора такого масштаба. О западном и мировом просвещении известно, что Россия до Петра была открыта ему и плодотворно перенимала европейский технологический опыт, сохраняя собственную культурную самобытность. Петр же разрушил базовые традиции и ценности русского народа и насильственно насадил чуждую культуру. Далее и сам Бердяев по существу признает этот факт: *«Западное просвещение XVIII века в верхних слоях русского общества было чуждо русскому народу. Русское барство XVIII века поверхностно увлекалось вольтерианством в одной части, мистическим масонством в другой. Народ же продолжал жить старыми религиозными верованиями и смотрел на барина, как на чужую расу»*.

«В душе русского народа происходила борьба Востока и Запада, и борьба эта продолжалась в русской революции. Русский коммунизм есть коммунизм восточный. Влияние Запада в течение двух столетий не овладело русским народом. Мы увидим, что русская интеллигенция совсем не была западной по своему типу, сколько бы она не увлекалась западными теориями» (Н.А. Бердяев). Петр вполне насильственно повернул Россию к Западу, при этом русский народ в массе своей продолжал жить старыми религиозными верованиями и смотрел на барина, как на чужую расу, барство же – предшественник русской интеллигенции, как и положено чужой расе, вело вполне чужеродный образ жизни. За два столетия процессы отчуждения культурных слоев от отечественной культуры только углубились. Из утверждений Бердяева же следует, что интеллигенция, два века говорившая на европейских языках и мыслявшая по западным шаблонам, не может не быть западной, а коммунизм, который интеллигенция заимствовала на Западе, не может быть восточным. Но здесь элементарная логика отказывает, ибо познание не рационально, а экзистенциально: всякий человек понимает то, что хочет понимать, и не понимает того, чего не хочет.

«В интеллигенции были типические русские черты, и совершенно ошибочно то мнение, которое видело в интеллигенции денационализацию и потерю всякой связи

с русской почвой» (Н.А. Бердяев). Всякую связь, живя в России, действительно невозможно потерять, но, опять же, из предыдущих текстов Бердяева следует, что культурные сословия очень оторвались от русской почвы. Дальше Бердяев это же и признаёт, но теперь оказывается, что не интеллигентская это черта: «Для интеллигенции характерна беспочвенность, разрыв со всяким сословным бытом и традициями, но эта беспочвенность была характерно русской». Бердяев, конечно же, не называет слои, которые были бы так же беспочвенны, как интеллигенция, ибо их нет и быть не может в русской жизни, преисполненной традиций. Собственно, **идеология беспочвенности** и является основным отличием интеллигенции от всех других сословий: «Русская интеллигенция есть группа, движение и традиция, объединяемые идейностью своих задач и беспочвенностью своих идей» (Г.П. Федотов). Бердяев говорит о русской мысли XIX века как о беспочвенной и бунтующей, не объясняя, как же эта беспочвенная мысль могла породить на русской почве русский коммунизм.

«Русская мысль стремится к целостности... Это стало основным русским мотивом, вкорененным в глубинах русского характера. Русские коммунисты-атеисты утверждают целостность, тоталитарность не менее православных славянофилов. Психологически русская ортодоксальность и есть целостность, тоталитарность» (Н.А. Бердяев). Вот так – через запятую отождествляются целостность и тоталитарность, которые противоположны по смыслу. Целостность – это здоровое духовное единство органичного многообразия, Тоталитарность же – это болезненно маниакальное, агрессивное подчинение всего частному принципу. В свою очередь ортодоксальность может быть как здоровой и целостной, так и болезненно гипертрофированной, то есть тоталитарной. Религиозная ортодоксальность отстаивает универсальные бытийные ценности, поэтому это изначально органичное явление. Партийная ортодоксальность навязывает всему обществу партикулярный – частный интерес – это искаженное мировоззрение. Идеологическая же ортодоксальность – претензия искаженного, ложного мировоззрения на единственно верное учение – это уже **идеомания, патология сознания**. Действительно, целостность свойственна русскому национальному характеру, но тоталитарность интеллигентского сознания является не продолжением этого свойства, а отрицанием его: беспочвенная орденская психология оторвалась от целостного православного мирозерцания и сосредоточилась на крайне ограниченном наборе идеологических догм – интеллигентском «символе веры». Напомним, что вообще пороки являются не продолжением достоинств, а отрицанием их, так же как зло является не продолжением добра, а отрицанием его.

«Анархизм столь же характерное порождение русского духа, как и нигилизм, как и народничество... Элемент анархический очень силен и в русской мысли XIX века. Государство это были «они», чужие, «мы» же жили в ином плане, чуждом всякому государству. Если русским свойственна была мысль о священном помазании власти, то им же свойственна была мысль, что всякая власть есть зло и грех» (Н.А. Бердяев). Здесь качества, свойственные только одному сословию, приписываются всему народу. Непрерывная борьба с традиционной русской властью – это одна из характеристик беспочвенности интеллигенции, ее отрыва от русского духа. Конечно, не в каждой русской душе ежедневно боролись эти противоречия, но большинству народа – органичным сословиям – действительно свойственна мысль о священном помазании власти, в то время как революционное меньшинство действительно относилось к власти как к исконному злу. Если судить об анархизме русского народа по бунтам Разина и Пугачева, то можно с уверенностью сказать, что в цивилизованной Европе восстаний, гражданских и междоусобных войн – то есть анархии – было несравненно больше.

«Толстой и Достоевский глашатаи универсальной революции духа. Их ужаснула бы русская коммунистическая революция своим отрицанием духа, но и они были ее

предшественниками» (Н.А. Бердяев). В предвзятой теме Бердяев допускает удивительное смешение понятий. Как прекрасно сказано: *революция духа*, – только к Толстому это имеет отдаленное отношение. Если революция отрицает дух, то есть отрицает духовную революцию, то это, строго говоря, духовная контрреволюция. Вот этой-то **духовной контрреволюции**, или коммунистической революции, Толстой действительно был (по авторитетному свидетельству Ленина) зеркалом, ибо гениальный романист много поспособствовал пророчеством «новой религии» – *толстовства* (гордыни антихристианства) и своей аффектированной публицистикой замутнению национального сознания и приближению духовной катастрофы. «Тогда в русских головах, начиная с тех же Толстого и Соловьева, прыгали большие зайцы» (митр. Сурожский Антоний). Достоевский же, напротив, всем своим творчеством обличал революционные идеологии, заимствованные из Европы беспочвенной интеллигенцией. Строго говоря, оба великих писателя были *предшественниками* прямо противоположных духов.

Бердяев уверяет, что большевистский «*ортодоксальный*» марксизм, который в действительности был **по-русски трансформированным** марксизмом, воспринял, прежде всего, не детерминистическую, эволюционную, научную сторону марксизма, а его мессианскую, мифологическую, религиозную сторону, допускающую экзальтацию революционной воли, выдвигающую на первый план революционную борьбу пролетариата, руководимую организованным меньшинством, вдохновленным сознательной пролетарской идеей... Коммунистическая революция в России совершалась во имя тоталитарного марксизма, марксизма, как религии пролетариата, но в противоположность всему, что Маркс говорил о развитии человеческих обществ... И это оказалось **согласным с русскими традициями и инстинктами народа**. В мифе о пролетариате по-новому **восстановлен миф о русском народе**. Произошло как бы **отождествление русского народа с пролетариатом, русского мессианизма с пролетарским мессианизмом**. Поднялась рабоче-крестьянская, советская Россия. В ней народ-крестьянство соединился с народом-пролетариатом вопреки всему тому, что говорил Маркс, который считал крестьянство мелкобуржуазным реакционным классом... Большевизм гораздо более традиционен, чем это принято думать, он согласен со своеобразием русского исторического процесса. Произошла русификация и ориентализация марксизма».

Ленинизм-большевизм заимствовал в марксизме его сущность, то, чем марксизм отличается от всех других идеологий и что предельно ясно выражено в «Коммунистическом манифесте», – **экзальтацию революционной воли** – установление тотальной идеологической власти и тотальную переделку общества и человека по идеологическому образцу. Конечно же, при реализации **революционной мании** в разных странах революционеры используют национальную специфику и любой годящийся подручный материал – это дело не принципиальное. Марксистская «ортодоксальность» русских большевиков только в том, что они использовали все возможности в России, в том числе и ее крестьянскую специфику («слабое звено в цепи» – Ленин) для захвата власти. Китайский Мао тоже ортодоксальный марксист, хотя он для захвата власти эксплуатировал не пролетариат, а национально-освободительную борьбу.

Поэтому коммунистические режимы во всех странах были национально *трансформированы*, но вместе с тем схожи своей марксистской природой, а не *русским мессианизмом*. Во всех странах коммунисты опирались на маргинализованные слои населения для репрессий против большинства и уничтожения всех традиционных форм жизни. И в большевистской демагогии, и в кровавой практике большевизма не было ничего близкого к *согласию с русскими традициями и инстинктами народа*. Что же касается *отождествления русского мессианизма с пролетарским мессианизмом*, то это из разряда отождествления добра и зла: отождествить русскую религиозную идею и даже русскую имперскую

идею с яростным богоборчеством и людоедским пафосом большевизма можно, только смешивая все критерии истины и моральные принципы. Никуда *рабоче-крестьянская Россия* не поднялась, а была полностью дезорганизована крахом государственности и традиционного жизненного уклада, что было инициировано правящей элитой страны. Затем рабоче-крестьянская масса последовательно уничтожалась при красном терроре, гражданской войне, коллективизации... Десятки миллионов людей были истреблены только потому, что «русский» марксизм оказался совершенно чужд большинству русского народа.

«Большевизм оказался в России **наименее утопическим и наиболее реалистическим**, наиболее соответствующим всей ситуации, как она сложилась в России в 1917 году, и **наиболее верным некоторым исконным русским традициям**, и русским исканиям универсальной социальной правды, понятой максималистически, и русским методам управления и властвования насилием. Это определено всем ходом русской истории, но также и слабостью у нас творческих духовных сил. Коммунизм оказался неотвратимой судьбой России, внутренним моментом в судьбе русского народа» (Н.А. Бердяев). Если в момент общенационального бедствия идеологические интернациональные силы сумели проявить качества спянной банды и при мощной финансовой поддержке из-за рубежа насильственно захватили власть, – то это говорит не о *неотвратимости*, а о роковых случайностях. Конечно, случившееся во многом предопределено сложившейся в России ситуацией, но тем не менее могло случиться и иначе. Конечно же, марксизм-большевизм – наиболее утопическая идеология. К сожалению, вся история XX века доказывает, что утопии вполне осуществимы, но это никак не прибавляет им реалистичности. Человек, скажем, собирался построить дом, изучил дело и приготовил материалы, но – роковая случайность либо нелепая закономерность – ему упал на голову кирпич. И теперь он в доме умалишенных строит карточные домики. Но значит ли это, что первоначальный его замысел был более утопичным, чем нынешнее занятие. Воплощение социальной утопии всегда было результатом помутнения человеческого разума и всегда требовало невероятных разрушений и бесчисленных человеческих жертв. Большевизм соответствовал не всей ситуации в России, а только ее нездоровой стороне. Он усиливал и распространял это болезненное состояние, которое после захвата власти насаждается методами государственного насилия. Если бы большевизм был *наиболее реалистическим, наиболее соответствующим всей ситуации в России*, ему не пришлось бы устанавливать власть террором и уничтожать десятки миллионов явно не соответствовавших ему жизнью. Так называемые же *исконно русские традиции и русские методы управления и властвования насилием* почему-то неизменно проявлялись **везде**, где марксисты приходили к власти: и в Азии, и в Америке, и в Африке. Тут надо либо допустить, что весь мир населен русскими, либо признать, что коммунизм – это форма мирового зла.

Но Бердяев и дальше усугубляет ложность своих тезисов. «Только в России могла произойти коммунистическая революция. Русский коммунизм должен представляться людям Запада коммунизмом азиатским. И вряд ли такого рода коммунистическая революция возможна в странах Западной Европы, там, конечно, все будет по-иному. Самый **интернационализм** русской коммунистической революции – чисто русский, национальный» (Н.А. Бердяев). В Европе и было по-иному: в ответ на российский большевизм Европа мирным путем, без всякого навязывания извне породила родственную идеологию – фашизм с еврейским холокостом и еще большим истреблением славян.

О философских истоках бердяевской апологии марксизма писал Борис Парамонов: «Существует определенный “бердяевский соблазн”... Бердяев порой взвинчивал вопросы на такую высоту, окутывал их таким философским туманом, что уже становились неразличимы Бог и дьявол... То, что Бердяев наделил марксизм бессознательной религиозностью, характеризует не марксизм, а самого Бердяева. Он писал, что опасный

уклон русского сознания – подмена апокалиптики нигилизмом. В вопросе о марксизме и социализме сознание самого Бердяева совершало такую подмену».

Двусмысленность концептуальная сопровождается явной двусмысленностью в характеристиках большевистских вождей: *«Ленин был типически русский человек. В его характерном, выразительном лице было что-то русско-монгольское. В характере Ленина были типически русские черты и не специально интеллигенции, а русского народа: простота, цельность, грубоватость, нелюбовь к прикрасам и риторике, практичность мысли, склонность к нигилистическому цинизму на моральной основе... В нем черты русского интеллигента-сектанта сочетались с чертами русских людей, собиравших и строивших русское государство. Он соединял в себе черты Чернышевского, Нечаева, Ткачева, Желябова с чертами великих князей московских, Петра Великого и русских государственных деятелей деспотического типа... В 1918 году, когда России грозил хаос и анархия, в речах своих Ленин делает нечеловеческие усилия дисциплинировать русский народ и самих коммунистов. Он призывает к элементарным вещам, к труду, к дисциплине, к ответственности, к знанию и к учению, к положительному строительству, а не к одному разрушению, он громит революционное фразерство, обличает анархические наклонности, он совершает настоящее заклинание над бездной. И он остановил хаотический распад России, остановил деспотическим, тираническим путем. В этом есть черта сходства с Петром... В своей личной жизни Ленин, как и Победоносцев, не был злой человек, в нем было не мало добродушия, было человеческое отношение к своим ближним. И Ленин любил детей, любил зверей. Он не был инквизитором»* (Н.А. Бердяев). Конечно же, не был, ибо инквизиторы – агнцы по сравнению с кровавой фигурой большевистского вождя. Призывал к элементарным вещам Ленин в то время, когда организовывал невиданный в мировой истории красный террор, систему концентрационных лагерей, лично писал на множестве записок резолюции: расстрелять. Фантастические панегирики ленинским *человечности и добродушию* нужны Бердяеву для того, чтобы очередной раз доказать, что коммунизм сам по себе не бесчеловечное явление. Ибо его осуществляют люди, любящие детей и зверей. Хотя небызвестно, что детишек и зверят любили многие злодеи, никак не ценившие человеческую жизнь, – жестокость нередко сентиментальна. А фантазии на счет типически русско-монгольской природы планетарного злодея нужны для доказательства все той же русскости коммунизма.

«Ленин допускал все средства для борьбы, для достижения целей революции. Добро было для него все, что служит революции, зло – все, что ей мешает. Революционность Ленина имела моральный источник, он не мог вынести несправедливости, угнетения, эксплуатации. Но, став одержимым максималистической революционной идеей, он, в конце концов, потерял непосредственное различие между добром и злом, потерял непосредственное отношение к живым людям, допуская обман, ложь, насилие, жестокость. Ленин не был дурным человеком, и в нем было много хорошего. Он был бескорыстный человек, абсолютно преданный идее, он даже не был особенно честолюбивым и властолюбивым человеком, он мало думал о себе. Но исключительная одержимость одной идеей привела к страшному сужению сознания и к нравственному перерождению, к допущению совершенно безнравственных средств в борьбе. Ленин был человеком судьбы, роковой человек, в этом его сила» (Н.А. Бердяев). Все-таки – либо допускал все средства для борьбы, либо не был дурным человеком. Насчет того, что великодушный Ленин не мог вынести несправедливости, угнетения, эксплуатации, отчего и затеял революцию, – это какие-то сказки для младенцев. Этот бескорыстный человек, конечно, не был особенно честолюбивым и властолюбивым, ибо с начала своей деятельности был маньяком честолюбия и властолюбия: вся его биография и состоит из бесконечной борьбы за власть в партии, затем самой партии за власть, борьбы, в которой не было жалости ни к

близким, ни к друзьям. Все эти характеристики не имеют никакого отношения к реальности, но на что не пойдешь, чтобы доказать человечность своей юношеской привязанности.

*«Как это не парадоксально звучит, но **большевизм есть третье явление русской великодержавности**, русского империализма, – первым явлением было московское царство, вторым явлением петровская империя. Большевизм – за сильное, централизованное государство. Произошло соединение воли к социальной правде с волей к государственному могуществу, и вторая воля оказалась сильнее. Большевизм вошел в русскую жизнь, как в высшей степени милитаризованная сила. Но старое русское государство всегда было милитаризованным... Они создали полицейское государство, по способам управления очень похожее на старое русское государство... В Московском царстве и в империи народ держался единством религиозных верований. Новая единая вера для народных масс должна быть выражена в элементарных символах. По-русски трансформированный марксизм оказался для этого вполне пригодным»* (Н.А. Бердяев). Но если действительно марксизм оказался вполне пригодным, то для чего во имя его десятилетиями приходилось истреблять лучшую часть народа – не только в элите, но и крестьянство?! Такого геноцида собственного населения не было нигде и никогда в мире, даже в фашистской Германии. Только потому, что новая единая вера коммунистов была изначально совершенно враждебна русскому народу, а фашизм не был непосредственно направлен на уничтожение немецкого народа. Что коммунизм – это *третье явление русской великодержавности, русского империализма*, доказывается **по логике отдаленной аналогии** (то есть без всякой логики): планета Марс, как и Земля, круглая – значит, и на Марсе есть жизнь. Опять же нигде и никогда большевики-ленинцы не были замечены в проявлении воли к социальной правде, если за таковую не принимать беспардонную их ложь и демагогию во имя победы революции – то есть во имя собственной власти. С легкой руки Бердяева миф о милитаризованности старого русского государства стал расхожим на Западе, которому надо было самооправдываться перед железным фактом истории: в течение сотен лет европейские страны непрерывно совершали нашествия на Россию, в то время как «милитаризованная» Россия по своей инициативе не нападала на западноевропейские страны. Большевистское государство похоже на русское государство не больше, чем паразит на хозяина; хотя извне как бы и прежнее огромное тело, формы которого не меняет маленький, глубоко всосавшийся ядовитый паразит, но он уже протравил весь организм и верховодит его функциями. А западные «доброжелатели» судят не болезнь, а больного.

«Революция освободила раньше скованные рабоче-крестьянские силы для исторического делания. В русском народе обнаружилась огромная витальная сила, которой раньше не давали возможности обнаружиться» (Н.А. Бердяев). Это – о кровавых стройках коммунизма – лагерях, в которые были согнаны и превращены в рабов десятки миллионов людей. Иногда зло бывает настолько откровенно чудовищным, что не хватает сил сполна осознать этот жуткий факт. Еще труднее принять свою долю ответственности за него. Услужливое сознание и подсказывает формулы, которые объясняют, что все не так страшно, как кажется, ибо это не беснование в чистом виде, а историческое делание, за которое мы – сторонние наблюдатели – не ответственны. Кстати, чья витальная сила освоила самые грандиозные в мире пространства за исторически короткий срок, если русской силе раньше не давали возможности обнаружиться?

«Только диктатура могла остановить процесс окончательного разложения и торжества хаоса и анархии. Нужно было взбунтовавшимся массам дать лозунги, во имя которых эти массы согласились бы организовать и дисциплинировать, нужны были заражающие символы. В этот момент большевизм, давно подготовленный Лениным, оказался единственной силой, которая с одной стороны могла докончить разложение старого и с другой стороны организовать новое. Только большевизм оказался

способным овладеть положением, только он соответствовал массовым инстинктам и реальным отношениям, и он демагогически воспользовался всем» (Н.А. Бердяев). Что только диктатура могла остановить торжество хаоса – это очевидно. Но проблема в том, какая диктатура – национальная или антинациональная. Можно представить вполне возможную победу Корнилова, затем Колчака или Деникина – подобный опыт реакции на коммунизм известен в нашем веке: Франко в Испании, *черные полковники* в Греции, Пиночет в Чили. При этом массам были даны лозунги и заражающие символы, они были бы организованы и дисциплинированы. Но при этом было бы на порядок меньше истребления населения и разрушений. И какие хаос и анархия могут быть хуже тех, которые возникли в результате развязанной большевиками кровавой (пятнадцать миллионов жертв) Гражданской войны?! То есть большевики не были единственным и потому неизбежным вариантом. Но если это было бы и так, то говорило бы только о величайшей трагедии страны, которая в годину лютых испытаний оказалась завоеванной самыми свирепыми в мировой истории сатанинскими силами. И что это за заявление о революционной *необходимости докончить разложение старого* – в устах христианского философа-персоналиста? Все-таки либо большевизм *соответствовал массовым инстинктам и реальным отношениям*, и тогда массы сами за ним устремились; либо он всего лишь *демагогически воспользовался всем*, то есть невиданно лгал всем и вся, – но именно потому, что интересы большевиков никак не соответствовали ни интересам масс, ни реальным отношениям, – здесь одно явно исключает другое.

«Большевизм воспользовался всем для своего торжества... Он воспользовался свойствами русской души, во всем противоположной секуляризованному буржуазному обществу, ее религиозностью, ее догматизмом и максимализмом, ее исканием социальной правды и царства Божьего на земле, ее способностью к жертвам и к терпеливому несению страданий, но также и проявлениям грубости и жестокости, воспользовался русским мессианизмом, всегда остающимся, хотя бы в бессознательной форме, русской верой в особые пути России» (Н.А. Бердяев). Конечно же, большевики воспользовались всеми расколами в душе России, всеми болезнями, пороками в обществе, всеми слабостями народа, – в этом их **паразитическая миссия**. Но больше всего они воспользовались тактикой глобальной лжи и тотального террора, утопив в крови десятки миллионов людей (в гражданской бойне, в искусственном голоде в Поволжье и на Украине, в коллективизации, в лагерных стройках), выжигая всякие оттенки русской души с ее религиозностью, догматизмом, максимализмом, мессианизмом и прочее.

*«Произошло удивительное превращение. **Марксизм**, столь не русского происхождения и не русского характера, **приобретает русский стиль**, стиль восточный, почти приближающийся к славянофильству... И русский коммунизм вновь провозглашает старую идею славянофилов и Достоевского. Из Москвы, из Кремля исходит свет, который должен просветить буржуазную тьму Запада»* (Н.А. Бердяев). Напомним, что это было написано не после Великой Отечественной войны, когда для таких утверждений можно было найти хоть какие-то основания, а в 1933 году, когда ломается хребет русского народа – истребляется крестьянство, а также разворачиваются самые кровавые в истории гонения на верующих. Аналогия же со славянофилами и Достоевским – чистое измышление, ибо ни о чем близком к **такому свету из Москвы** они не помышляли.

Не удивительно, что европейский марксизм в России приобрел некоторые русские черты, так же как в Китае – китайские. **Идеократия** всегда паразитирует на чертах характера и ценностях захваченного народа, всегда использует и направляет в свою пользу его энергию. Но закономерности внедрения **идеологической мании**, ее разворачивания, подчинения сознания масс, организации и захвата ее носителями государственной власти, – все эти закономерности оказываются одинаковыми, где бы это ни происходило.

Меняются беснующиеся массы и вожди-маньяки – русские ли, китайские, немецкие или камбоджийские, но формы и закономерности **идеологического психоза** и утверждения **идеократии** – идентичны.

«Коммунизм создает деспотическое и бюрократическое государство, призванное господствовать над всей жизнью народа, не только над телом, но и над душой народа, в согласии с традициями Иоанна Грозного и царской власти... В своих грандиозных, всегда планетарных планах, коммунизм воспользовался русской склонностью к прожектерству и фантазерству, которые раньше не могли себя реализовать, теперь же получили возможность практического применения» (Н.А. Бердяев). В царской власти (даже и у Грозного) можно обнаружить призвание господствовать не только над телом, но и над душой народа только при необузданной (и безответственной) исторической фантазии. Можно было бы продолжить: коммунизм воспользовался и китайской, и вьетнамской, и камбоджийской, и албанской склонностью к прожектерству, фантазерству... – чтобы понять абсурдность этих утверждений. И, конечно, только из европейского далека и только через очень розовые очки могло показаться, что грандиозные фантазмагорические проекты типа Беломорканала, а также милитаристические стройки возводятся силою фантазерства русского народа.

«Тираничность и жестокость советской власти не имеет обязательной связи с социально-экономической системой коммунизма. Можно мыслить коммунизм в экономической жизни соединимый с человечностью и свободой» (Н.А. Бердяев). Понятно, что тираничность и жестокость – от русского народа, а от с юности притягательного коммунизма – только человечность и свобода. Этим утверждениям противоречит тот железный факт, что феномена свободного и человеческого коммунизма нигде и никогда не было в истории, а были на всех материках – людоедские. Хотя, впрочем, коммунисты-палачи себя называли самыми свободными и человеколюбивыми в мире.

«На энтузиазм коммунистической молодежи к социалистическому строительству пошла религиозная энергия русского народа... Философские споры в советской России есть обсуждение вопросов не столько с точки зрения истины и лжи, сколько с точки зрения ортодоксии и ереси, т.е. являются скорее теологическими, чем философскими спорами» (Н.А. Бердяев). Если так, то придется признать, что марксистско-коммунистический энтузиазм молодежи многих стран мира основан на религиозной энергии русского народа, – ибо таковой «энтузиазм» очевидно однотипен на всех континентах. Вообще о религиозной энергии здесь уместно говорить только в том смысле, что коммунизм – это не новая религия, и даже не лжерелигия, а антирелигия, которая паразитирует на религиозных чувствах и формах, использует их для обмана, извращает их смысл до противоположности.

«Воинствующий духоборческий материализм коммунизма есть явление духа, а не материи, есть ложная направленность духа. Коммунистическая экономика сама по себе может быть нейтральна. Это коммунистическая религия, а не экономика, враждебна христианству, духу, свободе. Правда и ложь так перемешаны в коммунизме именно потому, что коммунизм есть не только социальный феномен, но и феномен духовный» (Н.А. Бердяев). К сожалению, правда и ложь перемешаны более у автора. *Воинствующий духоборческий материализм* на простом языке означает самое воинствующее во всей мировой истории богоборчество. Сам философ неоднократно говорил, что борьба с Богом неизбежно заканчивается борьбой с человеком, а уничтожение божественного ведет к унижению человеческого. *Ложная направленность духа* по природе вещей не может создать нейтральную экономику. Коммунизм однозначно и тотально лжив, является системой тотального порабощения человека, поэтому коммунизм отменяет всякие свободы, в том числе и свободу хозяйственной жизни.

Итак, все рассуждения Николая Бердяева о России и коммунизме направлены на доказательство, по сути, двух тезисов. 1. Марксистский коммунизм сам по себе не явля-

ется тотальным злом. 2. Советский коммунизм имеет к марксизму отдаленное отношение, а все его недостатки и даже злодеяния (очень преувеличенные) имеют источником русскую историю и русскую традицию: Иван IV – Петр I – Сталин. История и природа всех коммунистических режимов явно опровергают эти тезисы. Вместе с тем, в мире существуют очень влиятельные силы, которым явно на руку обеление марксизма-коммунизма и очернение России. Поэтому книга «Истоки и смысл русского коммунизма» стала наиболее известным на Западе произведением Бердяева. Более того, книга оказалась настольной для многих поколений влиятельных западных советологов, политологов, историков, политиков.

После 1917 года эмиграция из России распределилась в основном по следующим потокам. Белоэмигранты, воевавшие с большевиками и потерявшие все, кроме жизни, по большей части растворились в странах Западной Европы, в основном во Франции, Германии, Греции, где вели труднейшую борьбу за существование. Многие из аристократии и монархических кругов осели в Южной Америке, где до сего дня теплится русская монархическая идея. В США же переехали многие представители либеральной интеллигенции и деятели проигравших большевикам партий: социалистов, кадетов, октябристов. Русским интеллектуалам нужно было оправдать свое поражение в России, и, как это всегда бывает, оправдание свелось к самооправданию: виноваты не мы – марксисты или бывшие марксисты (как большинство из кадетов), а русские большевики, которые извратили европейский марксизм и насаждают русскую азиатскую деспотию. Многие из русских либералов и социалистов стали публицистами или профессорами американских университетов, где и делились своим историческим опытом. Несколько в меньших масштабах, но это имеет место и в других странах Запада. Конечно же, эти идеи пали на благодатную почву, так как западное общественное мнение всегда радо новым аргументам для доказательства извечного российского варварства, империализма, тоталитаризма и прочее. Ибо Западу надо было оправдывать себя за вековую агрессию против России и потоки лжи о русском народе. Тут-то и оказались кстати авторитетные «свидетели». Большая совесть русских и западных либералов и социалистов нашла общий рецепт успокоения. Так зачалась мощная традиция, сочетающая **руссофобию с коммунизмофилией**. Книга Бердяева очень поспособствовала росту ее влияния. Русский философ своим авторитетом легализовал ряд злонамеренных мифов о России. Современные руссофобы Пайпс и Бжезинский считают себя учениками Бердяева.

Николай Бердяев писал книгу в 1933 году, когда коммунизм еще не захватил полмира. Но он переиздавал ее в течение пятнадцати лет, когда Третий коммунистический интернационал насаждал по всему свету нивелирующий все народы марксизм и невиданные репрессии сталинизма. Более того, он отстаивал свои тезисы и в поздней книге «Русская идея», когда миру уже были известны невиданные злодеяния сталинизма. *«Коммунистическая революция, которая и была настоящей революцией, была мессианизмом универсальным, она хотела принести всему миру благо и освобождение от угнетения. Правда, она создала самое большое угнетение и уничтожила всякую свободу, но делала это, искренно думая, что это – временное средство, необходимое для осуществления высшей цели»* (Н.А. Бердяев). Таковую «искренность» невозможно представить у Ленина, Сталина, Троцкого и всех людоедов от коммунизма, да и кто же из злодеев не оправдывал свои преступления *высшими благими целями*. В каких реалиях Бердяев обнаружил хотение коммунистической революции принести всему миру благо и освобождение от угнетения?! В высказываниях по другим вопросам Бердяев упорно настаивал на своих заблуждениях: *«Произошла острая национализация Советской России и возвращение ко многим традициям русского прошлого... Коммунизм есть русское явление, несмотря на марксистскую идеологию... В высшую стадию, которая наступит после коммунизма,*

должна войти и правда коммунизма, но освобожденная от лжи. Русская революция пробудила и расковала огромные силы русского народа. В этом ее главный смысл. Советская конституция 1936 г. создала самое лучшее в мире законодательство о собственности. Личная собственность признается, но в форме, не допускающей эксплуатации». Конечно, правда была и в Советской России, но только вопреки коммунизму. Можно ли называть расковыванием сил народа ситуацию, когда десятки миллионов истреблены, а миллионы превращены в лагерных рабов на стройках коммунизма? О самой лучшей в мире советской конституции – это будто цитата из сталинской пропаганды. Но вопреки исторической очевидности и до сего дня многие несостоятельные рассуждения Бердяева остаются всё такими же авторитетными среди «либералов».

Все заблуждения не умаляют достоинств творчества Николая Бердяева, ибо одно, к сожалению или к счастью, не отменяет другого. Но в восприятии читателей – нередко отменяет. Если Бердяев признается крупнейшим философским авторитетом, то этот авторитет как бы застраховывает его от заблуждений, иногда вполне тривиальных. Но если для кого-то его суждения о России представляются очевидно ложными, то все его творчество объявляется белибердяевщиной (А.И. Солженицын). Важно **различать духов лжи и стяжать Духа истины** и в данном случае.



Nikolai Berdyaev: Philosophy, Prophecy, Eschatology

Writing *about* the philosophy of Nikolai Berdyaev is something of a betrayal. Indeed, his distrust of academic philosophy – a thinking, a critique *about* philosophy but actually not philosophy in deed – condemns me as his betrayer, or worse: condemns me as one who betrays Sophia, philosophy in its true being. This is not to say there are no inconsistencies in his philosophy. Every philosophy bears the weight of its own improbability. Berdyaev knew this and openly admitted it. As he writes in *Slavery and Freedom* (1939), “The inconsistencies and contradictions which are to be found in my thought are expressions of spiritual conflict, of contradictions which lie at the very heart of existence itself, and are not to be disguised by a façade of logical unity.”¹ Any attempt to characterize Berdyaev’s thought, protean and creative as it is, will by necessity be plagued by contingency. Nevertheless, I would like in this essay to at the very least inaugurate a contemplation of the role of prophecy in Berdyaev’s thought. For the philosophy of Berdyaev perhaps more than that of any other modern philosopher – even Solovyov and Shestov – dwells in the future and the realm of the eschaton. In this, his philosophical project is thoroughly and unapologetically, even defiantly, Christian.

For Berdyaev, philosophy is many things, but it is in no way an academic exercise performed for one’s peers. The idea of conformity to the opinions of even a highly cultured group repelled him, as it always compromises the essential freedom of the philosopher who sells his birthright for a plate of lentils by appealing to the crowd, however sophisticated its opinions. Berdyaev holds that philosophy is primarily a creative act, and as such it must resist the temptation of acceptance promised by professional approval. As he writes,

The highly cultured man of a certain style usually expresses imitative opinions upon every subject: they are average opinions, they belong to a group, though it may well be that this imitativeness belongs to a cultured élite and to a highly select group [...] Genius has never been completely able to find a place for itself in culture, and culture has always striven to turn genius from a wild animal into a domestic animal.²

The philosopher, as wild animal, has no proper place in the domesticated world of the academy.

Because of the wild and creative vocation of the philosopher, Berdyaev begins *The Meaning of the Creative Act* (1916) with a chapter entitled “Philosophy as a Creative Act.” Annoyed by the tendency for some philosophers and philosophical schools to treat philosophy as a science, Berdyaev reclaims the rightful province of this art:

Philosophy is an art rather than a science. Philosophy is a special art, differing in principle from poetry, music, or painting – it is the art of knowing. Philosophy is art because it is creation. Philosophy is art because it predicates a calling and a

¹ Nikolai Berdyaev, *Slavery and Freedom*, trans. R.M. French (New York: Charles Scribner’s Sons, 1944), 8.

² Nikolai Berdyaev, *Slavery and Freedom*, 123.

special gift from above, because the personality of its creator is impressed upon it, no less than on music or poetry.... Philosophy is the art of knowing in freedom by creating ideas which resist the given world and necessity and penetrate into the ultimate essence of the world. We cannot make art dependent upon science, creativeness upon adaptation, freedom upon necessity.¹

As an art, then, philosophy like all arts is characterized by acts of intuition, “the *sine qua non* of philosophy” (*Solitude and Society*, 1934).²

As intuitive act, philosophy for Berdyaev is simultaneously a revelatory act. Because it is a revelatory act, philosophy, as in the Scholastic tradition and its modern iterations in Idealism and Positivism, need not be restricted in its freedom by a claustrophobic obedience to rationality. Revelation transforms philosophy.³ Nevertheless, the philosopher cannot simply surrender to atavistic acceptance of religious claims – for then he would no longer be a philosopher: “The philosopher’s tragedy has its origin in the attempt to restrict his pursuit of knowledge by the invocation of Divine Grace or by the appeal to the universal character of natural necessity.”⁴ In his occupation of a metaxu between religion and science, the philosopher finds himself in conflict with both, yet participates in the milieux they explore.

Nevertheless, for Berdyaev, philosophy is at its core a religious striving, a striving with ontology, a struggle with God, despite atheistic, materialist, or rationalistic claims to the contrary: “It is quite useless for philosophy to disguise its true nature,” he writes in *Freedom and the Spirit* (1927), “for it is always positively or negatively religious.”⁵ Like Pierre Hadot, for Berdyaev philosophy is a spiritual exercise; but, even more does he emphasize its reality as spiritual activity: “In the creative, knowing act of philosophy there is an upsurge towards another being, another world, daring to approach the ultimate mystery.”⁶ Furthermore, intellection is itself (or should be) a creative act in search of Being, though not “simply the illumination of Being, it is the light itself in the innermost depths of Being. In fact, knowledge is immanent in Being, rather than Being in knowledge.”⁷ One aspect of this Being occurs in the disclosure of Sophia.

Influenced by Vladimir Solovyov and in conversation with Sergei Bulgakov and Pavel Florensky (among others), Berdyaev’s sophiology nevertheless distances itself from this stream of Russian sophiology, which he saw as somewhat contaminated by Platonism and a conscious (or unconscious) compulsion to make sophiology congruent with patristics and theological dogma – and therefore uncreative and unimaginative.⁸ Berdyaev’s sophiology, though in many ways sympathetic to that of his compatriots, is rooted in Boehme and in theosophy, a domain in which he finds greater freedom than that to which Solovyov, Bulgakov, and Florensky confined themselves.

As a pursuit of truth and love of wisdom, philosophy is inherently sophianic for Berdyaev. The philosophic act itself indicates both a sophianic movement in the soul and points to a sophianic telos. “Sophia moves all true philosophy. At the summit of philosophic consciousness,

¹ Nikolai Berdyaev, *The Meaning of the Creative Act*, trans. Donald A. Lowrie (New York: Collier Books, 1962), 30.

² Nikolai Berdyaev, *Solitude and Society*, trans. George Reavey (London: Geoffrey Bles/The Centenary Press, 1947), 13.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, 14–15.

⁵ Nikolai Berdyaev, *Freedom and the Spirit*, trans. Oliver Fielding Clarke (London: Geoffrey Bles/The Centenary Press, 1935), 3.

⁶ *The Meaning of the Creative Act*, 42.

⁷ *Solitude and Society*, 43.

⁸ Nikolai Berdyaev, *The Russian Idea*, trans. R. French (1947; repr., Hudson, NY: Lindisfarne Press, 1992), 189 and 252–55. See also Mikhail Sergeev, “Sophiological Themes in the Philosophy of Nicholas Berdyaev,” *Transactions of the Association of Russian-American Scholars in the U.S.A.* 29 (1998): 59–72.

Sophia enters man.”¹ The sophianic, furthermore, approaches from the future and what Berdyaev anticipates as “the new middle ages.” As he writes in *The End of Our Time* (1924), “It is the *eternal feminine* that has so great a future in the coming history.”² Sophia is also fundamental to Berdyaev’s understanding of *transfiguration* – of society, of culture, of religion, of man, and of the earth itself – so important a theme for his philosophy: “The transfiguration of the earth is possible only through the sophianic aspect. The total denial of any sophiology leads to a deadened dualistic theism, and ultimately to deism.”³ The prophetic strain that plays so profound a part in Berdyaev’s thought is unimaginable apart from his sophiology.

That prophecy as participation in the eschaton forms an integral part of Berdyaev’s thought is to state the obvious. The titles of many of his books – *The Fate of Russia* (1918), *The End of Our Time [a.k.a. The New Middle Ages]* (1924), *The Destiny of Man* (1931), *The Fate of Man in the Modern World* (1934), *The Beginning and the End* (1947) – make this abundantly clear. As Matthew Spinka has observed, Berdyaev “is perhaps unique in his emphasis upon the creative, dynamic interpretation of eschatology.”⁴ That may be, indeed, a bit of an understatement.

Connected to his ideas on creativeness, Berdyaev’s describes his attention to philosophy as revelation in terms of “active eschatology.” “Active eschatology,” he writes, “is the justification of the creative power in man.”⁵ This is so because, “The outpouring of the Spirit, which changes the world, is the activity of the spirit in man himself.”⁶ Berdyaev’s active eschatology, then, speaks to the regeneration of all things, or, to adopt explicitly religious terminology, their glorification. The idea of theosis, indeed, tinctures (to use Boehmian language) all of Berdyaev’s thought. This glorification approaching from the future, furthermore, resides in the Coming of Christ which moves toward the present just as history moves toward its arrival, the two converging almost in the way of a supercollider.⁷

But the coming of the eschaton announces itself through anxiety. And while Berdyaev is assured of the final victory of Christ, he not as confident in man’s willing participation in the transformations implicit in His arrival. Man, it appears, would prefer to hold onto the dead forms of the past, their shells and ghosts, than cooperate with Christ in the regeneration of all things. Certainly, something of Boehme’s notion that God’s love feels like terror to the sinful as it burns away the impurities of the soul haunts Berdyaev’s metaphysic here. “Man is entering a new cosmos,” he writes:

All the elements of our epoch were present in the past, but now they are generalized, universalized and revealed in their true aspect. In these days of the world’s agony we feel keenly that we are living in a fallen world, torn asunder by incurable contradictions....

The world is living in a period of agony which greatly resembles that of the end of antiquity. But the present situation is more hopeless, since at the close of antiquity Christianity entered the world as a new young force, while now Christianity, in its human age, is old and burdened with a long history in which Christians have often sinned and betrayed their ideal. And we shall see that the judgment upon history is also a judgment upon Christianity in history.⁸

¹ *The Meaning of the Creative Act*, 29.

² Nikolai Berdyaev, *The End of Our Time*, trans. Donald Attwater (London: Sheed & Ward, 1933), 118. Berdyaev’

³ N.A. Berdyaev, “Studies Concerning Jacob Boehme, Etude II: The Teaching about Sophia and the Androgyne; J. Boehme and the Russian Sophiological Current” (originally appeared in *Put’* 21 [April 1930]: 34–62), trans. S. Janos http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1930_351.html

⁴ Matthew Spinka, *Nicolas Berdyaev: Captive of Freedom* (Philadelphia: The Westminster Press, 1950), 196.

⁵ *Slavery and Freedom*, 265.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Freedom and the Spirit*, 304.

⁸ Nikolai Berdyaev, *The Fate of Man in the Modern World*, trans. Donald A. Lowrie (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1935), 21–22 and 23.

Christianity, that is, in its amnesia has forgotten how to make all things new.

But theosis is not the only thing that characterizes the future: there exists also what we might call a “passive eschatology,” and great danger accompanies it. The defining feature of this passive eschatology has everything to do with the ways in which technology and mechanization transfigure (or, more accurately, disfigure) man as their innovations and methods are blindly and uncritically welcomed and incorporated into human life. This movement thoroughly compromises the being of man: “We face the question, is that being to whom the future belongs to be called man, as previously, or something other?”¹ Given the subsequent colonization of the human person by genetic engineering, hormone treatments, and plastic surgery – just for starters – one would have to conclude that Berdyaev was more than prescient.

Berdyaev, like his contemporaries Martin Heidegger and Rudolf Steiner, warned about the rise of technology and its impact on human flourishing. Though he died in 1948, before the advent of television and well before the totalization of the technological and technocratic which has become the information revolution and the dominance of social media, his words are startlingly (and to some degree terrifyingly) poignant:

The greatest victories of man in the realms of science, as in that of the technical mastery over nature, have become the principal cause of man’s dehumanization. Man is no longer master of the machines which he has invented. Our contemporary mechanized civilization is fatal to man’s inner life, for it destroys his integrity, disfigures his emotional life, makes him the instrument of inhuman processes, and takes away from him all possibility of contemplation by a rapid increase in the tempo of life.²

Recent warnings from repentant social media entrepreneurs Chamath Palihapitiya and Sean Parker have done nothing but affirm Berdyaev’s observation, and the situation must now be far worse than he ever could have imagined. Such a dehumanized world, according to Berdyaev, “puts man under the sign of demonic possession and loss of balance.”³ As we have become all too aware, both capitalism and communism participate in this dehumanization, and no existent political structures offer an alternative. “The world threatens to become an organized and technicized chaos in which only the most terrible forms of idolatry and demon-worship can live.”⁴

For Berdyaev, though, the rise of the technological colonization of man did not simply happen by accident. Rather, it is the result of the breakdown of culture and the failure of Christianity to transfigure society. Influenced by Solovyov’s conviction that Western Christianity, while it created a culture, did not create a *Christian* culture, whereas Eastern Christianity failed to create a culture at all, though its society was Christian,⁵ Berdyaev lays the blame at the feet of a Christianity mired in its many sins and more invested in preservation of the past than concern about the future. His critique is scathing:

We are witnessing a judgement not on history alone, but upon Christian humanity.... The task of creating a more just and humane social order has fallen into the hands of anti-Christians, rather than Christians themselves. The divine has been torn apart from the human. This is the basis of all judgement in the moral sphere, now being passed upon Christianity.⁶

Christianity, furthermore, failed to save culture, because it failed to be Christian:

¹ Ibid., 25.

² *Towards a New Epoch*, 15.

³ *The Fate of Man in the Modern World*, 126.

⁴ Ibid., 127.

⁵ Vladimir Solovyov, *Lectures on Divine Humanity*, trans. Peter Zouboff [1948], rev. and ed. Boris Jakim (Hudson, NY: Lindisfarne Press, 1995), 170–73

⁶ *The Fate of Man in the Modern World*, 118 and 122.

In this visible world there is no external unity in the Church; its œcumenicity is not completely actualized. Not only the division of the Churches and the multiplicity of Christian confessions but the very fact that there are non-Christian religions in the world at all, and that there is, besides, an anti-Christian world, proves that the Church is still in a merely potential state and that its actualization is still incomplete.¹

In addition, Christianity, for Berdyaev, is too enamored of its own past, thereby neglecting its true vocation:

In historical Christianity the prophetic element inherent in it has become enfeebled and this is why it ceases to play an active and leading role in history. We no longer look to anything but the past and to past illumination. But it is the future which needs lighting up.²

And not only has the prophetic element become enfeebled, but, because it has, so has Christianity *tout court*:

Christianity in the course of its history has too often been submissive to brute facts; the leaders of the churches have too often adapted themselves to various political and social orders, and the judgement of the Church is only pronounced after the event. The result of this has been a loss of messianic consciousness and an exclusive turning towards the past.³

Even the accommodationist approach to Christianity's "engagement with the world" focused on the present proves sterile: "The adapting of Christianity to the social structure and to the forces which dominated it has disfigured Christianity in the course of history and naturally provoked resentment. The spiritual depths of Christianity are no longer to be seen."⁴ The picture he paints is a dire one rendered in a pallet of grey.

Faced with the realities of Christian history and culture and the impending demonic technicization of man, Berdyaev can only conclude that, "Either a new epoch in Christianity is in store for us and a Christian renaissance will take place, or Christianity is doomed to perish," though he knows full well that the gates of hell shall not prevail against it.⁵ Berdyaev wagers on behalf of the Church Triumphant, but he condemns degenerate Christianity when he sees it because he knows a failure of culture is at its core a failure of Christianity. He recognizes the paradox.

The paradox is that only Christianity can save the world from Christianity. Thus Berdyaev prophesizes the arrival of "the new Christianity" which will "rehumanize man and society, culture and the world" because "[o]nly in Divine-humanity, the Body of Christ, can man be saved."⁶ But such regeneration is not without conditions:

The future depends upon our will and upon our spiritual efforts. This must be said about the future of the entire world. The part to be played by Christianity will certainly be enormous on condition that its old fictitious forms are left behind and that its prophetic aspect is revealed as the source of a different attitude towards the social problem.⁷

In language resonant to some degree with Teilhard de Chardin's notion of the Omega Point, Berdyaev's thinks of all history, all life, as moving "towards a central even of absolute importance, the Second Coming of the Saviour."⁸ Furthermore, for Berdyaev, Christianity, though it has in large part abdicated its vocation in this world, has still not completed its mission; it still

¹ *Freedom and the Spirit*, 348.

² Nikolai Berdyaev, *Towards a New Epoch*, trans. Oliver Fielding Clarke (London: Geoffrey Bles, 1949), 36.

³ *Ibid.*, 117.

⁴ *Ibid.*, 37.

⁵ *Freedom and the Spirit*, 46.

⁶ *The Fate of Man in the Modern World*, 129.

⁷ *Towards a New Epoch*, 117.

⁸ *Freedom and the Spirit*, 304.

has untapped reserves of creativity and revelation, which lie dormant through the accretion of centuries and centuries of acquiescence to worldliness: “When there is no sense of creative mission in the Church, spiritual decadence follows.”¹ Berdyaev, among other things, saw that his task was to reawaken Christianity to this mission:

Every question has not yet been settled and Christianity is not a finished product, nor will it be finished till the end of time; its fulfilment corresponds to the coming of the Kingdom of God. But if we are looking for this Kingdom of God and moving towards it, we cannot be in a static condition. The existence of a static Orthodoxy or Catholicism is pure fiction, a piece of mere auto-suggestion, and it arises from the objectification and ‘absolutization’ of what are simply temporary periods in Church life.²

But one must wonder if in this task he failed.

The current Christian landscape suggests that, for the most part, he has. While conservative elements in Christianity look to preserving an imagined past (in some forms of traditionalist Catholicism, for example, certain High Church forms of Anglicanism, and throughout the Orthodox world) more liberal elements of Christianity look to the present (for example, in homosexual marriage, the role of women in the Church, hospitality to LGBT people.) The future, it seems, is of no one’s concern. Out of sight, out of mind. For Christianity, Berdyaev would no doubt observe, this is a very real tragedy.

Complacency and the bourgeois sensibility that “one must be busy doing something” alike afflict the Christianity of which Berdyaev was so critical. Only revelation, an inherently creative movement, can remedy this. But revelation, as the stories of the prophets attest (and of which John the Baptist is perhaps the paradigmatic example), is usually unwelcome and the love it offers is interpreted as a threat: “Revelation is a catastrophic transformation of consciousness, a radical modification of its structure, almost, one might say, a creation of new organs of being with functions in another world. Revelation is not evolution but revolution.”³ It is far easier to turn away, get lost in religious nostalgia, find distraction in the politics of the moment, or engage in mindless infotainment and celebrity gossip. So stand we.

I cannot decide whether Berdyaev’s thought is pessimistically optimistic or optimistically pessimistic. He believes in the regeneration of Christianity, of man, of culture, of nature, but sees little evidence of it in the world and even less interest. Yet he knows that, bidden or not, the Messiah comes. Like William Butler Yeats, Berdyaev is attentive to the tragic nature of revelation as it destroys the falsity of our various temptations and our bourgeois complacencies; for, “Surely some revelation is at hand; / Surely the Second Coming is at hand.”⁴ Berdyaev’s radical Christian vision, his prophetic madness and absolute clarity, offer much to a postmodern milieu entrapped in its own excesses and excrescences. But will anyone have the time or inclination to listen?

¹ Ibid., 305.

² Ibid., 305.

³ *Freedom and the Spirit*, 96.

⁴ William Butler Yeats, “The Second Coming,” *The Collected Poems* (New York: Macmillan, 1933), lines 9–10.

Творчество Николая Бердяева в контексте идеи философской антропологии

Николай Бердяев – антрополог. Что это значит? Антропологию можно понимать как локальную дисциплину наряду с прочими философскими дисциплинами. Но в таком случае она рискует превратиться в человековедение, ибо содержание и метод ее не очевидны. Для Хайдеггера же, выдвигающего проект фундаментальной онтологии, они в высшей степени сомнительны [6]. Но под антропологией можно понимать не регион философского знания, а философию как таковую. Философия становится антропологией в результате антропологического поворота. Если можно помыслить философию как метафизику или как феноменологию, то ничто не мешает говорить о философии как антропологии. Антропологический поворот в европейской философии совершает Кант в работе «Логика». Формулируя основные вопросы философии: что я могу знать? что я должен делать? на что я смею надеяться? – он сводит их к вопросу «что есть человек?» [4, с. 332]. Другими словами, Кант не просто добавляет четвертый вопрос к первым трем, о которых он говорил еще в «Критике чистого разума», но совершает антропологическую революцию в философии. Однако тема человека для европейской традиции оказывается локальной. Кантианский поворот подвергается мощнейшей критике со стороны философов XX–XXI веков, развивающих идеи очищенной от человека онтологии, натурализма, а также нечеловеческого другого, смещающего человека из центра мира. Как говорит Фуко, Ницше и Фрейд совершили контрреволюцию в европейской философии, расставшись с антропологизмом Канта. Открытие бессознательного закрыло вопрос о человеке. С тех пор, как его стали описывать на языке бессознательного, а не сознания, в философском смысле он умер [3]. Фуко и Хайдеггер разрушают кантианский «четырёхугольник», освобождая философию от «антропологического сна» [5, с. 361]. В современной западной философии преобладает постгуманистическая и постантропоцентрическая установки, а Кант либо игнорируется, либо подвергается критике, либо радикально перетолковывается в антикантианском ключе, как в случае с объектно ориентированной онтологией [7].

Русская философия, в отличие от европейской, антропоцентрична. Теоцентричность становится причиной ее антропоцентричности. Там, где центральной оказывается тема Христа, там центральной становится и тема человека. Человек в русской философии понимается в связи с идеей богочеловечности. Бог – это ответ на вопрос о человеке. Бог конститутивен в отношении человека. Он является Тем, в Ком человек испытывает нужду. Чтобы человек был возможен, должен быть Бог. Именно такой подход позволяет русской философии уйти от сущностного языка в определении человека и говорить о нем на языке непостижимости, или, как выразится Б. Вышеславцев, на языке негативной антропологии.

Ростова Наталья Николаевна, доктор философских наук, старший преподаватель кафедры философской антропологии философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова.
E-mail: nnrostova@yandex.ru

В русской философии не было такого события, как смерть Бога. Был острый интерес к Ницше, но и его философия претерпевала странные превращения, будучи воспринятой как односторонняя реализация идеи богочеловечности. В западной философии вместе с Богом умер и человек. В русской философии Бог не умирал, и человек не умирал. Пережив советский период, русская философия вновь обращается к своим корням. Тема человека для нее оказывается центральной, образующей философию как таковую. Русская философия сегодня концептуализирует человека как иное в отношении мира. Ей чужд позитивизм, натурализм и различного рода редукции феномена человек к объектам, животным, технике, природе, загадкам мозга. Расчеловечивание в русской философии понимается как антропологическая катастрофа, а не как апофеоз свободы мира и мысли от субъекта.

Изначально наиболее радикально вопрос о человеке в русской философии поставил Н. Бердяев. Главная тема Бердяева – не свобода, а человек. Именно в лице Бердяева философия в русской традиции предстала как антропология, или, как выражается сам Бердяев, как философия духа. То, что в европейской философии сделал Кант, в русской – Бердяев. Он объявил о неустранимой антропологичности философии.

Тайный антропологизм философии

«Философия, – говорит Бердяев, – видит мир из человека, и только в этом ее специфичность. Наука же видит мир вне человека. Освобождение философии от всякого антропоцентризма есть умерщвление философии. Натуралистическая метафизика тоже видит мир из человека, но не хочет в этом признаться. И тайный антропологизм всякой онтологии должен быть разоблачен» [1, с. 34]. Что это значит?

Философия по своему существу антропологична. Философия – это философия духа. Антропология – это не периферия философского знания, но его центр, исток. Почему? Потому что бытие в своей истине раскрывается только через человека. Преодолеть человека в философии, говорит Бердяев, значит упразднить философию. Познание бытия из человека и в человеке означает снятие проблемы субъект-объектного дуализма. Гносеология и онтология – это болезнь философии. Гносеологический субъект – это не человек. Противостоящий ему объект – не бытие. Дуализм субъекта и объекта делает познание невозможным и убивает бытие, ибо бытие – это не вещь, его нельзя опредметить, объективировать. Наука занимается объективацией. Философия обращена к смыслам. Она есть не отвлеченное знание об отчужденных предметах, но конкретное знание бытия, или, как выражается Бердяев, «откровение о мистерии первожизни» [1, с. 34]. Философия познает бытие как дух и как смысл.

Вхождение в истину бытия обнаруживает соразмерность бытия и человека. «Человек, – говорит Бердяев, – бытийственен, в нем бытие, и он в бытии, но и бытие человечесно, и потому только в нем я могу раскрыть смысл, соизмеримый со мной» [1, с. 34–35]. Раскрывая бытие как смысл, человек обнаруживает человекоподобность бытия, просветляет его «тьму». «Только бытие в силах познавать бытие... Познание в бытии совершается и является внутренним светом в бытии, изменением бытия... Познание есть внутренний свет в бытии» [1, с. 39–40].

Если бытие – это дух, то у философии, говорит Бердяев, совсем не может быть предмета, ибо философия имеет дело с необъективируемым. Смыслы – это необъективируемое. Их нельзя узнать, ими нельзя овладеть, им можно лишь причаститься. Войти в них, как в область онтологической тайны. «К бытию нельзя прийти, – говорит Бердяев, – из него можно только изойти... Познание есть посвящение в тайну бытия, в мистерии жизни» [1, с. 25–29]. Философия для Бердяева становится сродни мистерии или

художеству. Она сопряжена с тайнами непредметного касания и творчества. Бытие – не статика, а творческая динамика. Познание бытия – активное соучастие человека в раскрытии смыслов.

Понимание философии как свободной от догм мистерии заставляет Бердяева перевернуть логику и посмотреть на человека как на духовное существо. Что значит духовное? Это значит, что человек не социальная единица, равно как и не биологическая или психологическая. Ибо он вообще не дробная единица мира. «Мир есть часть человека, – заявляет Бердяев, – а не человек часть мира» [1, с. 34]. Не человек часть мира, а мир часть человека. Человек не тот, кто детерминирован миром, но тот, кто детерминирует мир. Мир не то, что есть, но то, что нужно еще получить. Мир не статичен, но нуждается в актуализации человека. Тайна мира – это тайна его рождения в человеке. В той мере, в какой человек раскрывает смысл, раскрывается и бытие. Смысл не может быть раскрыт как чужой смысл, но только как мой смысл. А потому история философии не имеет никакого отношения к философии. «Философски, – говорит Бердяев, – я могу познавать лишь свои собственные идеи, делая идеи Платона или Гегеля своими собственными идеями» [1, с. 33]. Там, где случаются свои идеи, есть философия, и она неизбежно антропологична, даже если преподносит себя как метафизику.

Философия как знание о необъективируемом – это не религиозная философия, а философия как антропология. Она идет не от Бога к человеку, но от человека к Богу.

Тайна человека – богочеловеческая тайна

«Человек, – пишет Бердяев, – есть великая загадка для самого себя, потому что он свидетельствует о существовании высшего мира. Начало сверхчеловеческое есть конститутивный признак человеческого бытия. Человек есть существо, недовольное собою и способное себя перерастать. Самый факт человеческого существования есть разрыв в природном мире» [1, с. 84]. Человек – это разрыв в мире. Самим собою он свидетельствует о том, что находится по ту сторону природы. И в этом смысле он есть доказательство бытия Бога. Но разрыв в мире, несамостождественность человека должны быть онтологически обеспечены. Бердяев говорит: они обеспечены Богом. А потому он есть конститутивный признак человека. Условие конституции человека. Если не будет Бога, не будет и человека. Он станет дробной частью мира, вечно равной себе. Бог – причина человека. И потому человек свободен от мира и не детерминирован им.

«Понять человека, – говорит Бердяев, – можно лишь в его отношении к Богу. Нельзя понять человека из того, что ниже его, понять его можно лишь из того, что выше его» [1, с. 85]. Чтобы быть человеком, человеку необходимо походить на Бога. В попытке уподобиться Богу, человек становится человеком. Возвышаясь над собой, он делается тем, кто он есть.

«Подлинная человечность, – говорит Бердяев, – есть богоподобное, божественное в человеке... Для того чтобы походить вполне на человека, нужно походить на Бога. Для того чтобы иметь образ человеческий, нужно иметь образ Божий. Человек сам по себе очень мало человечен, он даже бесчеловечен. Человечен не человек, а Бог. Это Бог требует от человека человечности, человек же не очень требует... Человечность и есть богочеловечность. Человек гораздо более реализует в себе образ звериный, чем образ Божий» [2, с. 311]. Неудачная попытка стать богоподобным всегда оборачивается удачной попыткой стать человеком. Гуманизм античеловечен, ибо основывается на идее самодостаточности человека. Человечность раскрывается в отношении к Богу, или, как выражается Бердяев, печать человечности – это печать теоморфизма. И до тех пор, пока мы, как сказал бы Августин, меряем человека божественной мерой, мы имеем дело с феноменом человек. Мерить человека человеческой меркой – значит мерить его дьявольской меркой.

Мерить человека животной меркой – значит разделять современные тенденции в западной философии и закрывать тему человека и сознания.

Русская философия сознания

«Мы стоим, – говорит Бердяев, – перед великой загадкой: как человек мог не захотеть рая» [1, с. 71–72]. Миф о грехопадении – это не просто Библейское сказание, но миф о генезисе сознания. Сознание не то, что есть, не врожденный атрибут человека, но то, что имеет историю своего возникновения и что становится предметом философской рефлексии Бердяева.

Почему человек не восхотел рая? Потому что рай – это состояние неразличения [1, с. 71], хаос и монотонность. Это царство бессознательного [1, с. 72] и инстинкта [1, с. 74]. Здесь нет полноты жизни, ибо свобода человека еще не испытала себя. Она томится в подполье райской жизни и ждет своего часа. До тех пор человек живет вегетативной пассивной жизнью. Он не знает себя, а потому его еще нет. Грехопадение – это отказ от рая, отчаянная попытка человека узнать самого себя. Сознание – это следствие грехопадения, горький плод испытания свободой.

Что значит сознание? «Человек, – говорит Бердяев, – есть существо страстное и легко опрокидывающееся и проваливающееся в бездну. И он принужден сознанием защищаться от бездны подсознательного» [1, с. 115]. Сознание – это защита от первичной свободы, способ оградить себя от хаоса. А потому сознание – это то, что возникает с необходимостью. «После грехопадения, – пишет Бердяев, – была раскована добытийственная стихия, меонический хаос и для охранения образа человека неизбежно было образование сознания, затверждение сознания. Бессознательное перестало быть райским, в нем образовалось темное подполье, и сознанием нужно было оградить человека от нижней разверзающейся бездны» [1, с. 75]. Человеку, чтобы совладать с собой, с не улаживаемым Богом хаосом, необходимо было найти точку опоры, то, что стало бы источником порядка. Этим источником стало сознание. Каким образом? Через ограничения. «Сознание, – говорит Бердяев, – основано на установке границ и противоположении, причиняющих боль» [1, с. 75]. Хаос нуждается в ограничении. Но ограничение – это всегда боль и мучение. Страдание есть единственная причина сознания, цитирует Бердяев слова Достоевского. Сознание и страдание нерасторжимы, как день и ночь. Но для Достоевского эта формула сознания работает в обе стороны. Страдание – причина сознания. И сознание – причина страдания. Страдание изымает человека из мира и не позволяет слиться с ним. А потому в той мере, в какой человек страдает, он сознает. И в той мере, в какой он осознает, он есть. Русская формула сознания звучит так: страдаю, следовательно, существую. И наоборот. Сознание причиняет страдание. Больно не совпадать с миром, быть не в ладах с ним и не иметь оснований для себя и своих поступков. Больно испытывать метафизическую дисгармонию. Бердяев берет лишь один вариант формулы, хотя цитирует другой. Для Бердяева сознание становится причиной страдания, ибо сознание – это источник разделения мира, различения в нем добра и зла. В раю нет различий. В Царстве Божиим их тоже не будет. А человеческий мир – это мир различий, положенных самим человеком. Они возникают с необходимостью как условие антропологического порядка, но, возникая, становятся источником непрестанной боли человека.

Бердяев усматривает в возникновении сознания диалектическое движение. Можно сказать, говорит он, что «мир идет от первоначального неразличения добра и зла через резкое различение добра и зла к окончательному неразличению добра и зла, обогащенному всем опытом различения» [1, с. 71]. Если бы добро и зло были предзаданы человеку, он бы не был свободен. Свобода – это не выбор, а возможность учреждать в хаосе порядок.

Выбор возникает вторым шагом. Если свобода есть выбор, тогда человек раб выбора. Свобода, говорит Бердяев, есть моя независимость и определяемость моей личности изнутри. И лишь этой первичной свободой принимается Бог и его порядок.

Литература

1. Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики / Н.А. Бердяев // Опыт парадоксальной этики. М. : АСТ; Харьков : Фолио, 2003. С. 25–422.
2. Бердяев Н.А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого / Н.А. Бердяев // О назначении человека. М. : Республика, 1993. С. 254–357.
3. Интервью А. Бадью с М. Фуко 1965 года [Электронный ресурс] // Режим доступа: <https://theoryandpractice.ru/posts/5556-cheloveka-na-samom-dele-ne-sushchestvuet-michel-fuko-o-tom-cto-takoe-psikhologiya>
4. Кант И. Логика / И. Кант // Трактаты и письма. М. : Наука, 1980. С. 319–444.
5. Фуко М. Слова и вещи. СПб. : А-сэд, 1994. 408 с.
6. Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики [Электронный ресурс] // Режим доступа: heidegger.ru/raboty/tom3/kant_i_problema.doc
7. Харман Г. Имматериализм. Объекты и социальная теория. М. : Изд-во Института Гайдара, 2018. 152 с.

Аннотация. В статье анализируется философия Н. Бердяева в контексте идеи философской антропологии. Автор связывает феномен антропологического поворота в западной философии с именем И. Канта, в русской – с именем Н. Бердяева. В статье показывается, что тема человека для европейской философии является локальной, а кантианский поворот подвергается мощнейшей критике со стороны философов XX–XXI веков. Тогда как русская философия по своему существу антропоцентрична, поэтому вопрос о человеке может служить водоразделом между русской философией и западной. Творчество Н. Бердяева, по мнению автора статьи, выделяется в русской философии тем, что Бердяев со всей радикальностью заявляет о неустранимой антропологичности философии, превращая философию в антропологию. В статье анализируются основания философии духа Бердяева, его концепт сознания и показывается, как связана идея человека с идеей богочеловечности.

Ключевые слова: Н. Бердяев, философская антропология, философия духа, антропологический поворот в философии, человек, сознание, свобода, русская философия, богочеловечность, страдание.

Natalya N. Rostova, Ph.D. in Philosophy, Senior Teacher, Philosophic Anthropology Department, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University. E-mail: nnrostova@yandex.ru

The Work of Nikolai Berdyaev in the Context of Philosophic Anthropology

Abstract. In the article the author analyses Berdyaev's philosophy in the context of philosophic anthropology. The author concludes that the phenomenon of anthropological turning-point in Western philosophy is connected with I. Kant, and in Russian philosophy – with N. Berdyaev. The article shows that the concept of man in European philosophy has the local nature, and Kantian turning-point is severely criticized by the philosophers of the 20th and the 21st century. At the same time Russian philosophy is anthropocentric in its essence, and the concept of man (human being) can serve as the main difference in Russian and Western philosophic theories. The author believes that Berdyaev's work is mostly distinguished in Russian philosophy for his radical postulates on the inherent anthropological essence of philosophy, thus transforming philosophy into anthropology. In the article the author analyses the fundamental issues of Berdyaev's philosophy of spirit and his concept of consciousness, and shows the connection of the concepts of man and God's humanity.

Keywords: N. Berdyaev, Philosophic Anthropology, Philosophy of Spirit, Anthropologic Turn-Point in Philosophy, Man, Consciousness, Freedom, Russian Philosophy, God's Humanity, Suffering.

Философские и личные истоки антибуржуазности Николая Бердяева

1. Не каждая антибуржуазность ведет к оправданию насилия революции

Революция для Бердяева превыше морали, ибо она, как он пишет, обнаруживает этот высший смысл истории, ибо она «направлена против тех, которые думают, что общество может бесконечно существовать мирно и спокойно, когда в нем накопились страшные яды [капитализма – А.Ц.], когда в нем царят зло и неправда, внешне благообразными формами, идеализированными образами...» [2, с. 107–108]. Николай Бердяев называет «смешными» и жалкими суждения морали в условиях, когда революция предстает перед нами как «откровение о всегдашней близости конца внутри самой истории». В этих словах заключен главный смысл, мировоззренческий итог его книги «Истоки и смысл русского коммунизма». Причины срыва Николая Бердяева к оправданию революционного насилия вообще и большевистской революции в частности искать не надо. Бердяев, в отличие от других основателей русской религиозной философии начала XX века, к примеру, Семена Франка, так и не смог преодолеть характерную для русской интеллектуальной традиции антибуржуазность. Чем чаще в его работах звучат слова в защиту русского коммунизма, тем откровеннее в них признание в своей почти физиологической антибуржуазности. А марксизм, идея коммунизма как преодоление «вещизма современной западной цивилизации», «тьмы Запада», является для Бердяева, соответственно, единственно мыслимой альтернативой капиталистической цивилизации. Все это так.

Но, на мой взгляд, все-таки, объясняя природу «покраснения» Николая Бердяева в конце жизни, надо учитывать, что не всегда антибуржуазность как протест против мещанства, против духа наживы капиталистической цивилизации вела в объятия учения Карла Маркса о пролетарской революции. В конце концов, у Федора Достоевского антибуржуазности не меньше, чем у Николая Бердяева. В том то и дело, что русский бунт против капитализма как цивилизации собственности и страсти к накоплению начинается не с большевиков, не с революционных народников, а с Герцена и Достоевского, с их противопоставления буржуазному индивидуализму идеала подлинной коллективности, подлинного человеческого братства. Для всех них главный враг человечности – чувство материальной корысти, жадности наживы, приобретения. Этот бунт против буржуазности проистекает из веры, что можно так организовать общественную жизнь, чтобы люди руководствовались только ценностями и чувствами человеческого братства. С одной стороны, в идеале надо, как рассуждал в своих «Зимних заметках о летних впечатлениях» Федор Достоевский, чтобы все стали «самоправными и счастливыми личностями», надо, чтобы каждый «я жерт-



вовал себя для всех <...> жертвовал себя совсем, окончательно, без мысли о выгоде, отнюдь не думая, что вот я пожертвую обществу всего себя, и за это общество отдаст мне всего себя». Но, с другой стороны, чтобы все стали «самоправными и счастливыми личностями», необходимо, чтобы в свою очередь это братство, сообщество людей заботилось о судьбе и благосостоянии каждой отдельной личности. На слова отдельной личности, настаивающей на том, что «мы крепки только все вместе, возьмите же меня всего, если вам во мне необходимость, не думайте обо мне, издавая свои законы, не заботьтесь нисколько, я все свои права вам отдаю, и, пожалуйста, располагайте мною. Это высшее счастье мое – вам всем пожертвовать и чтоб вам за это не было никакого ущерба. Уничтожусь, соглашусь с полным безразличием, только бы ваше-то братство процветало и осталось», – братство, напротив, настаивает Федор Достоевский, должно сказать: «Ты слишком много даешь нам. То, что ты даешь нам, мы не вправе не принять от тебя, ибо ты сам говоришь, что в этом твое счастье; но что же делать, когда у нас беспрестанно болит сердце за твое счастье. Возьми же все и от нас. Мы всеми силами будем стараться поминутно, чтоб у тебя было как можно больше личной свободы, как можно больше самопроявления. Никаких врагов, ни людей, ни преграды теперь не бойся. Мы все за тебя, мы все гарантируем тебе безопасность, мы неусыпно о тебе стараемся, потому что мы братья, мы все твои братья, нас много и мы сильны; будь же вполне спокоен и бодр, ничего не бойся и надейся на нас» [9, с. 108]. И после этого заявления общины о тех гарантиях, которые с его точки зрения она обязана даровать коллективистской личности, Достоевский добавляет: «После этого, разумеется, уж нечего делиться, тут уж само собою разделится. *Любите друг друга* (выделено мной – А.Ц.), и все сие вам приложится» [9, с. 108].

И приведенные мной выше размышления Федора Достоевского о подлинной коллективности, социалистичности как подлинной духовности, дают, на мой взгляд, ключ к объяснению срыва гуманиста и христианина Николая Бердяева в пропасть марксистского революционизма. Федор Достоевский связывает воплощение в жизнь своего идеала антибуржуазности, идеала подлинного коллективизма прежде всего с работой души человека, с его моральным перерождением, с победой христианской любви к ближнему. *Религиозное чувство, вера в Бога как раз и были каменной стеной, которая отделяла его, Федора Достоевского, антибуржуазность от революционности, от жажды разрушения мира сего до основания*. Одно дело – желать перемен к лучшему в жизни, обличать пороки мира сего, а другое дело – «желать перемен и переворотов насильственно, возбуждая желчь и ненависть», объяснял Федор Достоевский своим следователям по время дела петрашевцев [14, с. 227]. Эти же соображения приводил Александр Герцен, объясняя «Молодой России» свое разочарование якобинством. Да, на что любили обращать внимание в советское время советские историки, славящие революционное насилие. В молодости Александр Герцен поклонялся революционной решимости вождя Революционного трибунала Робеспьера, говорил, что он смелым шагом «ступал в кровь, и кровь его не марала» [10, с. 254]. Герцен в «Былом и думах» признавался, что в молодости, в начале 1840-х годов, он завидовал революционной силе Робеспьера. Но тот же Александр Герцен в конце жизни видит в революционном терроре угрозу основам человечности, фундаментальным основам человеческого бытия. В отличие от Николая Бердяева, который шел от осуждения революции и революционного террора к его оправданию в старости, Александр Герцен в конце жизни расстается с романтикой французской революции. Террор, говорил в конце жизни Александр Герцен, «дает волю страстям», «легко увлекается кровью». «Какая бы кровь ни текла, где-нибудь текут слезы» [7, с. 545 – 546].

В том-то и дело – и это откровенно игнорирует Николай Бердяев в своих «Истоках и смысле русского коммунизма», – что русская традиционная интеллигентская антибуржуазность, протест против культа денег, страсти к накоплению, не вела напрямую, как у

него самого, к красноте, к жажде разрушить этот буржуазный мир до основания. Никто бы из русских интеллигентов, за исключением Н.Г. Чернышевского и его последователей, не променял бы ценность свободы, ценность человеческой жизни на ценность полного равенства. Даже в якобы прореволюционных, как принято считать в пробольшевистских комментариях, «Двенадцати» Александра Блока на самом деле присутствует характерное для представителей «вершин русской культуры» осуждение вандализма погромных настроений обезумевшего от вина и вседозволенности крестьянина «в шинелишке солдатской, с физиономией дурацкой». С одной стороны: «Революционный держите шаг! Неугомонный не дремлет враг!», что обычно цитируют прокоммунистически настроенные интерпретаторы «Двенадцати». Но, с другой стороны, здесь есть все то, что позже появится в «Окаянных днях» Ивана Бунина, «Несвоевременных мыслях» Максима Горького, а именно осуждение новой пугачевщины, мерзости революционного террора, просто жестокости, убийств, которые совершаются революционной массой просто потому, что «скучно». «Эх, эх! Позабавиться не грех! / Запирайте этажи, / Нынче будут грабежи! / Отмыкайте погреба – / Гуляет нынче голытьба!» [5, с. 163]. Или здесь же: «...И идут без имени святого / Все двенадцать – вдаль. / Ко всему готовы. / Ничего не жаль...» [5, с. 164].

На самом деле для Александра Блока «ветер с красным флагом» олицетворяет не только конец старого мира, но и стихию саморазрушения, насилия, убийств. На самом деле все те новые, «идущие державным шагом», имеют позади «голодного пса», а впереди – «кровавый флаг».

Дело красных, дело большевиков было делом, чуждым для русской национальной элиты, для русской культуры. И, по сути, только Николай Бердяев не просто попытался, но и в конце жизни считал, что за «державной поступью» двенадцати, «идущих без имени святого», с руками в крови стоит смысл и назначение всей русской истории. Так как для Бердяева «буржуазная тьма» – самое страшное зло человеческой истории, то он считает, что сохранение СССР, сохранение коммунизма, советской власти с «ее непрерывными ужасами» необходимо, ибо по-другому, без этих ужасов, невозможно человечеству перейти «в высшую стадию коммунизма», которая, как считает Бердяев, является конечной целью человеческой истории. Николай Бердяев, в отличие от Мережковских, Петра Струве, Сергея Булгакова, Семена Франка, является противником какой-либо внутренней или внешней борьбы с советской властью (тогда с властью Сталина) не потому, что она не имеет шансов на успех, а потому, как он считал, что только пройдя через эти ужасы, то есть «внутренними силами» может быть изжито это неизбежное зло первого коммунистического опыта». А потом, когда будет преодолена «ложь коммунизма», то есть все ужасы процесса «дегуманизации», когда коммунизм перейдет «в высшую стадию», то Россия и все человечество увидят правду коммунизма. А она для Бердяева состояла в полном преодолении «тьмы» буржуазной цивилизации.

Конечно, это дикое противоречие между жадой русского интеллигента погрузиться своим телом целиком и без остатка в уютный бюргерский мир и в то же время страстным желанием увидеть еще при жизни смерть старого буржуазного, мещанского мира характерно почти для всех, кто составил славу русской культуры XIX–XX веков. И здесь Николай Бердяев, не скрывающий своего счастья от того, что он на старости лет нашел пристанище в дарованном ему доме на уютной окраине Парижа, и одновременно как коммунист страстно жаждущий смерти старого буржуазного, мещанского мира, совсем не одинок. В не менее кричащей форме это противоречие было присуще и Александру Герцену. Свидетельством тому – первые страницы его «С того берега». С одной стороны, он жаждет «грядущего общественного переиздания», «видит неминуемую гибель старой Европы» и не жалеет ничего из существующего, ни «вершинное образование, ни ее учреждения...» [8, с. 239]. Но здесь же, всего несколькими строками ниже, на той же странице он говорит

прямо противоположное. А именно, раз здесь, в «старой Европе», «не погибло слово, то там и дело еще не погибло» [8, с. 239]. И оказывается, он пишет сыну именно потому, что в старой Европе «разрешаются общественные вопросы», «еще не погибло слово» и, самое главное, осталась «свобода лица», то он остается здесь, в Европе. И оказывается, что «свобода лица», которой нет в России, а которая есть в якобы обреченной на смерть Европе, есть «величайшее дело». И что «только на ней может вырасти действительная воля народа. В себе самом человек должен уважать свою свободу и чтить ее не менее, как в ближнем, как в целом народе» [8, с. 240]. И дальше Александр Герцен уже окончательно перечеркивает все, сказанное выше о якобы желанной ему смерти старой Европы. «В самые худшие времена европейской истории, – пишет он, – мы встречаем некоторое уважение к личности, некоторое признание независимости – некоторые права, уступаемые таланту, гению. Несмотря на всю гнусность тогдашних немецких правительств, Спинозу не послали на поселение, Лессинга не секли или не отдали в солдаты. В этом уважении не к одной материальной, но и к нравственной силе, в этом невольном признании личности – один из великих человеческих принципов европейской жизни» [8, с. 241].

Все-таки для Герцена, как, впрочем, и для Белинского, главная беда, главное несчастье – не мещанство и бюргерство Запада, а деспотизм русского самодержавия. Критикует свою родную крестьянскую Россию Александр Герцен как западник, исходя из ценностей «старой Европы», из ценностей европейского гуманизма и прав личности. Не было на самом деле ничего красного, коммунистического в мировоззрении Александра Герцена. Беда России, пишет он сыну, что нет у нас в России «ничего подобного», нет тех прав личности, которыми обладает человек в Европе. «У нас, – пишет он, – лицо всегда было подавлено, поглощено... сводное слово у нас всегда считалось за дерзость, самобытность – за крамолу; человек пропадал в государстве, распускался в общине» [8, с. 241].

И надо видеть, что на самом деле в своем похвальном слове о революции, в своих «Истоках и смысле русского коммунизма» Николай Бердяев не только переступает через близкие Александру Герцену буржуазные ценности свободы и человеческой жизни, но и через ценности христианства. Отличие Николая Бердяева от Федора Достоевского и даже, как он считал, «революционера Герцена» состоит в том, что он здесь, в своем очерке о революции отказывается не только, как он пишет, от «нормативной религии и морали», но и, на самом деле, от христианства в целом. Бердяев в своем очерке о революции теряет понимание того, что в христианстве идея свободы выбора связана с учением об изначальной греховности природы человека, что свобода выбора в христианстве есть прежде всего свобода выбора греха. Об этом, кстати, писал сам Николай Бердяев в своей «Философии свободы». В конце жизни Бердяев теряет понимание того, что как только наступит его «добро коммунизма», где не будет ни корысти, ни жадности, прибыли и обогащения, не будет и самой свободы. Он теряет здесь понимание того, что его гимн в защиту «иррациональности революции», его осуждение противников большевизма, вообще контрреволюционеров как «людей бессмысленных», «ничего не понимающих» в смысле истории, на самом деле был откровенным вызовом и христианскому состраданию к болям и мукам ближнего, и христианскому человеколюбию. Оправдывая революцию и революционное насилие, связывая, как и Карл Маркс, развитие человечества с движением к «добру коммунизма», Бердяев на самом деле порывал с христианством. Учение о коммунизме, в основе которого лежит учение эпохи Просвещения о естественном человеке, об исходной доброте человека, разрушенной частной собственностью и неравенством, является прямым отрицанием христианской концепции человека. Опять не могу не вспомнить, и у Николая Бердяева есть напоминание о том, что Маркс является последователем Руссо. Но в конце жизни, особенно в «Русской идее», Бердяев как будто забыл обо всем том, что он говорил о сути марксистского коммунизма раньше. В своем учении о «добре коммунизма» он не учиты-

вает, что почерпнутая Карлом Марксом у того же Руссо вера в возможность «изменения человеческой природы», почерпнутое у Руссо убеждение, что можно людей «силой принуждать быть свободными» [6, с. 473], несовместимо с христианством.

И я думаю, что истоки очевидного «покраснения» в конце жизни Николая Бердяева, искавшего «отсвет апокалипсиса» в лицах вождей Октября, надо искать не только в его взрыве антибуржуазности, но и в его откровенном разладе с христианской доктриной мира и человека, с тем, что он сам называет «традиционными богословско-метафизическими учениями». Бердяевский протест против традиционного христианского богословия, о котором он сам говорит в своем «Самопознании», протест против «этической власти общего над личным» как раз и стоял за его отказом от «нормативной религии и морали», за его поисками всечеловеческого смысла революционного насилия. Здесь, кстати, в своем рассказе об особом всечеловеческом смысле революции и особом всечеловеческом смысле «озлобленности деятелей революции» Бердяев забыл сказать, о чем всегда напоминали вожди Октября, в частности, Лев Троцкий, что на самом деле их большевистская революция была самой революционной в истории человечества, что они, большевики, создали «самый революционный режим, который когда-либо знало человечество» [16, с. 93]. На словах Николай Бердяев порывает с тем, что он называет «мстительной эсхатологией христианства», с «резким разделением людей на добрых и злых и жестокой расправой над злыми и неверными». Но ведь в его бесконечных призывах к русскому народу сохранить советскую систему, дойти до дна русского коммунизма, даже сохранить терпение к насилию сталинской коллективизации во имя того, чтобы испить до дна муки и страдания людей в сталинском СССР, тоже много откровенного садизма. И весь этот садизм – во имя того, чтобы сохранить сталинскую Конституцию 1936 года, которая очень нравилась Николаю Бердяеву тем, что в ней отрицалось право частной собственности на средства производства. Воистину, как у Ленина: «Нравственно то, что служит победе коммунизма».

Драма Николая Бердяева как мыслителя, драма, которую он сам не осознавал, подтвердила в очередной раз, что на самом деле коммунистическая вера в возможность создания особого, нового человека, полностью освободившегося от «вещизма», привязанности к интересам и заботам мира сего, неизбежно убивает в душе любовь, заботу о человеке, который есть, несовместима с гуманизмом, с сознанием самоценности каждой человеческой жизни. И в этом отношении марксисты-ленинцы были более честны перед собой, ибо прямо говорили, что идея коммунизма несовместима с гуманизмом, выросшим из христианской идеи самоценности каждой человеческой личности как Божьей твари. Парадокс состоит в том, что Николай Бердяев так и не понял до конца жизни, что, отрицая политическую демократию как порождение ненавистной ему «буржуазной пошлости», он на самом деле отрицает и христианское учение о человеке. Карл Маркс, напротив, это прекрасно понимал, понимал, что он, как атеист, не может принять политическую буржуазную демократию, ибо она «политическая демократия является христианской постольку, поскольку в ней человек – не какой-либо отдельный человек, а всякий человек – имеет значение как суверенное, как высшее существо, но это человек в его некультивированном, несоциальном виде, человек в его случайном существовании, человек, каков он есть, человек, испорченный всей организацией нашего общества, потерявший самого себя, ставший чуждым себе, одним словом человек, который еще не есть **действительное** рядовое существо» [11, с. 387].

Да, по сути, учение Карла Маркса о человеке как действительно «родовом существе» было коммунистической разновидностью учения Ницше о сверхчеловеке. Пролетарии как прообраз человека коммунистического будущего, согласно учению Карла Маркса, должны порвать со всеми «вечными истинами», должны «разрушить все, что до сих пор охраняло и обеспечивало частную собственность» [13, с. 434], а именно «религию»,

«нравственность», «свободу». У Ницше сверхчеловек – это прежде всего «пугало для бюргеров», это воплощение «идеала духа», который «играет со всем, что до сих пор называлось священным, добрым, неприкосновенным, божественным» [11, с. 387].

И Карл Маркс, и Фридрих Ницше последовательны в своих учениях о будущем, «подлинном» человеке или сверхчеловеке. Они понимают, что движение истории, толкающее мир к новому человеку, жажда преодоления того мира и того человека, который есть, преодоления цивилизации бюргеров несовместимо с христианством, с его сердцевиной и с чувством сострадания к мукам тех, кто готовит приход будущего. Кстати, по этой же причине и Константин Леонтьев восстал против чувства сострадания к болям и мукам тех, кому нет места в среде спасенных.

А глубинное противоречие Николая Бердяева как раз и состояло в том, что он, с одной стороны, верит в мистику истории, которая благодаря русскому коммунизму приводит человечество в мир коммунизма-добра. Но, с другой стороны, все время декларирует свою религиозность, мечтает построить коммунизм на религиозных, христианских основаниях.

И потому на самом деле Николай Бердяев так и не вышел за рамки «этики нигилизма», этики русского революционизма, против которой он выступил в «Вехах». Не трудно увидеть, что, по сути, уже с «Нового Средневековья», со второй половины 1920-х в мировоззрении Николая Бердяева дает о себе знать многое из русского интеллигентского революционизма. Все дело в том, что, как показал Семен Франк в «Вехах», в своей статье «Этика нигилизма», невозможно сохранить, воссоздать подлинную, «живую любовь к людям, не научившись ценить блага реальной человеческой жизни, а именно, «материальную обеспеченность», ценить все то, что нес в себе так ненавистный русским революционерам быт западного бюргера. «...Чтобы создать богатство, нужно любить его», – настаивал Семен Франк. И здесь же: «...материальная обеспеченность есть лишь спутник и символический продукт духовной мощи и духовной производительности» [19, с. 191]. А у Николая Бердяева богатство и обеспеченность всего лишь «пошлость буржуазного Запада». И самое главное, что объясняет срыв Николая Бердяева в «Русской идее» в оправдание страданий и гибели русских людей во время движения «ко дну» русской революции, – это непонимание, что идеализация будущего «добра» при коммунизме неизбежно ведет к утере гуманизма во всем, что касается реального, ныне живущего человека.

Не важно, что бердяевское понимание социализма, как он настаивал, существенно отличается от марксистского. Важно, на что обращал внимание тот же Семен Франк, что социалист по природе не может быть «альтруистом», несмотря на свое стремление к человеческому счастью. Все дело в том, что любой социалист, а тем более последователь учения Карла Маркса о коммунизме, «любит уже не живых людей, а лишь свою идею – именно идею всечеловеческого счастья... В своих современниках он видит лишь, с одной стороны, жертвы мирового зла, искоренить которое он мечтает, а, с другой стороны – виновников этого зла» [19, с. 183].

И именно соединение веры в возможность замены «зла» советского коммунизма с будущим коммунизмом «добра», с характерным для Николая Бердяева, как он сам признавался, «спиритуализмом» как «недовольством» тем миром, который есть, как раз и вело к равнодушному отношению к мукам тех, кто прошел, двигаясь на «дно» большевистской революции через коллективизацию, голод, ГУЛАГ, просто массовые расстрелы. Правда, сам Бердяев оправдывал подобное философское, спокойное отношение к страданиям советской эпохи тем, что и многие священнослужители относились к ним как к «русской судьбе». В «Самопознании» Николай Бердяев вспоминает о своих беседах с отцом Алексеем, который накануне отъезда из России говорил ему, что «все должно идти как идет», что следует рассчитывать «исключительно на духовный переворот внутри русского народа» [4, с. 453].

Для понимания того, что русская интеллигенция в эмиграции называла срывом Николая Бердяева в большевистскую «красноту», надо еще учитывать, что рост мессианистических настроений с момента работы над «Истоками» соединялся у него со все большим погружением в славянофильскую веру в особую историческую миссию русского народа, веру в то, что Россия призвана спасти Запад от «буржуазной тьмы». И здесь мы снова являемся свидетелями, как Николай Бердяев отказывается от всего, что он писал об иллюзиях славянофильства сразу после Октября, во время гражданской войны. В «Истоках» он отказывается от своего прежнего критического отношения к идеологам русского славянофильства, которые, по его словам, «утверждали, что русский народ выше европейской цивилизации, что закон цивилизации для него не указ, что европейская буржуазная цивилизация слишком «буржуазна» для русских, ибо русские призваны осуществить Царство Божие на Земле, царство высшей правды и справедливости» [1, с. 745–746]. И все эти славянофильские воззрения, которые в 1918 году он называл «русскими иллюзиями», он уже начиная, как мы видели, с «Истоков», с 1938 года, активно пропагандирует сам. С 1938 года Николай Бердяев становится активным славянофилом. И чем больше вера в особую историческую миссию овладевает им, тем он активнее поддерживает опыт социалистического строительства в СССР, сталинскую индустриализацию, тем спокойнее относится к жестокости и палачеству советской системы. В «Истоках» он как бы мимоходом говорит о том, что русский народ своим коммунизмом «возвещает» мировую идею. А уже через десять лет, в заключении «Русской идеи» Николай Бердяев посвящает несколько страниц рассказу о преимуществах «русской идеи» и достоинствах русского народа, которые позволяют ему, русскому народу, несмотря на противоречия русского национального характера, создать то, чего не было в истории человечества, – цивилизацию «общности», «коммунотарности», «целостности».

И здесь встает серьезная задача объяснения, как и каким образом в одном не просто человеке, а в незаурядном философе сочеталось одновременно то, что он называл «религиозным гуманизмом», с его откровенным оправданием «неслыханной», по его собственным словам, жестокости русской революции, жестокости сталинской системы. Когда, к примеру, Семен Франк в начале 1930-х составлял обзор русской зарубежной философии последних десяти – пятнадцати послереволюционных лет, когда он пытался определить философскую суть таких работ Николая Бердяева как «Мирозерцание Достоевского», «Философия свободы», «Назначение человека», то у него не было особых хлопот с доказательством того, что «все политическое в узком смысле слова само по себе чуждо и ненавистно Бердяеву», что он «от имени религиозного гуманизма ведет страстную борьбу против светского «либерального», атеистического гуманизма, так и против всякой дегуманизации жизни, ее овеществления и коллективизации» [18, с. 639]. Но как можно было определить суть мировоззрения, понять духовные мотивы его творчества после того, как он вошел в самую настоящую политику, начал оправдывать сталинский СССР, начал откровенно оправдывать дегуманизацию жизни при большевиках! Ведь именно в последних бердяевских работах стало зримым кричащее родство учения о «добром коммунизме» Николая Бердяева с учением о коммунизме Карла Маркса. Эсхатологические настроения, спор о коммунизме с Богом или без Бога – это на самом деле для Бердяева частности. Главное для него как для марксиста – ожидание смерти капиталистической цивилизации. И это самое главное для понимания глубинного противоречия в оценке Николаем Бердяевым человека и смысла его жизни.

С одной стороны, казалось бы, мыслитель, который вслед за героем Достоевского Иваном Карамазовым настаивает, что никакие идеалы, никакое счастливое будущее человечества не могут оправдать муки и страдания одного-единственного человека, не должен отказываться от морального подхода к «палачеству» большевиков, не может при-

мириться с муками и страданиями не одного, а миллионов людей, ставших жертвами коммунистического эксперимента. Ведь это сам Бердяев говорит, что ничто «общее» не может утешить «индивидуальное» существо в его несчастной жизни». Я ненавижу рабство всех надчеловеческих ценностей, буквально кричит здесь, в «Самопознании», Николай Бердяев. Мол, «мировая гармония, торжество мирового разума, прогресс, благо и процветание всякого рода коллективов – государств, наций, обществ – сколько идолов подчиняет человека или он сам себя подчиняет!». Более того, Бердяев называет свое мировоззрение богочеловеческим. «Идея человека, – пишет он, – есть величайшая Божья идея. Человек ждет рождение в нем Бога. Бог ждет рождение в нем человека. На этой глубине должен быть поставлен вопрос о творчестве. Необычайно дерзновенна мысль, что Бог нуждается в человеке, в ответе человека, в творчестве человека» [4, с. 458–459]. И вдруг, с другой стороны, от него же, от Николая Бердяева, мы слышим то, что потрясло его современников: призыв не возмущаться по поводу бесчеловечности большевиков и их тирании, ибо на самом деле даже узник Гулага в духовном отношении выше свободного француза, ибо последний оскорблен «пошлостью капитализма».

2. Моральные издержки религиозного гуманизма

На самом же деле никакого противоречия в мировоззрении Николая Бердяева нет, если мы будем учитывать то, что писал о нем Семен Франк: гуманизм Бердяева носит не светский, атеистический характер как признание самоценности каждой человеческой жизни вообще, как она происходит на земле, перед нашими глазами, а характер религиозный. Все дело в том, что когда Николай Бердяев порывал с марксизмом, в частности, в своей статье «К. Леонтьев – философ реакционной романтики», он позиционировал себя просто как представитель европейского гуманизма вообще, и с этих позиций обвинял Константина Леонтьева «в злобной проповеди насилия и изуверства». Тогда Николай Бердяев выступал с позиций того европейского мировоззрения, которое было враждебно религиозному мировоззрению Константина Леонтьева. Последний, кстати, как и Карл Маркс, и Фридрих Ницше, обвинял европейский гуманизм в том, что он поклоняется человеку потому только, что сам человек, «поклоняется не такому особому и высокому развитию личности, а просто индивидуальности всякого человека и всякой личности» [3, с. 348]. Тогда в этой статье 1907 года Николай Бердяев буквально восстает против религиозного аристократизма Константина Леонтьева, который допускал возможным то, что уже начиная с «Истоков» допускает он сам, то есть изуверство над людьми во имя мистических целей. Задолго до того, как большевики пришли к власти и Николай Бердяев начал настаивать на неприменимости «нормативной морали» к «оценке палачества большевиков», Константин Леонтьев настаивал на том, что «репрессивные меры» необходимы в процессе движения к «мистическим целям» истории, но они не могут быть сами по себе целью: они только временный прием для того, чтобы люди не мешали приготовить что-нибудь прочное в будущем» [цит. по: 17, с. 71–72].

Но ведь гуманизм религиозный – это совсем другое, чем просто западный, европейский гуманизм. Для Николая Бердяева религиозный гуманизм состоит только в том, чтобы дать каждому, абсолютно каждому человеку право на загробную жизнь. Николай Бердяев восстает против официальной догматики православия, потому что считает ее противоречащей сути Христа, его учения о любви к ближним, восстает против характерного для Апокалипсиса «резкого разделения людей на добрых и злых и жестокостей расправы над злыми и неверными» [4, с. 550–551]. А потому как «религиозный гуманист» он настаивает на праве каждого на спасение, восстает против «объективизации ада».

Все дело в том, что для Николая Бердяева при всем его критическом отношении к догматическому, традиционному богословию важнее право на вечную, загробную

жизнь, чем право на жизнь в этом «падшем мире». Его человеколюбие на самом деле имеет мало общего с традиционным гуманизмом. Муки и страдания на этой земле для Николая Бердяева все же вторичное, ибо, как он настаивает, «окончательная судьба человека не может быть решена этой кратковременной жизнью на земле» [4, с. 554]. Николай Бердяев выступает против традиционного европейского гуманизма на том основании, что он ставит все-таки человека, живущего на грешной земле, выше человека, принадлежащего вечности. А вечность, как мы убедились, у Николая Бердяева включает не только блаженство рая, но и блаженство бытия, свободного от вещиизма, власти экономики, жажды обогащения и т.д. Как только гуманизм отрывается от веры в Бога, говорил Бердяев, он превращается в свою противоположность. И именно потому, как мы убедились, он довольно спокойно относится к мукам людей, которые не дошли до дна коммунистического эксперимента. Мою веру в человека, приобретающего спасением веру, и в этом смысле опять «человека будущего», говорил Николай Бердяев, «не может поколебать низость эмпирического человека». «Вера в человечность, в человека, – разъясняет особенность своего гуманизма Николай Бердяев, – есть вера в Бога, а она не требует иллюзии относительно человека». Как видно из этих признаний, сам по себе живущий на земле человек для него мало что стоит в духовном отношении. И здесь, как точно подметил Андрей Белый, Николай Бердяев действительно соединяет христианство с ницшеанством. Просто он ставит на место ницшеанского «сверхчеловека» человека вечности, вырвавшегося из ненавистного Бердяеву мира телесности и тленности. И, кстати, здесь у Николая Бердяева соединяются два его основных авторитета – Маркс и Ницше. Просто у Маркса «сверхчеловек» – это человек коммунистического будущего, человек, не испорченный капиталистической организацией общества, а у Николая Бердяева человек того мира, где коммунизм на земле соединился с раем на небе. Все честно и на самом деле очень просто. И в цитируемом дальше отрывке из его «Самопознания» выражена суть мировоззрения Николая Бердяева. «Я говорил о внутренней диалектике гуманизма, в которой гуманизм переходит в антигуманизм. Утверждение самодостаточности человека оборачивается отрицанием человека, ведет к разложению начала чисто человеческого на начало, притязующее стоять выше человеческого (“сверхчеловек”), и на начало, бесспорно стоящее ниже человеческого. Вместо бого-человечества утверждается бого-звериность. Огромное значение для понимания экзистенциальной диалектики гуманизма имели для меня Достоевский, Ницше и Маркс» [4, с. 465]. И при этом почему-то Николай Александрович забыл, что здесь же, рядом он говорил или будет говорить, что он согласен с Иваном Карамазовым: религиозное спасение людей не стоит мук тленного, смертного ребенка. И все-таки анализ «Самопознания» Бердяева говорит о том, что трагедия философа состоит не в утрате равновесия между его традиционной критикой капитализма и критикой революционного нигилизма и тоталитаризма большевиков, а в том, что по мере приближения к смерти он давал все больше простора своему, идущему от рождения, отвращению к тленному миру, к той жизни, которая есть. *А потому садизм по отношению к тем, кто живет на этой земле, его волнует и возмущает меньше, чем садизм традиционного христианства, которое лишает многих вечности рая.*

3. Не может быть гуманистом человек, которому чужд этот мир

Николай Бердяев как раз и восстал против догматического богословия, ибо, с его точки зрения, оно со своим учением об адских муках для грешников несет в себе печать садизма. Как он сам пишет, проблема смерти мучает его намного меньше, чем проблема «вечной гибели и вечного ада». Логика, как я пытался объяснить, здесь простая. Все равно все мы обречены на смерть, все в этом мире тленно, кратковременно. Поэтому

какая разница между короткой и длинной жизнью в «кратковременном» мире. А вот проблема «вечной гибели» как «вечного ада» его волнует всерьез. А потому получается, что террор в этом брэнном, кратковременном мире не так страшен, как террор в мире вечном. «Если допустить существование вечности адских мук, то вся моя духовная и православная жизнь лишается всякого смысла и всякой ценности, ибо протекает под знаком террора» [4, с. 555]. И Бердяев не чувствует, что своими призывами закрыть глаза на то, что он сам называет «палачеством» большевиков, и ни в коем случае не противостоять этим мукам военным путем, с оружием в руках, к чему, к примеру, призывали Петр Струве, Иван Ильин, он как раз и демонстрирует садистское православие, с которым на словах боролся всю жизнь. Это Константин Леонтьев учил, что для Бога и для болгар самым благодатным временем была эпоха расправы над ними турок, ибо их, турок, насилие укрепляло у покоренных славян желание прийти в храм и молиться о спасении своих душ. Для Константина Леонтьева муки на этой земле были нужны, чтобы обрести бессмертие. Но и Бердяев, как выясняется, оправдывал муки и страдания от палачества большевиков тем, что благодаря им Россия проходит через предначертанные Богом испытания на пути зарождения коммунизма, который якобы призван спасти мир от «буржуазного мещанства».

Анализ философии Николая Бердяева, его интеллектуальной биографии, все эти истории с резкой сменой оценки одних и тех же лиц, событий, примером тому и его отношение к славянофильству, к Константину Леонтьеву, подводит нас к выводу, что чаще всего за восстанием мыслителя к миру сему, к той жизни, которая есть сегодня, стоят все особенности строения его души и даже его физиологические особенности как индивида. Прочтите внимательно признание Фридриха Ницше о никогда не покидающем его души отторжении от «повседневной действительности», от всего реального, материального, что окружало его в жизни. С каждым годом он, по его собственному признанию, все больше и больше мучился от «усиливавшейся бессонницы» и «ужаса перед повседневной действительностью», ибо она казалась ему «уже не действительной, а призрачной» [см. об этом 15, с. 9]. И это признание в «отвращении» от «обычного мира», от «скупой на стимулы пустыни будней» пронизывает все творчество Фридриха Ницше. Ничто, ни любовь, ни привязанность к чему-то материальному, ни даже семья не привязывали Фридриха Ницше к этому миру. Для него этот мир не несет ничего достойного. «Мы живем в период атомов, атомистического хаоса». Недовольство миром вообще переносится у Ницше на недовольство, как он считал, примитивизмом и скукой буржуазной обыденности. И потому погружение в загадки своего «я» становится целью его жизни. А соблазн сказать миру то, о чем до него никто не решался сказать, сказать, что на самом деле весь этот мир и эта жизнь не имеет смысла, как раз и был главным стимулом его жизни и творчества. А потому «сверхчеловеком» становится тот, кто восстал против всего этого мира и даже морали.

Есть все основания утверждать, что особенность мировоззрения Николая Бердяева, все то, что принято называть его «непоследовательностью», шатанием из одной крайности в другую, тоже идет, на что он сам обращает внимание в своей исповеди «Самопознание», от его природного, трудно преодолимого отвращения к тому миру, который есть, к тому, что он называет телесностью. «Иногда, – признается он, – я с горечью говорю себе, что у меня есть брезгливость вообще и к жизни и к миру... Я часто закрываю глаза, уши, нос... Я так страстно люблю дух, потому что он не вызывает брезгливости» [4, с. 582]. И в этом болезненном, брезгливом отношении к миру, который есть, он как раз и близок (о чем и сам заявляет неоднократно) к Ницше. А в духовном, нетелесном, как он считает, лично для него важнее всего ощущение мистики истории, мистики вечности. «Настоящее, временное» для него второстепенно. Бердяев заявляет об этом все чаще и чаще по мере приближения к концу своей исповеди «Самопознание». Как известно, он, как и Ницше, не испытал в своей жизни много радостей от данной ему Богом телесности. Даже к собствен-

ной жене любовь у Бердяева носила в основном духовный, платонический характер. Если Василий Розанов находил божественное, вообще Бога в тайне семьи, рождении детей, то Бердяев впадал в другую крайность, искал Бога в метафизическом, в способности человека через познание преодолеть телесное, выйти из-под его власти. Его идеализм и его инстинктивное отторжение от природного были тесно связаны. «Я не верю в твердость и прочность так называемого “объективного мира”, мира природы и истории», – заявляет в «Самопознании» Николай Бердяев.

И из этой изначальной отчужденности от реального мира, от реального человека идет то, что он называет своей «революционно-анархической настроенностью», которая «хотела бы совершенно опрокинуть этот мир» [4, с. 584]. Карл Маркс потому и остается, по признанию Бердяева, до конца дней его учителем, что им, Марксом двигало то же страстное желание не просто найти «разгадки» этого мира, а изменить его. И действительно, в основе учения Маркса о коммунизме как конечном результате человеческой истории, как переходе от «предыстории» к «подлинной» истории лежит идеализм, гегелевское учение о смысле истории, не сводимом к чему-то временному, эмпирически наблюдаемому. В чем сущность марксистской философии? Она является прежде всего программой изменения мира. «Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его» [12, с. 4]. Так говорил Карл Маркс в своем знаменитом одиннадцатом тезисе о Фейербахе. Что было самым существенным в творчестве Николая Бердяева для него самого? «Меня называли модернистом, и это верно, ибо я верил и верю в возможность новой эпохи в христианстве – эпохи Духа, которая и будет творческой эпохой» [4, с. 237]. В конце жизни в своей исповеди «Самопознание» Николай Бердяев прямо говорит, что «по основным своим эмоциям и оценкам я скорее «левый», революционный человек, хотя и в особом духовном смысле» [4, с. 506]. На самом деле Бердяев больше революционер, чем Карл Маркс, ибо он, Николай Бердяев, пытается создать новое учение о Боге, о спасении человека. Карл Маркс мечтал о «прыжке» человека из рабства экономики в свободу творчества, а Николай Бердяев мечтает освободить человека от рабства страха перед адом и вечными муками.

Но ведь, и это очень важно для понимания исходной философской природы мировоззрения Николая Бердяева, его так называемый «космизм», вера в то, что возможно «окончательное преодоление нужды» в результате «наступления космической гармонии, преодоления материального состояния мира» на самом деле повторяет веру Карла Маркса в возможность человечества выпрыгнуть из царства необходимости в царство свободы». Еще сильнее мотивы его собственного социалистического хилизма звучат в словах о том, что «царство христианства будет не только на небе, но и на земле, оно будет не только духовным, но и телесным царством» [4, с. 332]. Разница между Марксом и Бердяевым состоит только в том, что первый как атеист связывает будущее человечества только с царством на земле, а Бердяев хочет рая и на земле, и на небе. И самое существенное состоит в том, что Бердяев, как и марксисты, как и Ленин, верил все-таки в возможность создания на земле идеального, непротиворечивого мира. Наверное, и это видно на примере философии Бердяева, космизм, учение об особой русской цивилизации и вера в возможность того, чего никогда не было, в возможность непротиворечивого идейного мира, в русском сознании очень связаны.

Разница между Марксом и вождями русского коммунизма, с одной стороны, и такими интеллектуалами, как Николай Бердяев, с другой стороны, состоит только в том, что первые, как правило, не способны к познанию глубин своего «я» (человек с такого рода способностью просто не сможет стать революционером, не сможет присвоить себе право убивать других людей), а вторые, как Николай Бердяев, не только чувствуют, но и осознают свою революционность как изначальную эмоциональную отчужденность от мира

сего. Если Карл Маркс восстал против мира сего как мира частной собственности, то Николай Бердяев погружается своим нигилизмом в этот ненавистный ему мир уже до уровня «обыденности», «повседневности» вообще. Все его исповедальное «Самосознание» просто насыщено признаниями на этот счет, признаниями в изначальном противостоянии тому миру, который есть. Бердяев называет себя «революционером» именно в силу его исходного противостояния этому реальному миру. «Я, – признается Николай Бердяев, – скорее преуменьшил, чем преувеличил степень своего разрыва с миром социальной обыденности. Я с детства находился в состоянии восстания против «иерархического» порядка природы и общества и никак не мог войти в этот порядок» [4, с. 572].

И как только мы при анализе мировоззрения Николая Бердяева перейдем с идеологического уровня на метафизический, философский, то поймем, почему перечень своих учителей, наставников он начинает с Якоба Бёме и заканчивает Ницше и Марксом. Он в первых строках своего «Самопознания» пишет: «Я не могу помнить первого моего крика, вызванного встречей с чуждым мне миром. Но я твердо знаю, что я изначально чувствовал себя попавшим в *чуждый* [выделено мной – А.Ц.] мир, одинаково чувствовал это и в первый день моей жизни и в нынешний ее день» [4, с. 257].

Кстати, а чем отличается восстание Карла Маркса против всего, что связано с частной собственностью, от восстания Ницше против всего, чему люди верят? Ничем. Разница состоит только в том, что Ницше пропускал восстание против различия между добром и злом через свою совесть и страдал. «Я знаю свой жребий, – писал в конце жизни Ницше. – Когда-нибудь с моим именем будет связываться воспоминание о чем-то чудовищном – о кризисе, какого никогда не было на земле, о глубочайшей для совести коллизии, о выборе, сделанном против всего, во что до сих пор верили, чего требовали, что освящали» [15, с. 21]. А Карл Маркс в силу своего исходного, от рождения замороженного сердца, в чем его упрекал родной отец, просто не мог прочувствовать, осознать чудовищность, противоестественность своих притязаний переделать этот мир.

У Николая Бердяева все же сердце больше, чем у Карла Маркса, открыто к страданиям других. Но, к сожалению, при всей своей искренности он не понимает, что в том, что он сам называл «мучительной чуждостью мне мира, этого мира в этом его состоянии» [4, с. 583], в его исходном отчуждении от того мира, который есть, в его непомерной «революционности» есть что-то болезненное, сатанинское, сугубо эгоистическое. Если в главном, в отношении к тому миру, который есть, в тебе сидит что-то ненормальное, то откуда гарантия, что рожденная твоей ненормальностью духовность нормальна. Может быть, больше истинности и нормальности в философии Василия Розанова, который в браке, в рождении детей видел прежде всего смысл божественного предопределения.

Вообще, честно говоря, углубляясь по мере возможностей бывшего советского ученого и советского человека в философию Николая Бердяева (к этому еще больше подталкивают тексты Ницше), я прихожу к страшному выводу, что вообще духовность как порождение сознательного аскетизма, сознательного садомазохизма несет на себе отпечаток болезненности, который несли в себе люди, бывшие от рождения не от мира сего. Кстати, трагедия человечества состоит в том, что оно вопреки всему, вопреки инстинкту самосохранения идет на смерть по призыву этих больных душой людей. Владимир Ленин не был способен к самопознанию, к погружению в свою душу, не был способен контролировать сидящую в нем агрессивность, жажду «истребления» мира, который есть. Но на самом деле жажда Бердяева довести до дна катастрофу революции говорит о том, что в главном, в отношении к той жизни, которая есть, было много общего между атеистом Лениным и Николаем Бердяевым, пытавшимся создать новое «Священное писание», трактровку Бога, приемлемую для XX века.

Конечно, надо быть объективным. У Бердяева больше сердца, чем было у Ленина. И именно чувство совести, отвращение к насилию, к учению о классовой борьбе увело его

еще в молодости от революционной социал-демократии. Первое, что он сделал, очищаясь от марксистского учения о революции, так это доказательство самоценности «истины, добра, красоты» как проявление идеального, «трансцендентности, независимого от социальной среды, классово-борьбы и т.д.» [4, с. 368 – 369].

Но обращает на себя внимание, что уже в конце жизни он начисто теряет способность проверять не только сомнением, но и простым здравым смыслом свою собственную философию. Есть ли существенные, рациональные аргументы, свидетельствующие, что русским, России действительно суждено открыть человечеству подлинный коммунизм, стать примером для духовного оздоровления всего человечества. Ведь сам Бердяев всегда, и в этом он был последовательным, говорил, что в моральном отношении русский человек, особенно его «бытовая жизнь», несут в себе много «низменного». На чем была основана вера Бердяева, что «исступленные оргии разделов и уравнений», кровавая гражданская война, а потом жизнь при новом крепостном праве, при «палачестве» советской власти обязательно вызовут к жизни русскую «творящую личность»? Ничего, кроме веры в чудо, в то, что дно морального падения русского человека обязательно вытолкнет его к «вершинам духовности», в его прогнозе на будущее нет.

Да, ты от рождения мучаешься от страшных снов. Ты, по собственному признанию, «страдаешь не в исключительные минуты, а во все минуты жизни», от «своей брезгливости, душевной и физической, брезгливости патологической и всеобъемлющей». Ты говоришь, «я так страстно люблю дух, потому что он не вызывает брезгливости... Моя брезгливость есть, вероятно, одна из причин того, что я стал метафизиком» [4, с. 582]. Все предельно честно. Но ведь, по логике, если ты ее не утратил, надо было быть честным до конца. Ведь если я стал философом, метафизиком от своей аномальности, своих недостатков, то, может быть, и в моей философии есть что-то аномальное. Не открою секрета. Уже давно было известно, что все марксисты-революционеры страдали не столько от любви к человеку, сколько от брезгливости к тому миру, который есть. Если из-за моей брезгливости мне этот мир чужд, противен, это совсем не значит, что он на самом деле плохой, что надо умереть во имя комфорта тех, кому, как мне, этот мир чужд. Имею ли я право оправдывать насилие большевиков над людьми, над своей страной, если на самом деле нет никаких гарантий, свидетельств того, что возможен иной мир, где, к примеру, возможна эффективная экономика, основанная на моральных стимулах к труду.

И опять здесь напрашивается сравнение Бердяева с русскими марксистами, с большевиками. Ведь, как я выше пытался показать на основе воспоминаний Николая Валентинова, основная особенность большевиков состояла в догматизме, в параличе чувства сомнения, критического отношения к собственным идеалам, в неспособности проверять свои идеалы на соответствие хотя бы здравому смыслу. Ведь учение о коммунизме Николая Бердяева, соединившего социальный идеал марксизма с религией, соединившего рай коммунизма на земле с вечной жизнью на небе, еще более утопично, чем у самого Карла Маркса.

Зачем искать, как ты, Николай Бердяев, тайну мира, тайну вечности в катастрофах, рожденных революционными войнами? Может быть, больше были правы и Достоевский, и Толстой, которые видели тайну мира в простом, но в том, что есть сегодня у нас в душе, в любви, любви к другому человеку, в конце концов, просто в любви к животным. Ведь ты сам пишешь, что для тебя одна из самых страшных утрат в жизни – это смерть твоего «кота Муры», и что рай и загробная жизнь для тебя не будет иметь смысла, если рядом не будет воскресшего вместе с тобой «кота Муры».



Литература

1. *Бердяев Н.А. Гибель русских иллюзий / Н.А. Бердяев // Падение священного русского царства. М. : Астрель, 2007. С. 745–752.*
2. *Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М. : Наука, 1990. 224 с.*
3. *Бердяев Н.А. К. Леонтьев – философ реакционной романтики / Н.А. Бердяев // Опыты философские, социальные и литературные. М. : Канон, 2002. С. 342–373.*
4. *Бердяев Н.А. Самопознание / Н.А. Бердяев // Русская идея. Харьков : Фолио ; М. : АСТ, 2002. С. 249–603.*
5. *Блок А. Двенадцать / А. Блок // Избранное. М. : Детская лит-ра, 1977. С. 155–166.*
6. *Выписки Карла Маркса из «Общественного договора» Жан-Жака Руссо // Руссо Ж.-Ж. Трактаты М. : Наука, 1969. С. 469–486.*
7. *Герцен А.И. Журналисты и террористы / А.И. Герцен // Сочинения : в 9 т. М. : Худ. лит-ра, 1956. Т. 7. С. 554–557.*
8. *Герцен А.И. С того берега / А.И. Герцен // Сочинения : в 9 т. М. : Худ. лит-ра, 1956. С. 233–378.*
9. *Достоевский Ф.М. Зимние заметки о летних впечатлениях / Ф.М. Достоевский // Собр.соч. : в 10 т. М. : Худ. лит-ра, 1956. Т. 4. С. 61–132.*
10. *Манфред А.З. Три портрета эпохи Великой Французской революции. М. : Мысль, 1978. 440 с.*
11. *Маркс К. К еврейскому вопросу // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 1. М. : Политиздат, 1955. С. 382–413.*
12. *Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. М. : Политиздат, 1955. Т. 3. С. 1–4.*
13. *Маркс К., Энгельс Ф. Манифест коммунистической партии / К. Маркс, Ф. Энгельс // Сочинения. М.: Политиздат, 1955. Т. 4. С. 419–459.*
14. *Сараскина Л. Достоевский. М. : Молодая гвардия, 2011. 825 с. Жизнь замечательных людей.*
15. *Сафрански, Ридигер. Ницше : Биография его мысли. М. : Издательский дом «Дело», 2016. 456 с.*
16. *Троцкий Л. Моя жизнь : Опыт автобиографии. М. : Книга, 1990. Т. 2. 344 с.*
17. *Фетисенко О.Л. Гептостилисты : Константин Леонтьев, его собеседники и ученики. СПб. : Пушкинский дом, 2012. 784 с.*
18. *Франк С.Л. Русская философия последних пятидесяти лет // Русское мировоззрение. СПб. : Наука, 1996. С. 616–629.*
19. *Франк С.Л. Этика нигилизма (к характеристике нравственного мировоззрений русской интеллигенции) // Вехи. Из глубины. М. : Правда, 1991. С. 167–199.*

Аннотация. Автор исследует эволюцию взглядов Н.А. Бердяева, претерпевших сложные изменения в ходе жизни философа, чьи идеи развивались зачастую по ломанной траектории. Пристальное внимание в статье уделено отношению Н.А. Бердяева к революции и русскому коммунизму – тем базовым темам, по отношению к которым он во многом разошелся с представителями русской интеллектуальной эмиграции. Автор пытается понять личностные мотивы Н.А. Бердяева в его восприятии и, отчасти, приятии идеи коммунизма и коммунистической России и находит их в исходной антибуржуазности философии мыслителя.

Ключевые слова: русская религиозная философия, марксизм, коммунизм, ницшеанство, «Вехи», Н.А. Бердяев, С.Л. Франк, Ф.М. Достоевский, А.И. Герцен.

Alexander Tsipko, Ph.D. in Philosophy, Senior Researcher, Institute of Economics, Russian Academy of Sciences, Member of the ISEPR Expert's Council. E-mail: astsipko@yandex.ru

Philosophy and Personal Sources of Nikolai Berdyaev's Anti-bourgeois Views

Abstract. The author studies the evolution of N/A/ Berdyaev's views that changed seriously during his life and very often developed along the polygonal path. The author gives close attention to Berdyaev's attitude towards revolution and Russian communism where his views diverted greatly from those of the representatives of Russian intellectuals in emigration. The author tries to understand Berdyaev's personal aspects in his perception and partial acceptance of communist ideas and communistic Russia and finds their sources in his initial anti-bourgeois philosophy.

Keywords: Russian Religious Philosophy, Marxism, Communism, Nietzschean Philosophy, "Vekhi", N.A. Berdyaev, S.L. Frank, F.M. Dostoevsky, A.I. Herzen.

Н.А. Бердяев и русское православие

Юношеский период в жизни Бердяева не сопровождался значительной религиозностью, он сам вспоминает, что искание смысла жизни было «первичнее искания Бога». Учась в университете, он принимал активное участие в политической деятельности, принадлежал к «Союзу борьбы за освобождение рабочего класса». Эта активность не осталась незамеченной, и в 1898 году его арестовывают, исключают из университета, а затем ссылают в Вологодскую губернию.

Эти события разывают связь Бердяева с традиционным бытом, и начинается его «постоянная оппозиционность», притом не только по отношению к обществу и церкви, но и к семейно-родственному кругу, и к близким знакомым. Мыслитель признавался, что «всегда обманывал все ожидания», и оборотной стороной этой ненадежности становится неспособность «к отдаче себя». В итоге появляется одиночество, которое «очень мучительно», и в то же время философ признается, что «ничто не преодолевает моего одиночества» [6, с. 42]. При таком настроении очень трудно было ощутить себя членом церкви, ибо это предполагает любовь к другим людям, жертвенность во имя ближнего своего. Вообще для мыслителя характерна динамичная смена мировоззренческих установок. Так, вначале Бердяев – легальный марксист, правда, и в этот период он не был материалистом. Философ сам отмечал, что для его «философского и духовного пути очень характерно», что он «никогда не был материалистом» [6, с. 87]. Среди идейных источников взглядов мыслителя можно назвать немецкую классическую философию. «Критику чистого разума» Канта и «Философию духа» Гегеля Бердяев прочитал в четырнадцать лет, взяв эти книги из домашней библиотеки. В более зрелом возрасте он основательно изучил Фихте, и идеи немецкого мыслителя, связанные с этизацией философии, были ему близки. В кантовском наследии его прежде всего привлекали идеи об активности субъекта как в познавательной, так и в этической сферах, а также отношение к человеку как к цели, а не как средству для кого-либо. Отсюда становится понятным заявление философа о том, что он «более всего прошел школу Канта», хотя мыслитель «никогда не был человеком школы» [6, с. 58]. К числу идейных источников взглядов Бердяева можно отнести и таких «лично ориентированных» мыслителей, как Августин, Паскаль, Шопенгауэр, Кьеркегор и Ницше. Однако речь идет не о заимствованиях, а о творческом переосмыслении антропологических тем, содержащихся в трудах этих корифеев западной философии.

Несмотря на оригинальность экзистенциальных установок для русского философствования, взгляды Бердяева имеют и отечественную идейную основу. Речь прежде всего идет о православной духовной традиции.



Критически оценивая католицизм, протестантизм и даже православие, Бердяев все же, безусловно, отдавал предпочтение восточному христианству. Он утверждает, что «всего менее я склонен отрицать великие мистические преимущества православия, незапятнанно хранившего истину Христову» [1, с. 93]. Несмотря на то, что протестантская индивидуализация христианства «формально отвечает духу экзистенциальной философии», он ее не приемлет. Мыслитель подчеркивает, что «русская идея христианской свободы» принципиально отличается от «мысли протестантской». Если в последней личная свобода в «делах веры» выступает как непримиримый антагонист авторитаризму католицизма, то православная проблема свободы «ставится совсем не в противоположение церковного авторитета и индивидуализма» [6, с. 19]. Органическое понимание церкви, выраженное в соборности, снимает антиномию индивидуализма и авторитаризма.

Для западноевропейского сознания учение о соборности труднодоступно и в силу того, что оно «почти непередаваемо на иностранных языках», и по причине «схематизма мысли протестантской и католической», всегда склонной к противопоставлению церковности и религиозной свободы.

Русская духовная традиция не сводит христианскую свободу лишь к борьбе «за права индивидуума, защищающегося и разграничивающегося с другими индивидуумами», то есть она не ограничивается формальными и бессодержательными ее характеристиками. Отечественной мыслью, по мнению Бердяева, «проблема свободы ставится на большей глубине».

Действительно, если индивид «добровольно входит в церковную ограду», тогда «церковь не может быть для него внешним авторитетом». В этом случае свобода трактуется не как «формальное право», а как содержание человеческой деятельности, «как обязанность христианина». Поэтому в русской мысли и жизни «свобода есть бремя и тягота, которую нужно нести во имя высшего достоинства и богоподобия человека» [3, с. 65]. Подобные установки не могут быть «поняты индивидуалистически», их реализация требует определенного отношения к другим людям, ибо без этого невозможно «осознание своих обязанностей». Само превращение человека в личность предполагает «другие личности и сообщество личностей». Однако как же быть с одной из главных позиций Бердяева, утверждающей антагонизм личности и общества, свободы и социума? Ведь это он последовательно выступает против «тирании общества и общественного мнения над духовной жизнью личности и над свободой ее нравственных оценок». Однако, с его точки зрения, «врагом личности является общество, а не общность, не соборность». Социум воспринимается как «внешняя среда», ограничивающая личность, соборность же есть «органическое развитие» внутренних, сущностных потенций человека. Создать подобную «соборную среду» в рамках секулярного общества невозможно, она доступна для человека только в подлинной церкви Христовой, вмещающей «в себя личность человека и свободу человека» [8, с. 187]. Вся сложность достижения этой цели заключается в том, что сама церковь в реальном историческом процессе может быть «понята двояко»: с одной стороны, она выступает как «духовная соборность», с которой «я соединяюсь в свободе», но – с другой стороны – как экклезия и «социально организованная историческая группировка, способная внешне насиловать мою совесть и лишать мои нравственные черты характера чистоты, свободы и первородности, т.е. быть “общественным мнением”» [3, с. 151].

Доминантной темой христианства является сотериология, то есть учение о спасении, которая по-разному понимается различными конфессиями. Для Бердяева неприемлем «трансцендентный эгоизм», сводящий задачи христиан лишь к индивидуальному, личному спасению. Эта концепция разрушает «интегральное», соборное понимание церкви, истощает духовные творческие силы церковного организма. Индивидуализация христианской сотериологии, лишает личность «социальной перспективы бытия». Бердяев не может согласиться с теми, кто утверждает, что эгоистическое понимание спасения сочетается с

идеей церковности. Напротив, он считает, что подобный подход подвергает реальность церкви «номиналистическому разложению». Тезис православия о том, что можно спастись лишь в церкви, утверждает «соборность спасения, спасение в духовном обществе и через духовное общество» [7, с. 172]. Именно в утверждении «соборности спасения» будущее христианства и ответ на вопрос о предстоящем земном существовании человечества. Или христианство будет господствовать «в небольшом уголке человеческой души», спасая отдельно избранных индивидов, или оно станет духовной энергией, преобразующей «жизнь человеческих обществ и культур» [7, с. 171].

Итак, православное понимание церкви как единства во множестве; православная сотериология, требующая и максимальных индивидуальных усилий и в то же время считающая, что, спасая себя, ты должен думать и о спасении других; наконец, наличие в православии различных богословских мнений, неприятие им католического авторитаризма и протестантского индивидуализма, безусловно, оказали формирующее влияние на мировоззрение Н.А. Бердяева.

Однако существенное влияние православной традиции на взгляды мыслителя отнюдь не означало его солидарности с реальной исторической Русской православной церковью.

Бердяев, как мы уже отмечали, никогда не разделял материалистических взглядов, он сам отмечал, что даже в период увлечения марксизмом оставался «идеалистом в философии». Вскоре этот идеализм перерастает в религиозные искания. Философ принимает активное участие в обсуждении проблем религиозного возрождения, сотрудничает с журналом «Новый путь», вокруг которого группировалась богоискательски настроенная интеллигенция.

После поражения первой русской революции Н. Бердяев переезжает в Москву, сближается при помощи С. Булгакова с православно настроенной интеллигенцией – «самой сердцевиной русского православия». Он принимает активное участие в религиозных исканиях представителей «образованного общества», которые с его легкой руки получили название «новое религиозное сознание». Одним из самых заметных явлений этого этапа интеллектуальной жизни России становится сборник «Вехи», активным создателем которого был и Бердяев. В своей программной статье, помещенной в этом издании, «Философская истина и интеллигентская правда» он приходит к выводу о том, что надежда на возрождение русского народа связана с верой в его духовное возрождение, предполагающее преодоление атеистичности интеллигентского сознания и возвращения к «традиции универсальной и национальной» [9, с. 29]. Ратуя за «укрепление» национальных устоев, философ в то же время весьма критично относится к современному ему православию, выступающему основой национальной идентичности. В этом проявляется антиномичность философских построений, присущая Бердяеву. В работах мыслителя начала XX века особо выделяется антицерковная направленность: они «изобличают» сходящую с исторической сцены «старую омертвелую Церковь». Отжившие формы христианства должна заменить новая религиозная эпоха, восстанавливающая «жизненность и универсальность религиозных начал». Философ безоговорочно причисляет себя к этой зарождающейся «духовной формации» и подчеркивает антагонизм «нового религиозного сознания» и традиционного христианства. Первое строится на «свободе и творческом порыве», второе – на догматизме, который «в сущности отрицает дальнейший религиозный процесс в мире» [2, с. 23]. Н. Бердяев отрицательно относился ко многим признанным богословским авторитетам, а апологетическое богословие, по его мнению, превратилось «в мертвую дисциплину, в навязанное воспоминание о былой религиозности» [2, с. 9].

В период борьбы официальной Церкви с движением имяславцев, которое выступило со своеобразным, несколько отличным от традиционных взглядов пониманием соотношения Бога и его имени, а также со своей специфической трактовкой значения культовых действий, Бердяев встает на защиту имяславцев и пишет статью «Гасители Духа», направ-

ленную против Синода. Философ вспоминает, что номер газеты с этой публикацией конфисковали, а он сам был отдан под суд «по статье о богохульстве, которая карала вечным поселением в Сибири». Но судебное разбирательство было отложено ввиду начавшейся войны, а затем революция «прекратила это дело».

В то же время Бердяев сохранил верность Патриарху Тихону в период обновленческого раскола Церкви в первые годы Советской власти, хотя, казалось бы, обновленческие лозунги, связанные с идеями радикального реформирования православия, должны были быть ему близки. Но факт остается фактом: с обновленцами он сотрудничать отказался. Бердяев остался верен Русской православной церкви и в период пребывания в Париже, в тот момент, когда большинство русских православных верующих перешло под юрисдикцию Константинопольского патриарха. Поэтому и отпевание философа совершил настоятель Трехсвятительского подворья в Париже, которое находилось в юрисдикции Московской патриархии, архимандрит Николай (Еремин).

Не случайно в последних работах – «Русская идея» и «Самопознание» – философ много места уделяет своему отношению к православию. Констатируя тот факт, что он принадлежал к «крайне левому» течению в русской религиозной философии, которое неизбежно носило оппозиционный характер по отношению к ортодоксальному богословию, Бердяев стремится подчеркнуть, что его критичность не означает разрыва с Русской православной церковью. Он настойчиво доказывает, что его «связь с православной Церковью... никогда не порывалась вполне» [6, с. 191]: «связи с православной Церковью не теряю и не хочу терять» [5, с. 148]. Более того, в своем доме в Клямаре он открыл православную домовую церковь, в которой молился.

Публикации Бердяева вызвали оживленную полемику в церковных кругах. Философу справедливо задавали вопрос: «С Русской ли вы церковью или против нее?». При этом однозначного ответа не получалось. Например, один из выдающихся русских православных богословов XX века архимандрит Киприан (Керн) в рецензии на посмертно вышедшую книгу Бердяева «Самопознание», с одной стороны, признает правоту мыслителя в критике некоторых сторон исторического бытия православной церкви. Но, с другой стороны, по мысли о. Киприана, убежденность философа только в своей правоте не дает ему возможности «приобщиться к церковной полноте» [4, с. 449]. Следовательно, мыслитель в рамках религиозных исканий нередко подходил к границам церковности, отсюда его неспособность ощущать всю полноту церковной жизни. Однако из этого не следует, что он «вообще был “вне церковной ограды”».

Сегодняшние православные богословы тоже не имеют однозначной оценки творчества Н.А. Бердяева. В известной книге иеромонаха Серафима (Роуза) «Православие и религия будущего» утверждается, что «Николай Бердяев ни в какое нормальное время не считался бы православным христианином». А его оценка как православного философа, с этой точки зрения, проистекает из-за «религиозного невежества нашего времени» [12, с. 17]. В то же время существуют и радикально противоположные характеристики мыслителя. Священник Г. Кочетков в статье «Гений Бердяева и Церковь» [см. 11, с. 51–53] сравнивает его – ни больше ни меньше – с православными святыми. Автор считает, что русский философ «является прямым “продолжателем” последнего великого православного святого отца... св. Григория Паламы». А поскольку «Бердяев был великим апологетом христианства (тождественного Православию)», постольку он «должен быть признан церковью как один из величайших защитников и проповедников его учения». Более того, он «впервые (после апостола Павла) оказался на высоте христианской антропологии, заново открыв и описав ее центр – Богооткровенную... во Христе соборную человеческую личность». Обе эти крайние точки зрения, на наш взгляд, не отражают подлинного значения Бердяева в истории русской религиозной философии. Мыслитель, несмотря на все сложности и периоды «трагического непонимания», не перешел роковой рубеж,

ставящий его вне православия. Он «блудный сын», но все-таки ощущающий свою связь с отечественной духовной традицией, с православно ориентированной мыслью. Правы те представители Русской православной церкви, которые считают, что, несмотря на «фундаментальные заблуждения», идейное наследие философа «исходит из православного миропонимания», ибо он «рассматривает все объекты своего исследования через призму православного христианства» [10, с. 220]. Являясь, с точки зрения митрополита Илариона (Алфеева), «самым ярким религиозным философом России первой половины XX века», Бердяев своим творчеством свидетельствовал «западному миру о красоте и истинности православной веры» [10, с. 220]. Поэтому нигилистическое и апологетическое отношение к Бердяеву должно уступить место серьезному и объективному изучению его трудов.

Литература

1. Бердяев Н.А. А.С. Хомяков. М. : Высшая школа, 2005. 240 с.
2. Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. СПб. : Изд-во М.В. Пирожкова, 1907. 236 с.
3. Бердяев Н.А. О назначении человека. М. : Республика, 1993. 383 с.
4. Бердяев Н.А. Pro et contra. СПб. : Изд-во РХГИ, 1994. Кн. 1. 573 с.
5. Бердяев Н.А. Русская идея // Вопросы философии. 1990. № 2. С. 87–154.
6. Бердяев Н.А. Самопознание (Опыт философской автобиографии). М. : Международные отношения, 1990. 336 с.
7. Бердяев Н.А. Спасение и творчество // Путь. М., 1992. Кн. 1. С. 19–175.
8. Бердяев Н.А. Философия неравенства. М. : Институт русской цивилизации, 2012. 624 с.
9. Вехи. Из глубины. М. : Правда, 1991. 608 с.
10. Иларион (Алфеев), епископ. Православие. М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2005. 863 с.
11. Кочетков Г. Гений Бердяева и Церковь // Православная община. 1992. № 2(8). С. 51–53.
12. Серафим (Роуз), иеромонах. Православие и религия будущего. М. : Скат, 1992. 176 с.

Аннотация. В статье отмечается, что православная традиция является одним из важнейших источников взглядов Н.А. Бердяева. Подчеркивается, что из всех направлений христианства он, безусловно, отдавал предпочтение восточному христианству. В то же время взаимоотношения мыслителя с реальной исторической Русской православной церковью были весьма противоречивы. Автор считает, что крайние точки зрения, ставящие мыслителя вне православия и, наоборот, утверждающие, что он был в XX веке главным апологетом восточного христианства, неверны. Взвешенная точка зрения заключается в том, что, несмотря на «фундаментальные заблуждения», Бердяев все-таки не порывал с православием, рассматривая основные философские проблемы сквозь призму установок восточного христианства.

Ключевые слова: православие, церковь, личность, творчество, соборность, вера, свобода, спасение, общество.

Lev E. Shaposhnikov, Ph.D. in Philosophy, Professor, President, Minin State Pedagogical University of Nizhny Novgorod. E-mail: rectornspu@rambler.ru

N. Berdyaev and Russian Orthodox Christianity

Abstract. In the article the author points out that the Orthodox tradition was the basis of Berdyaev's views and among all trends of Christianity he certainly gave preference to the ideas of eastern Christianity. At the same time the philosopher's relations with the Russian Orthodox Church in reality were somewhat controversial. The author considers that diverse approaches claiming that Berdyaev was either alien to the Orthodox Christianity, or was its leading proponent in the 20th century, lack in objectivity. The balanced position seems to be in the attempt to see the fact that despite certain "fundamental misconceptions", Berdyaev adhered to the Orthodox doctrine and developed his main philosophical views through the prism of eastern Christianity.

Keywords: Orthodox Christianity, Church, Personality, Creativity, Sobornost, Faith, Freedom, Salvation, Society.

Розанов и Бердяев: в полемике и перекличке тем

«Никто так не жаждет преодолеть литературу, как литератор по преимуществу <...>».

*Н.А. Бердяев. Новое христианство
(Д.С. Мережковский), 1916
[3, с. 196]*

Бердяев – «это во всяком случае одна из крупных умственных ценностей России за ее текущие дни».

*В.В. Розанов. Бердяев о религиозных
исканиях Д.С. Мережковского, 1916
[17, с. 374]*

История взаимных оценок и суждений Розанова и Бердяева столь сложна и многослойна, что для полноценного, плотного ее описания пришлось бы предпринять едва ли не полное описание русской интеллектуальной культуры первых двух десятилетий XX века, с отдельными заходами в последние десятилетия века XIX и обращением уже к эмигрантским контекстам 1920–1940-х годов. Подобное положение вещей обусловлено целым рядом факторов:

– во-первых, и Розанов, и Бердяев на протяжении десятилетий находились в центре русской интеллектуальной жизни, отзываясь на самые разнообразные тексты, действия, ситуации и создавая их сами;

– во-вторых, оба были создателями оригинальных философско-религиозных концепций, далеких от внешней системности и находящихся в постоянном движении, в том числе терминологическом, легко абсорбируя расхожие в этот момент слова и популярные образы, переосмысляя и зачастую весьма вольно перетолковывая их;

– в-третьих, они действовали в первую очередь в журнальном и газетном пространстве, обращаясь к широкой публике, стремились влиять на нее, убеждать или разубеждать; суждения их, в том числе суждения друг о друге, являются в большинстве случаев «публичным говорением», упоминанием или неупоминанием одним другого, и контекст этого упоминания каждый раз достоин стать предметом самостоятельного изучения.

Тем самым наша задача никак не объять подобную тему, а лишь прочертить несколько линий во взаимопонимании и взаимодействии Розанова и Бердяева, остановившись на ряде показательных сюжетов из этой сложной истории. Отношения их в целом были не равновесны: если Розанов вызывал живой интерес со стороны Бердяева, многократно упоминавшего его и полемически обращавшегося к его «темам» уже в первых работах «идеалистического» периода, то Розанов вплоть до 1915 года мало говорил собственно о Бердяеве. Но и после того, как в 1915 году началась их полемика, продолжавшаяся почти два года, Бердяев очень незначительно интересуется Розанова сам по себе. Примечательно, что в известных пометках к письмам корреспондентов, сделанных в последние годы

жизни при упорядочивании архива, Розанов ограничивается в случае Бердяева совершенно лаконичной, носящей исключительно информативный характер записью: «*Ни(колай Александрович) и Ли(дия Юдифовна) Бердяевы*» [19, с. 83].

В 1904 году Бердяев назовет Розанова «одним из самых интересных, даровитых и значительных писателей нашего времени» [4, с. 242], в другой статье того же года скажет о нем: «очень даровитый и в высшей степени своеобразный» [4, с. 261]. Статьи эти, в дальнейшем вошедшие в сборник “*Sub specie aeternitatis*”, публикуются на страницах «Нового пути», который в это время переходит фактически под совместное руководство Бердяева и С.Н. Булгакова. О том, как обстоят дела, не публично говорит письмо Бердяева к П.Б. Струве (около 23.VIII/5.IX.1904 г., Кларан):

«Комбинация такова, что мы [то есть Н.А. Бердяев и С.Н. Булгаков – А.Т.] делаемся фактическими хозяевами журнала и приобретаем целый ряд талантливых сотрудников, которых и без того желали иметь у себя в журнале. Розанов может быть совершенно устранен, так же как и некоторые другие подобные писатели» [12, с. 47].

Действительно, после перехода журнала к новым хозяевам Розанов более не сможет там публиковаться, в конце 1905 года поместив только первую часть писем к себе Вл. Соловьева со своими комментариями [21, с. 462–489]. В этих суждениях нет противоречия – для Бердяева Розанов в 1900-х и особенно во второй половине этого десятилетия представляет большой интерес, но как ставящий вопросы, а не в качестве дающего ответы: его позиция неприемлема для Бердяева, но при этом Розанов тот, чей голос – один из основных в кругу значимых авторов. В статье «Философская истина и интеллигентская правда», написанной для сборника «Вехи» и затем включенной Бердяевым в этапный для него сборник «Духовный кризис интеллигенции», он включает Розанова в примечательную общность:

«Замечательнейшие наши мистики – Розанов, Мережковский, Вяч. Иванов, хотя и дают богатый материал для новой постановки философских тем, но сами отличаются антифилософским духом, анархическим отрицанием философского разума» [6, с. 191–192].

Как уже говорилось, до 1915 года Розанов писал о Бердяеве редко и в основном мимоходом, упоминая среди прочих или ограничиваясь небольшими пассажами [как, напр.: 18, с. 253–254]. Совершенно иной ситуация оказалась в 1915–1916 годах. В своей философской автобиографии Бердяев писал, что Розанов посвятил его рубежной книге «Смысл творчества» четырнадцать статей [8, с. 148]. В действительности все не совсем так – Розанов за 1916 год на самом деле написал четырнадцать статей, посвященных Бердяеву, однако со «Смыслом творчества» непосредственно связана лишь их малая часть. В центре этой части розановской публицистики вскоре оказывается цикл статей Бердяева «Типы религиозной мысли в России», точнее даже – лишь одна из этих статей, посвященная рассмотрению взглядов С.Н. Булгакова и, шире, «молодых московских славянофилов».

Однако начало подобному обостренному вниманию было положено со стороны Бердяева – в 1915 году он опубликовал одну из самых известных статей, посвященных Розанову, чье название стало общеизвестным: «О “вечно бабьем” в русской душе», в дальнейшем, уже в 1918 году, включенную им в авторский сборник «Судьба России» [2, с. 43–52]. Поводом к этой статье стал выход небольшой книги Розанова «Война 1914 года и русское возрождение», однако сам Бердяев использовал публикацию Розанова как повод отчетливо зафиксировать свое расхождение с «[молодыми] славянофилами», в том числе со своими сравнительно недавним единомышленником С.Н. Булгаковым. Расхождение это началось давно: «уже лето 1911 года стало временем “ярого бунта” Бердяева» [9, с. 91] против круга неославянофилов, сложившегося в издательстве «Путь», а к концу 1912 года разрыв с ним

был обозначен формально: «Этот момент определяется по исчезновению имени Бердяева из списков ведущих сотрудников издательства в рекламной информации “Пути”. В книге Эрн о Сковороде (октябрь 1912 года) Бердяев еще назван, а из книги И. Зейделя (декабрь) его имя уже исключено» [9, с. 91, примеч. 8]. Однако только в 1914 году Бердяев прямо атакует ставшее для него неприемлемым в своем развитии интеллектуальное течение, отзвываясь на выход «Столпа...» о Павла Флоренского известной статьей «Стилизованное православие». В статье 1915 года Бердяев расценивает книгу Розанова как симптом – она в его глазах «свидетельствует о возрождении славянофильства» и позволяет увидеть его пороки:

«<...> ужасно, что не только Розанов, но и другие, призванные быть выразителями нашего национального сознания, тянут нас назад и вниз, отдаются соблазну пассивности, покорности, рабству у национальной стихии, женственной религиозности. Не только вечное, но и слишком временное, старое и устаревшее в славянофильстве хотели бы восстановить С. Булгаков, В. Иванов, В. Эрн» [2, с. 47].

Статья Бердяева будет справедливо воспринята Булгаковым, Флоренским, Эрном, Вяч. Ивановым и близкими к ним как выступление против них и их круга идей – и именно с их стороны последуют ответы и завяжется последующая полемика [наиболее известные ответы: 27, 10]. Розанов же со своей стороны уклонится вступать на почву этих споров, выступив в следующем году: сначала откликаясь на «Смысл творчества», а затем – в ответ на возражения Бердяева – переходя уже к разговору по поводу серии статей Бердяева о «Типах религиозной мысли в России», в первую очередь по поводу первой из них, посвященной Булгакову, но рассматривающей его как представителя всего направления «молодого московского славянофильства».

Первый отклик Розанова, вышедший в московском «Колоколе» 1 мая 1916 года (под псевдонимом В. Ветлугин), будет весьма положительным. В нем Розанов, утверждая, что «наука – интересна, ученые – не интересны», тогда как «в философии – наоборот: философия-то может быть и не достоверна, но сам философ есть просто прекрасное явление природы, есть просто прекрасное явление истории, кого история посовестится забыть» [16, с. 190], рассматривает книгу как свидетельство глубины происшедших за последние десятилетия в русском обществе изменений:

«<...> если к этим страницам придвинуть былые страницы, – еще недавние страницы, – Лесевича, до-Роберти, Михайловского, Миртова-Лаврова, Плеханова, Вырубова и прочих русских “социологов” и “позитивистов”, то мы будем поражены: до чего изменился тон философских суждений в русском обществе и в русской литературе, до чего совершенно переменялись все темы ее, все устремления, цели и надежды» [16, с. 192].

Попутно Розанов защищает Бердяева от упреков со стороны ревнителей догматики: «Переходя же собственно к мысли Бердяева, мы не умеем сказать ни “да”, ни “нет” о ней. <...> Мы – христиане. А Бердяев несколько и не зовет нас выйти из христианства» [16, с. 193]. Полемику вызовет только третья статья Розанова¹ – на сей раз опубликованная под собственным именем в «Новом времени» (10 июня 1916 года) под заглавием «Идея “мессианизма”» [16, с. 245–248]. В ней он выступает с «апофеозом русской лени», как откликнется Бердяев [3, с. 94–101] – против призывов к творчеству и героике, иронично отменяя свое намерение говорить о книге (напомним, перед этим посвятив ей две объемные статьи – и в данном случае как раз подводя итог своим рассуждениям):

«Я хотел говорить о новой книге – огромной книге – нашего философа и публициста Н.А. Бердяева “Смысл творчества”, недавно появившейся в Москве. Там он зовет Россию и, стало быть, всех нас к “религиозному творчеству”. К религиоз-

¹ Второй отклик на «Смысл творчества» будет опубликован Розановым в «Московских ведомостях» (27 мая), под псевдонимом «Петроградский старожил» [19, с. 228–237].

ному героизму, к религиозному *величию*... Вспомнил пап, Лютера, испугался и от страха заснул. Были самые легкие сновидения. Проснулся и написал эти немногие строки, – в том смысле, что “боюсь” и что это не “удел Руси”»¹ [16, с. 248].

«Лень» Розанов объявляет «метафизическим принципом Руси, и “лень”-то именно нас и охраняет от самых ядовитых зол» [16, с. 247], в последующих статьях корректируя свое утверждение: «преднамеренные <...> “мессианизмы” не удаются, “не выходят”, и, я уверен, никогда никому не удадутся» [16, с. 313], и спустя две недели отмечая:

«Мое указание (*фактически-то* ведь оно верно, с этим не будет и Бердяев спорить), что у нас, русских, все происходит “с лендой”, что “на лени Русь выросла”, и “от лени” всегда у русских получалось кой-что хорошее, – это указание, конечно, опасно, *если его возвести в принцип*; если не смотреть на “лень” как на *несчастье*, а воспользоваться *ленивым блаженством*. Тогда, я думаю, лень и не станет “удаваться” (как до сих пор удавалась). Нет, явно, мы должны “стараться”, “усиливаться”: а чтобы лень была только внутренней душою, ну и “тайным учением”, около этих энергичных усилий. Тогда, я думаю, будет хорошо» [16, с. 318–319].

Исходная розановская статья в «Новом времени» настолько задевает Бердяева, что в ответной реплике он бросает в адрес оппонента довольно явную угрозу, ближе к концу заметки вводя следующий пассаж:

«Ныне совершенно безопасных мест не существует. Не совсем безопасное место – писать статейки в газете, и на этом месте есть большая ответственность, многое спросится и можно покрыть себя позором. Это не чаепитие и не сидение у окошечка. Это по существу должно быть бодрствованием. Розанов по своему опыту должен знать, что после иных статей сновидения бывают весьма неприятные» [3, с. 100].

Однако самого Розанова полемика с Бердяевым смущает гораздо глубже, он сам проблематизирует свои рассуждения, обращаясь к Флоренскому в письме от 29 августа 1916 года: «Вообще святым на Руси – хорошо, и – простоватым. Но обыкновенным людям с потребностью движения – невыносимо скучно. “Революция” делается не потому, что к ней тянет, а оттого, что “надо же шевелить ногами”. Вообще наша кислая и святая Русь хороша-то хороша: но иногда тошно становится» [14, с. 382–383].

Последующая полемика будет вращаться вокруг нескольких тем, в первую очередь со стороны Розанова посвященная защите «молодого московского славянофильства» от обвинений Бердяева в «стилизации», – здесь Розанов окажется в глубоком внутреннем созвучии с Флоренским, писавшим по поводу упреков Бердяева: «Ведь подлинное православие, – подлинная церковность не есть естественное свойство человека и достигается долгим подвигом, духовной культурой и воли, и сердца, и ума. <...> Следовательно, если это усилие над собою (а усилие нужно там, где есть разность уровней – данности и заданности) называть стилизацией, а в несовпадении того, к чему мы влечемся душою и чему противится “закон кто”, живущий в нас, видеть нашу характерную черту, то спорить с Н. А-чем мы не станем. Но можно все это понимать *внешне*. <...> Так неужели Н.А. полагает, что мы втайне смеемся над православием и не верим в него, и, следовательно, не воплощаем его по нежеланию? Думаю, что он этого не скажет. А если не скажет, то к чему и все остальные речи?» [14, с. 188, письмо П.А. Флоренского от 25.VIII.1916 г.]. Розанов еще в статье от 17 августа (опубликованной в «Московских ведомостях» под псевдонимом «Петроградский старожил») сходным образом защищал своих московских друзей, одновременно в обширной цитате из Бердяева курсивом выделяя его «злые сло-

¹ В последующие месяцы тема реформации станет для Розанова одной из центральных, отразившись в записях «Последних листьев» от начала августа 1916 года [20, с. 202; 14, с. 383, письмо к Флоренскому от 29.VIII.1916 г.; 26; ср. статью Бердяева «Реформа церкви», в качестве реплики на брошюру А.В. Карташева опубликованную в «Утре России», 1917, № 14, от 14/27 января: 3, с. 277–281].

вечки», без которых – если остаться лишь на существовании излагаемых Бердяевым обстоятельств, можно убедиться, «как хорошо все дело у москвичей».

Примечательно, что завершит свою серию откликов на бердяевские «Типы религиозной мысли в России» Розанов следующим суждением – признающим их ценность со стороны наиболее для него самого значимой – как личного документа:

«Он написал собственно статьи о Булгакове, Флоренском и вообще о московских славянофилах, о Мережковском. Конечно, именно о них он мог сказать много ценного и особенно для будущего ценного, когда земля покроет “холодным прахом” всех нас; ибо он судит не только на основании книг, но неудержимо и неодолимо для себя самого он в уме держит и множество частных, личных бесед, “признаний”, “восклицаний”» [17, с. 374].

Таким образом, подводя промежуточные итоги, следует признать, что если Розанов в своей мысли был постоянно интересен для Бердяева и побуждал того отзываться и резонировать, то Розанову мысль Бердяева была не только несозвучна (в этом они оказывались симметричны), но и по существу своему неинтересна – говоря кратко, можно, на наш взгляд, утверждать, что сама по себе она представлялась Розанову «не о том» и «не так». Содержательно то в утверждениях о Бердяеве, что вызывало интерес Розанова, не побуждало последнего обращаться к нему – поскольку по существу совпадало с мыслью Мережковского. Здесь можно видеть отчасти хронологическую и личную случайность – поскольку Розанов познакомился с Мережковским гораздо раньше и их слишком много связывало в жизни, в отличие от Бердяева, знакомство с которым было поздним, встречи не слишком обстоятельными, но к этому добавлялось намного более существенное: Мережковский или, точнее, круг Мережковского постоянно занимал Розанова в личностном плане – для него это был чуждый, но принципиально интересный феномен. Так, отзываясь на второй очерк Бердяева из его серии о «типах религиозной мысли в России», Розанов в финале своей вполне «проходной» статьи набрасывается на то, что его занимает, беря Бердяева в свидетели:

«Затем [то есть после суждений о личности Мережковского – А.Т.] он кое-что говорит (менее ясное) “о доме Мережковских”, – о том, что он всегда и устно и в печати говорит не от своего “я”, а от имени каких-то “мы”. <...> Я тут тоже “как свидетель” могу подтвердить слова Бердяева, слова тоже “свидетеля”. “Что-то тут есть”, но “что” – рассмотреть невозможно. Мне кажется, я не выдам никакого особенного секрета, передав попросту и не понимая слова, какие лет 17 назад выслушал от Д.С. Мережковского совместно с З.Н. Гиппиус: “Придите к нам, слейтесь с нами. Вот на этих днях умерла мать Зин. Н. (Гиппиус), вечно любимая З. Н-ю и любившая ее. И мы, так горячо ее любя, не испытываем никакой печали. Если вы соединитесь с нами, вы приобретете такое, обладая чем, на самую смерть будете смотреть без страха и печали”. Я отказался твердо, предполагая (не знаю, основательно ли), что таковое тесное слияние “с ними” потребует обусловить или будет иметь результатом мое личное отделение от кровных своих, т.е. от жены и от детей. Нельзя не обратить внимания, что все связанные “кольцом Мережковских”, суть люди бездетные и, кажется, в сущности безжизненные. “И нашему брату там невозможно”» [17, с. 289].

Разумеется, подобный отклик сложно мотивирован: здесь и действительный интерес, и стремление взять Бердяева в «свидетели» в своей мести Мережковским¹, и одновременно

¹ Так, выход в свет текстов А.Н. Шмидт, подготовленных С.Н. Булгаковым и П.А. Флоренским, Розанов также использует для выпада в адрес Мережковского, обвинив того в плагиате идеи «третьего завета» и с этого обвинения начав свою рецензию. После попытки исключения Розанова из РФО тот предпринимал попытку примириться с Мережковским [см. 11, с. 578–581, письмо Розанова к Мережковскому от 15.VI.1914 г., ср. с суждениями о Мережковском в «Сахарне», по указателю], однако это ни к чему не привело.

скрытый выпад в адрес самого Бердяева, весьма близкого к Мережковским в 1905–1907 годах, связанного в эти годы «кольцом» (с намеком одновременным на масонство и роль в последнем Мережковского), и его не только бездетность – но и белый брак с Л.Ю. Бердяевой. И все-таки самое существенное в этом различии реакций Розанова на Мережковского и Бердяева заключалось в том, что в мысли Мережковского Розанову было на что откликаться, а именно, как отмечает сам Бердяев в 1916 году, «Мережковский изначально пленился звуком слова “плоть” и с святой плотью связал самые сладостные, самые интимные и заветные свои упования. Но что разумеет он под плотью, так и осталось невыясненным. “Плоть” многозначна у Мережковского, и он постоянно играет этим пленительным словом» [3, с. 204]. Эта многозначность и неопределенность давала возможность Розанову и принимать, и отрицать, и нюансировать рассуждения Мережковского – как для самого Мережковского его рассуждения о «плоти» и «святой плоти» не были лишены связи с телесным, «плотским».

Напротив, как отмечал еще С. Лурье в «Русской мысли» (1908, кн. IV) в рецензии на «Новое религиозное сознание и общественность» Бердяева, «плоть» в понимании последнего «не определяется физическими и химическими свойствами, бытие ее находится вне пространственности и временности эмпирического мира <...>. <...> Новым религиозным сознанием освящается не та плоть, которую считали изначально греховной и с которой боролись подвижники и аскеты» [13, с. 298]. Само «существование материи» связывается Бердяевым с «метафизическим распадением, внутренним раздором и отчуждением, и внешним в силу этого соподчинения монад, роковым сцеплением чуждых частей» [5, с. 79, примеч. 3]. Закономерно поэтому удивление Лурье, замечаящего, что «становится совершенно непонятным отношение нового религиозного сознания к старому», поскольку «содержанием исторического аскетического христианства было стремление преодолеть смерть победой духа над материей или плотью», христиане «преодолевали плоть эмпирическую, плоть в пространстве и во времени, плоть, подчиненную эмпирической необходимости» [13, с. 298], но та «плоть», о которой говорит Бердяев во 2-й половине 1900-х в тех случаях, когда говорит предметно¹, оказывается противопоставленной материи. Понятно, что с этой «плотью» Розанову нечего делать, нечего обсуждать – поскольку его интересует, ему важно именно переплетение, собственно единство духовного и материального – и «смутная» область Мережковского чувствительна к этой проблематике, тогда как с Бердяевым здесь возможно лишь размежевание, простая фиксация различия.

Показательно, что когда в 1907 году Бердяев пришлет в Петербургское Религиозно-философское общество свой развернутый ответ [1] на выступление Розанова «О сладчайшем Иисусе и горьких плодах мира» [15], то последний публично не откликнется на него – поскольку Бердяев, собственно, и будет утверждать со своей стороны все то, что подспудно проводил Розанов, только для того это было предметом отвержения, тогда как для Бердяева становилось триумфалистским утверждением. Последними словами его ответа Розанову является восклицание:

«<...> Христос есть новый мир, противоположный всякому быту» [1, с. 200].

Именно это утверждение, по существу, и лежит в основе «Метафизики христианства» Розанова – общий подзаголовок для двух его книг: «Темный лик» и «Люди лунного света», являющихся второй редакцией «В темных религиозных лучах», после того, как книга была запрещена цензурой [см. 24, 25]. Но, согласно Розанову, «противоположностью всякого быта» может быть только смерть, «бытие» не противоположно «быту», а только в нем и есть, так же как невозможно, на взгляд Розанова, восславить жизнь – и не восславить вместе с нею пол, а всякое иное прославление жизни в действительности будет прослав-

¹ Но говорит не особенно последовательно – так, обращаясь к «правде социализма», он в том же тексте начинает говорить об «освящении» материальной культуры и о том, что «материя <...>, униженная и оторванная от духа, ждет благословения свыше» [5, с. 169].

лением ее противоположности. Гнушение телесными, физиологическими аспектами любви для Розанова тождественно отвержению жизни. И мечту о подобном, избавленном от телесного полового, выражает Бердяев, в 1907 году в прямой полемике с Розановым. В «поле» для Бердяева «сокрыта тайна всякого соединения» [5, с. 54], но «новое откровение рода», которого он ждет, «будет утверждением сверх-природной плоти, сверх-природной любви. Родовому, безличному, подчиненному закону необходимости и закону тления состоянию человечества возрожденное религиозное сознание противопоставит начало личности и соборности, т.е. соединения в Боге, а в не в природе. <...> Судьба религии зависит от того, возможно ли личное, свободное от естественной необходимости и естественной смерти утверждение плоти, возможна ли новая любовь в мире» [5, с. 54].

Немногим ранее в том же тексте Бердяев формулирует одновременно и свое признание значения Розанова, и протест против его мысли:

«Розанов могущественно восстает против религии смерти, но не во имя религии жизни, религии вечного бытия личности, а во имя религии рождения, т.е. опять-таки безличного родового начала, несущего в себе потенциальную смерть, вечный распад. Родовое начало творит, но творит плохую бесконечность, множит несовершенство в мире, дробит личность и ведет к вечному возвращению» [5, с. 52]¹.

Здесь Бердяев замечательно улавливает свое противостояние с мыслью Розанова – при этом оставаясь нечувствителен к тому, что для Розанова «совершенство», нечто, не требующее восполнения, продолжения и т.д., – равнозначно смерти, совершенное, идеально оформленное – значит ставшее, живое тождественно движению и росту. И тем примечательнее это суждение, что в дальнейшем для Бердяева ключевой станет проблематика «творчества», однако незавершенность и несовершенство для него останутся характеристиками противоположными совершенству – в отличие, например, от динамического понимания Лейбница и несмотря на регулярные, но неглубокие отсылки к учению о монадах [см., например, приведенную выше цитату из «Нового религиозного сознания...»: 5, с. 79, примеч. 3]. «Пол, – пишет Бердяев, – это то, что должно быть преодолено, пол – это разрыв. Пока остается этот разрыв – нет еще индивидуальности, нет цельного человека» [5, с. 222].

Непрямым образом Розанов воспроизведет – с обратным знаком – сделанное Бердяевым противопоставление в «Людах лунного света», в оригинальном учении о двух «Адамах»:

1) Адам – как единство Адама и Евы, и всего потомства: «этот “один некто” и есть “Адам” – “я” – “бесконечный потомок наш”, меняющий паспорт, меняющий лица, ремесла и обитаемые страны, учащийся или хлебопашествующий, несчастный или счастливый, но – “один”» [22, с. 70], для него «смерть не есть смерть *окончательная*, а только способ *обновления*» [22, с. 70];

2) И «*третий человек* около Адама и Евы; в сущности – это тот “Адам”, из которого *еще не вышла* Ева; первый *полный* Адам» [22, с. 101]. Для него есть смерть *окончательная* – и отсюда же тяга бессмертия, он творец – и он личность: все черты, которые прославляет Бердяев. Он не нуждается в размножении, поскольку уже полон – и смерть для него предстает абсолютным врагом, поскольку тождественна тотальному уничтожению, небытию, отсветом которого предстает физическое размножение.

Одно из последних прижизненных Розанову развернутых суждений о нем Бердяева сохранилось в письме последнего к Э.Ф. Голлербаху, только что опубликованному (в журнале «Вешние воды», № 31–34 за 1918 год) биографию Розанова и обращавшегося

¹ «Розанов все еще смешивает пол с родом, видит лишь пол рождающий, не понимает глубокого внутреннего антагонизма между утверждением пола и рождением, не замечает двух стихий пола – стихии личной и стихии родовой. Вот почему у Розанова нельзя найти творческого решения проблемы пола» [5, с. 218].

к Бердяеву с желанием написать аналогичную работу о нем [7, с. 407]. Бердяев отвечал: «Я враг того совершенного разрыхления души, своей и чужой, которое производит Розанов. Это дает очень интересный материал и Розанов производит это с гениальностью. Но так поругается человеческое достоинство, так колеблется образ человека, падают границы личности и личность погружается в бесформенную стихию» [7, с. 409, письмо от 27.X/9.XI.1918]. В предисловии 1944 года к несостоявшемуся французскому изданию собрания статей 1910-х – начала 1920-х годов по русской религиозной мысли Бердяев писал: «Сейчас я <...> больше остановился бы на проблематике Розанова. Мои этюды носят на себе печать борьбы, которая тогда происходила» [3, с. 394]. Однако и в «Самопознании» он остановился на Розанове лишь кратко [8, с. 147–149] – впрочем, в сравнении с тем, сколько места отведено в этом тексте другим персонажам – две страницы, посвященные Розанову, вырастают в своем значении. Но для созвучия, для разговора у Бердяева и Розанова не было общего – того, что делает возможным не только крепкую дружбу, но и крепкую вражду. Как писал Бердяев к Голлербаху, вдохновленному Розановым, «писать так, как Вы хотите, можно только после смерти писателя» [7, с. 408].

Литература

1. *Бердяев Н.А.* Христос и мир. Ответ В.В. Розанову // Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде) : История в материалах и документах : в 3 т. Т. 1: 1907–1909 / сост. О.Т. Ермишин, О.А. Коростелев, Л.В. Хачатурян; авт. вступ. ст. О.Т. Ермишин, О.А. Коростелев. М. : Русский путь, 2009. С. 183–222.
2. *Бердяев Н.А.* Падение священного русского царства : Публицистика 1914–1922 / вступ. ст., сост. и примеч. В.В. Сапова. М. : Астрель, 2007.
3. *Бердяев Н.А.* Мутные лики (Типы религиозной мысли в России) / сост., коммент. В.В. Сапова. М. : Канон+, 2004.
4. *Бердяев Н.А.* Sub specie aeternitatis : Опыты философские, социальные и литературные (1900–1906) / сост. и коммент. В.В. Сапова. М. : Канон+, 2002.
5. *Бердяев Н.А.* Новое религиозное сознание и общественность / сост., коммент. В.В. Сапова. М. : Канон+, 1999.
6. *Бердяев Н.А.* Духовный кризис интеллигенции / сост. и коммент. В.В. Сапова. М. : Канон+, 1998.
7. [Бердяев Н.А.] Письма Н.А. Бердяева к Э.Ф. Голлербаху / вступ. ст. и публ. А.Б. Блюмбаума и Г.А. Морева; коммент. Г.А. Морева // Минувшее : Исторический альманах. Вып. 14. М. ; СПб. : Atheneum ; Феникс. С. 397–413.
8. *Бердяев Н.А.* Самопознание : Опыт философской автобиографии. М. : Книга, 1991.
9. *Голлербах Е.А.* К незримому граду : Религиозно-философская группа «Путь» (1910–1919) в поисках новой русской идентичности / под общ. ред. М.А. Колерова. СПб. : Алетейя, 2000.
10. *Иванов Вяч.* Живое предание // *Бердяев Н.А.* Падение священного русского царства : Публицистика 1914–1922 / вступ. ст., сост. и примеч. В.В. Сапова. М. : Астрель, 2007. С. 933–940.
11. *Кейдан В.И.,* сост. Взыскующие града : Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках С.А. Аскольдова, Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, Е.Н. Трубецкого, В.Ф. Эрн и др. / сост. В.И. Кейдана. М. : Школа «Языки русской культуры», 1997.
12. *Колеров М.А.* Изнутри : Письма Бердяева, Булгакова, Новгородцева и Франка к Струве. Переписка Франка и Струве (1898–1905 / 1921–1925). М. : Издание книжного магазина «Циолковский», 2018.
13. *Лурье С.* Религиозная мистика и философия // *Бердяев Н.А.* Новое религиозное сознание и общественность / сост., коммент. В.В. Сапова. М. : Канон+, 1999. С. 293–313.
14. *Розанов В.В.* Собр. соч. : в 30 т. Т. 29: Литературные изгнанники. Кн. 2 / под общ. ред. А.Н. Николюкина; сост. А.Н. Николюкин; коммент. А.Н. Николюкина, С.М. Половинкина, В.А. Фатеева. М. : Республика; СПб. : Росток, 2010.
15. *Розанов В.В.* О сладчайшем Иисусе и горьких плодах мира // Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде) : История в материалах и документах : в 3 т. Т. 1: 1907–1909 / сост. О.Т. Ермишин, О.А. Коростелев, Л.В. Хачатурян; авт. вступ. ст. О.Т. Ермишин, О.А. Коростелев. М. : Русский путь, 2009. С. 139–182.
16. *Розанов В.В.* Собр. соч. : в 30 т. Т. 24: В чаду войны (Статьи и очерки 1916–1918 гг.) / под общ. ред. А.Н. Николюкина; коммент. В.Н. Дядичева, А.Н. Николюкина. М. : Республика ; СПб. : Росток, 2008.
17. *Розанов В.В.* Бердяев о религиозных исканиях Д.С. Мережковского // *Бердяев Н.А.* Мутные лики (Типы религиозной мысли в России) / сост., коммент. В.В. Сапова. М. : Канон+, 2004. С. 374–390.
18. *Розанов В.В.* Собр. соч. : в 30 т. Т. 17: В нашей смуте (Статьи 1908 г. Письма к Э.Ф. Голлербаху) / под общ. ред. А.Н. Николюкина; сост. и подгот. текста А.Н. Николюкина, В.Н. Дядичева, П.П. Апрышко; коммент. В.Н. Дядичева, Е.А. Голлербаха; проверка библиографии В.Г. Сукача; указ. имен В.М. Персонова. М. : Республика, 2004.

19. *Розанов В.В.* О ближних и дальних / вступ. ст., публ. и коммент. А.В. Ломоносова // *Российский литературоведческий журнал*. 2000. № 13–14. С. 74–148.
20. *Розанов В.В.* Собр. соч. : в 30 т. Т. 11: Последние листья / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М. : Республика, 2000.
21. *Розанов В.В.* Собр. соч. : в 30 т. Т. 7: Легенда о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского. Литературные очерки. О писательстве и писателях / под общ. ред. А.Н. Николюкина; сост. А.Н. Николюкина, подгот. текста Е.Н. Горбуновой и А.Н. Николюкина, коммент. А.Н. Николюкина, А.В. Панова и С.Р. Федякина, указ. имен В.М. Персонова. М. : Республика, 1996.
22. *Розанов В.В.* Люди лунного света. Метафизика христианства. 2-е изд. СПб. : Типогр. «Т-ва А.С. Суворина – Новое Время», 1913.
23. *Сапов В.В.* Военно-революционная публицистика Бердяева // *Бердяев Н.А.* Падение священного русского царства : Публицистика 1914–1922 / вступ. ст., сост. и примеч. В.В. Сапова. М. : Астрель, 2007. С. 5–14.
24. *Тесля А.А.* «Метафизика христианства»: об истории книги // *Розанов В.В.* В темных религиозных лучах. Купол храма. М. : РИПОЛ классик, 2018. С. I–XII.
25. *Тесля А.А.* Частный мыслитель // *Розанов В.В.* В темных религиозных лучах. Купол храма. М. : РИПОЛ классик, 2018. С. I–XVIII.
26. *Тесля А.А.* Между концом и обновлением: «революция» и «апокалипсис» Розанова // *Вопросы национализма*. 2017, № 30.
27. *Эрн В.Ф.* (2007) Налет валькирий (ответ Н.А. Бердяеву) // *Бердяев Н.А.* Падение священного русского царства : Публицистика 1914–1922 / вступ. ст., сост. и примеч. В.В. Сапова. М. : Астрель, 2007. С. 926–932.

Аннотация. Работы В.В. Розанова (1856–1919) с начала 1900-х годов являются предметом обсуждения и источником тем для самостоятельных рассуждений со стороны Н.А. Бердяева (1874–1948), однако их интеллектуальные отношения не отличались симметричностью: Розанов вплоть до 1915 года редко отзывался на тексты Бердяева, и сами его отзывы носили преимущественно поверхностный характер, равно как и в ситуации 1917–1919 годов Бердяев оказывается совершенно «вне фокуса» размышлений Розанова. Единственным периодом их интенсивного, причем остро полемического взаимодействия является период 1915–1916 годов. В это время Бердяев в лице Розанова предпринимает атаку на воззрения, которые он будет квалифицировать как «славянофильские» и в дальнейшем, уже в 1916 году, Розанов встанет на защиту П.А. Флоренского и С.Н. Булгакова от критического нападения Бердяева. В статье анализируются причины своеобразной «невнимательности» Розанова к Бердяеву на протяжении 1900-х – начала 1910-х годов, выявляются своеобразные соответствия в представлениях Розанова и Бердяева по проблемам пола и религии, созвучие между трактовкой «метафизики пола» Бердяевым в 1907 году и «метафизикой христианства» Розановым в 1910 году в аспекте представлений о личности.

Ключевые слова: Н.А. Бердяев, В.В. Розанов, русская религиозная философия, философия пола, философия Серебряного века.

Andrey Teslya, Ph.D. in Philosophy, Senior Research at Academia Kantiana IKBFU (Kaliningrad, Russia).
E-mail: mestr81@gmail.com

Rozanov and Berdyaev: Polemics and Muster of Themes

Abstract. The works of V.V. Rozanov (1856–1919) since the beginning of the 1900-ies was the subject of discussion and the source of themes for independent reasoning for N.A. Berdyaev (1874–1948), but their intellectual relations were not noted for symmetry: until 1915 Rozanov rarely responded to Berdyaev's texts and his reviews were mainly superficial, as well as in the situation of 1917–1919 Berdyaev was absolutely «out of focus» of Rozanov's reflections. The only period of their intensive, and acute polemical interaction was in 1915–1916. At that time Berdyaev in the person of Rozanov attacked of the views that he will qualified as «Slavophile» and later, already in 1916, Rozanov rose in defense of P.A. Florensky and S.N. Bulgakov against the critical attacks of Berdyaev. The article analyzes the reasons of Rosanov's peculiar «inattentiveness» to Berdyaev during the 1900-ies and early 1910-ies, reveals the peculiar conformity in Rozanov's and Berdyaev's views on gender and religion, the consonance between Berdyaev's interpretation of the «metaphysics of sex» in 1907 and Rozanov's interpretation of «metaphysics of Christianity» in 1910 in the aspect of the concept of personality.

Keywords: N.A. Berdyaev, V.V. Rozanov, Russian Religious Philosophy, Philosophy of Sex, Philosophy of the Silver Age.

Топография мысли

{ Раздел второй }

А.И. Болдырев
Основной вопрос философии Николая Бердяева

А.С. Ципко
Как «легальные марксисты» расставались со своим учителем

А.А. Кара-Мурза
Н.А. Бердяев и его «московская идентичность»

Н.К. Гаврюшин
От свободы-в-Вольтере к свободе-во-Христе: Бердяев глазами французских философов

В.В. Ванчугов
Бердяев today: образ мыслителя в современном англоязычном мире

А.И. Иваненко
Проблема национальной атрибуции в философии



Основной вопрос философии Николая Бердяева

Когда говоришь о мыслителях такого масштаба, как Николай Бердяев, невольно вспоминается хрестоматийное пушкинское замечание о том, что «драматического писателя должно судить по законам, им самим над собою признанным» [7, с. 126]. Если дело обстоит именно так и если придать этому утверждению несколько более универсальный характер, то по каким же законам следует судить нашего «драматического» философа, который сам не признавал над собой никаких законов, давящих норм и сковывающих ограничений? Вопреки абсолютному большинству мыслителей он открыто заявлял, что не приходит к свободе – да еще через ряд логически выверенных суждений, – а как раз исходит из ее нетварной меонической стихии. Какую же тогда стороннюю оценку самого себя он признал бы справедливой? На пороге смерти в своем «Самопознании» он не без некоторого удовлетворения соглашался с оценкой себя как «пленника свободы», вновь подтверждая сделанный им еще в юности своего рода «коперниканский переворот» в соотношении пары «свобода» – «необходимость». Необходимость, по его глубоко выстрадавшему мнению, вовсе не создает свободы, она вторична и, напротив, – сама есть «известное направление свободы». Наличная данность их диалектической сопряженности не отражает всей глубины проблемы. Свобода, взятая сама по себе безотносительно к какой-либо необходимости, – свобода, которую слишком многие склонны поспешно третировать как всего лишь произвол, имеет в его глазах куда большую метафизическую весомость, она первичнее и фундаментальнее всякой необходимости [3, с. 50–51].

И все-таки, исходя из этого, Н. Бердяев не только предлагает своему читателю и будущему интерпретатору одно лишь абстрактное требование: свободно открыться его свободному творчеству, течению его мысли и, по мере собственных сил и талантов, почувствовать семантическую бездонность его ярких интуитивных прозрений, заключенных, как правило, в узкое лексическое пространство афоризма. Вдобавок к этому он задает еще и некоторые общие ориентации или набор нестрогих методологических принципов, скорее даже методологических пожеланий, в рамках которых была бы возможна корректная интерпретация его философии. Они таковы.

Во-первых, Бердяев терпеть не мог всякого рода предисловий, обширных подступов к проблемам, самодовлеющих историко-философских экскурсов, которые способны потопить реальное обсуждение вопроса в массиве того, что он называл «культурными отражениями». С подобной чопорной академической эрудированностью, легко скрывающей посредственность, Бердяев сталкивался особенно часто в период эмиграции, вращаясь в среде западноевропейских интеллектуалов. В этом он видел признак упадка европейской



культуры, подавленной величиим и многообразием собственной многовековой традиции. Кроме того, его раздражала немецкая привычка начинать исследование с гносеологического оправдания, вошедшая в моду в посткантовский период. По существу, он утверждает, что гносеология в том виде, в котором она широко представлена в современной философии, враждебна онтологии. «Человек потерял силу познавать бытие, потерял доступ к бытию и с горя начал познавать познание» [2, с. 20]. Здесь он, по существу, солидарен с М. Хайдеггером, много писавшим о «забвении бытия». То есть фактически Н. Бердяев предлагает прямо и без предисловий «брать быка за рога», обсуждая собственно философскую проблему, не слишком заботясь об адекватной историко-философской реконструкции взглядов тех, кто старался ее решить. А вместо скрупулезной и часто болезненной рефлексии по поводу своих познавательных ресурсов он предлагал прямо обращаться к интуиции той «первожизни», из которой только и рождается подлинное философское знание. Собственно, именно так он и поступал, оценивая взгляды как философов прошлого, так и своих современников. Логично отсюда предположить, что как раз такое отношение к своему творчеству он бы всячески приветствовал.

Во-вторых, из сказанного прямо следует, что Бердяев не хотел стать музейным экспонатом, покрытым «хрестоматийным глянцем», занимающим какое-то, пусть даже весьма почетное место в истории философской мысли, и, по сути дела, восставал против стандартных «реконструкций» и даже «интерпретаций» своего творчества. Он часто сетовал на то, что «плохо понят» своими современниками и прямо взрывался, когда его философию квалифицировали как «романтическую» или как «еретическое богомыслие». И дело тут не в том, что русский философ как бы в противоречии с собственным убеждением отказывал своим оппонентам в той самой свободе, за которую ратовал. Нет, скорее он столкнулся с загадочным по природе своей и солидарным искажением его дерзких и как-то слишком бескомпромиссных философских деклараций. Самим пафосом его главных произведений он приглашал читателя к сотворчеству и равноправному диалогу с ним, призывал подняться, как сказал бы Гегель, «на высоту сути дела», что, согласимся, и тяжело, и не всегда возможно. Но только этим он мог бы быть удовлетворен. Ведь согласно бердяевской антропологии, человек как причастное свободе духовное существо – равномошный партнер даже в диалоге с самим Богом.

Николай Бердяев открыто заявлял, что в базовых принципах его мировоззрения, в его ценностных аргюти заложено противоречие, неразрешимое формально-логически. С одной стороны, он исповедует «почти» (это слово имеет для него, как мы увидим далее, ключевое значение) манихейский дуализм. Само бытие, мир в его духе и принципе есть зло. Этот мир безбожен и не Богом сотворен, причем как мир природный, несущий смерть человеку, хотя в сознании его заложена неустранимая жажда вечной жизни, так и социальный – царство кесаря, или князя мира сего. Тут само воспроизводство общественной жизни, даже при всей ее внешней благополучности, не может не использовать человека как средство во имя призрачного бытия обезличенной общности. Такой мир, взявший дух человеческий в плен, подлежит самому безжалостному отрицанию. Причем чем оно полнее и чище, тем лучше. Ясно, что подобное умонастроение неизбежно приводит к утверждению двух начал: Бога и нетварной свободы, злоупотребление которой в ходе грехопадения рождает мир сей, лежащий во зле. Или, проще, Бога и «злого демиурга».

С другой стороны, русский философ утверждает (и тоже «почти») пантеистический монизм, согласно которому Бог имманентен миру и человеку, а они – Богу. То есть мир прекрасен и полон добра как творение Божие. Зло – всего лишь недостаток добра и не имеет субстанциальной основы. И даже если Бог, как утверждает христианская догматика, трансцендентен миру, все равно в рамках такого умонастроения мир и человек воспринимаются вполне оптимистически.

Как же разрешается это противоречие поту- и посюстороннего, «духа» и «природы», монизма и дуализма? Стоит заметить, что тема эта не только несет в себе чисто теоретические сложности, она еще буквально «заминирована» разного рода запретами и осуждениями. Хотя в истории европейской культуры все ходы мысли на сей счет, что называется, уже проиграны. Но вот, например, в кругах церковно-христианских как огня боятся всякого рода гностических уклонов и ересей, мешающих комфортно встроиться в тот или иной социальный порядок, да и светские элитные группы стоят на страже и тоже проявляют заинтересованность в решении проблемы, отлично понимая значимость того концептуального оружия, которое может возникнуть в ходе ее свободного обсуждения. Бердяев предлагает почти по Карлу Марксу – кумиру его юности – решать вопрос в практической деятельности, но только понятой как деятельность исключительно духовно-творческая. «Антиномичность снимается, – пишет он, – не в сознании, не в разуме, а в самой религиозной жизни, в глубине самого религиозного опыта. Религиозный опыт до конца изживает мир как совершенно внебожественный и как совершенно божественный, изживает зло как отпадение от божественного смысла и как имеющее имманентный смысл в процессе мирового развития» [4, с. 258].

И пусть не смущает нас слово «религиозный», употребленное здесь Н. Бердяевым. Дело в том, что человеческие душа, дух, сознание в их соотнесенности с бытием рассматриваются им по-новому. Он вообще отказывается решать «основной вопрос философии» о соотношении материи и сознания в его абстрактно-метафизической постановке. Он предлагает внести в него своеобразную антропологическую и онтологическую конкретность. Ведь важно то, о каком типе сознания и каком его состоянии идет речь. Если об обыденном или массовом, на которое, увы, все более сориентировано индивидуальное сознание, то оно почти полностью определяется наличным бытием. И в этом, как сказал бы Н. Бердяев, «великая правда материализма». Если же речь идет о сущностном и высшем проявлении сознания – творчестве как рождении принципиально нового, доселе не бывшего, то оно в пределе не определяется бытием, хотя и в полной мере само его не определяет.

Правда, бытие это уже иное, то, которое обозначено в Библии как «новая земля и новое небо». С таким радикально преображенным онтосом творческое сознание вступает уже в новый тип взаимодействия. В этом и состоит, по Н. Бердяеву, общий «религиозный» смысл всех видов творческой активности человека: в науках и разных видах искусства, в философии, даже в религии (на чем особенно настаивает русский философ, высказывая, в частности, «страшные» для многих идеи о догматическом «приращении» христианства) и в социальном творчестве. Здесь светская и религиозная культуры обретают не внешнее, а внутреннее единство. Их роднит общий, до конца необъяснимый, а также – добавим от себя – не подлежащий кибернетической симуляции экстатический исток, по-разному именуемый, то как «вдохновение», то как «благодать».

К нему в своей профетической философии постоянно апеллирует Н. Бердяев, его пытается описать самыми разными выразительными средствами. Это и есть для него «первожизнь» – мир духа, где по-настоящему рождается личность. Здесь человек перестает быть тем гносеологическим субъектом, которому противостоит феноменальный мир чуждых объектов, здесь возможно то, что русский философ называет «брачной тайной познания». Для такого человека Бог уже не подлежит объективации, а есть не что иное, как «экзистенциальная встреча с Ним». Бердяев отказывается от традиционных доказательств бытия Божия как чисто схоластических. И почти в духе Марксовых «Тезисов о Фейербахе» говорит о том, что на практике, в самом творческом акте раскрывается действительность, мощь и потусторонность человеческого сознания.

Да, мироотрицание и мироутверждение, как было сказано, не подлежат формально-логическому примирению, хотя и то и другое наличествует в богатейшей христианской,

в том числе и православной традиции. Однако Н. Бердяев нашел выход из положения и фактически добился демонстрации их возможного синтеза. «Я сознательно стою на антиномии, – пишет он, – и хочу изживать антиномию, а не логически и разумно устранять. Поэтому, будучи монистом и имманентистом в последней глубине мистического опыта, веря в божественность мира... *я в пути* [выделено мною – А.Б.] утверждаю расщепление, дуализм свободы и необходимости, Бога... и “мира”, добра и зла, трансцендентного и имманентного. Такой радикальный, революционный, непримиримый дуализм ведет к последнему монизму божественной жизни, к божественности человека. В этом вся тайна христианства» [4, с. 260].

Перед нами крайне важный и многозначительный текст, на который исследователи и самые разные критики Н. Бердяева не обратили должного внимания. А ведь, по сути дела, здесь утверждается, что христианство есть религия снятого мироотрицания, снятого не логически, а диалектически, точнее, в рамках диалектической логики. Впоследствии Бердяев назовет это «экзистенциальной диалектикой». «Экзистенциальной», поскольку в становлении находится не Понятие, как, например, у Гегеля, а вся полнота человеческой личности. И в какой-то момент такого становления абсолютно неизбежны и актуальны скрытые или явные бунт и восстание против мира сего, революционный дух противления даже самому Богу («сакральный атеизм» апофатического богословия), которые в норме разрешаются христианским миролюбием в его зрелой фазе, когда «будет Бог всяческая во всех» (1 Кор. 15:28) [5]. Причем на этой стадии нет и тени конформизма, слабости и фальшивого смирения. В этом видится религиозная «гениальность» христианства, отличающая его от иных форм монотеизма, которые русский философ называет «семитическими». Подобное «изживание» стадий духовного становления заметно в судьбах отдельных личностей, предвосхищающих будущую судьбу спасенного (в терминологии Н. Бердяева – «коммунарного») человечества. Однако – и это очень важно подчеркнуть – духовно-революционная суть христианства при этом остается неизменной. Какие бы умиротворяющие и выхлещающие эту суть толкования (впрочем, легко объяснимые и в чем-то оправданные) ни приводились, все равно по-прежнему остро и вызывающе звучат слова: «Не мир пришел я принести, но меч» (Мф. 10:32) [5].

Меньше всего я хотел бы быть понятым в том смысле, что Н. Бердяев просто перенес марксистский радикализм на христианскую почву. Нет, в самом христианстве он обнаружил более масштабные и глубокие корни революционности, несмотря на весь конформизм и видимую сервильность так называемого исторического христианства. Следует отметить, что в поздний период своего творчества русский философ отмечал и неизбежность, и даже оправданность этого конформизма. Ибо слишком могущественным силам Церкви Христова бросила вызов.

В свете сказанного не вызывает удивления тот факт, что и при жизни философа, и вплоть до сегодняшнего дня его идеи встречают непонимание, вольные или невольные искажения и резкую критику. Тут дело заключается не просто в некоем недопонимании. Русский философ смело нарушил негласный консенсус элит, своего рода договор о неразглашении некоторых истин, опасных для них по своим социально-политическим последствиям. Так, даже крупнейший историк философской мысли П.П. Гайденко, солидаризируясь с идеями знаменитого Открытого письма Н.А. Бердяеву Д.С. Мережковского, по сути дела, обвиняет Бердяева в сатанизме, в воспевании «плюциферической свободы». Она пишет, что «два центральных мотива бердяевского творчества: отрицание “мира сего” как порождения “злого Бога” и убеждение в сверхтварности человека, в его сверхбожественности: ведь как олицетворение свободы, т.е. ничто, он не только прежде Бога, он – выше Бога. Примат свободы над бытием в конце концов означает примат человека не только над миром, но и над Богом» [6, с. 318–319]. Хотя из приведенного нами выше анализа бер-

дьяевских высказываний очевидно, что ни о какой «сверхбожественности» у него речь не идет. Мало того, что здесь начисто игнорируется диалектическая природа самого хода его размышлений, П.П. Гайденок вносит иерархизм в проблему соотношения божественного и человеческого. Сам Н. Бердяев сказал бы, что здесь налицо недопустимая объективация проблемы. Понятия «выше-ниже» тут не работают. Скорее, речь идет о потенциальном равенстве человека и Бога, да и то понятом весьма условно и символически, – идея, встречающаяся у отцов церкви, в русской философии, к примеру, у В. Соловьева и, наконец, в «наиболее гностическом» Евангелии от Иоанна. «Всякая объективация, – замечает Н. Бердяев, – внеположность [человеку – А.Б.] Бога, Христа, таинства есть лишь относительная и условная проекция на плоскости, явление историко-культурное» [4, с. 259]. Иными словами, все совершается в человеке-творце и через человека-творца, причем так, что этот антропологический перфектизм Н. Бердяева хотя и попадает в зону риска ложных интерпретаций, все-таки не имеет ничего общего ни с человекобожием, ни с сатанизмом.

Николаю Бердяеву, как редко кому-нибудь из мыслителей, удалось жить в обществе и быть свободным от общества. А такое не прощается. Он почти совсем не прибегал к иносказаниям, недомолвкам, эзоповому языку, старался не отвечать на чьи-либо ролевые ожидания, если они противоречили его убеждениям. Его духовный аристократизм, начисто лишенный какого-либо социального чванства, не позволял писать ни ради куска хлеба, ни ради славы, ни в угоду политической конъюнктуре. В своей автобиографии он хорошо показывает, как ему постоянно приходилось рвать с той макро- и даже микросоциальной средой, в которой он себя обнаруживал. Разумеется, внимательный исследователь его трудов заметит, что и ему приходилось идти на компромисс. Но все-таки не компромисс, а борьба составляют пафос жизни и творчества Николая Бердяева.

Литература

1. *Бердяев Н.А.* Диалектика божественного и человеческого. М. : АСТ; Харьков : Фолио, 2003.
2. *Бердяев Н.А.* О назначении человека. М. : Республика, 1993.
3. *Бердяев Н.А.* Самопознание. М. : Международные отношения, 1990.
4. *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. М. : Правда, 1989.
5. Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа.
6. *Гайденок П.П.* Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М. : Прогресс-Традиция, 2001.
7. *Пушкин А.С.* Собр.соч. : в 10 т. М. : Художественная литература, 1977. Т. 9.

Аннотация. В основе философского мировоззрения Н.А. Бердяева лежит сознательно постулируемое им и формально-логически неразрешимое противоречие. С одной стороны, утверждается жесткое отрицание бытия как враждебного человеку, фундированное метафизическим дуализмом Бога и нетварной свободы. С другой – утверждается бытие как благо, Богу и человеку имманентное, которое основано на строгом философском монизме и пантеизме. Однако в становлении целостной творческой личности, обретающей религиозный опыт, это противоречие снимается. Русский философ назвал этот процесс «экзистенциальной диалектикой». Она представлена им как сущность христианства, центральное место в котором должен занять человек-творец. При этом религиозно-антропологический перфектизм Бердяева, имеющий законные основания в христианской традиции, не имеет ничего общего с сатанизмом и ересью человекобожия, хотя объективно вступает в противоречие с так называемым историческим христианством. Основной постулат гностицизма, по мысли Н. Бердяева, предстает не как последнее слово истины, но как неустранимый и закономерный момент в динамической картине становления христианского сознания, и выступает как двигатель революционного процесса радикального преобразования природного и социального мира.

Ключевые слова: свобода, экзистенциальная диалектика, дух, первожизнь, творчество, объективация, революция, человек, Бог, историческое христианство.

Alexey I. Boldyrev, Ph.D. in Philosophy, Associate Professor, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, MSU Teacher Emeritus. E-mail: alexeyboldyrev@yandex.ru

The Main Issue of Nikolai Berdyaev's Philosophy

Abstract. Nikolai Berdyaev's philosophical views inherently include the insoluble contradiction in terms of formal logic which he consciously postulates. On the one hand, the existence is adamantly negated as hostile to man, that is substantiated by the metaphysical dualism of God and uncreated freedom. On the other hand, the existence is asserted as goodness, immanent in God and man, based on strict philosophical monism and pantheism. However, this contradiction is removed in the development of integral and creative personality acquiring religious experience. The Russian philosopher calls this process «existential dialectics». He presents it as the essence of Christianity in which human creator must take the central place. Here N. Berdyaev's perfectism, being well-grounded in the Christian tradition, has nothing in common with Satanism and the heresy of anthropotheism, though objectively it comes into conflict with the so called historical Christianity. According to N. Berdyaev the main formula of Gnosticism does not represent the ultimate truth, but constitutes the irremovable and inherent moment in the dynamic picture of Christian consciousness development and serves as the engine of the revolutionary process of natural and social world radical transfiguration.

Keywords: Freedom, Existential Dialectics, Spirit, Primeval Life, Creativity, Objectivation, Revolution, Man, God, Historical Christianity.

Как «легальные марксисты» расставались со своим учителем

О подводных камнях вражды российской интеллигенции к повседневной жизни

Карл Маркс сыграл громадную роль в истории общественной мысли еще и тем, что его творческое наследие уже после его смерти породило веховцев, русскую религиозную философию начала XX века. Породило в том смысле, что в процессе преодоления в своем сознании материализма, диалектического материализма Карла Маркса как раз и были выработаны основные, в каком-то смысле новые аргументы в защиту идеализма, «естественного права» и, самое главное, в защиту той жизни, которая есть, и в защиту того человека, который есть.

Надо сказать, что трудно найти нечто общее в оценке учения Карла Маркса, характерное для всех основателей русской религиозной философии начала XX века. Николай Бердяев видел величие Карла Маркса в его «идеалистической жажде справедливости на земле, этим отблеском вечной правды». И поэтому, писал Бердяев, «несмотря на нашу решительную критику и резкое отрицание некоторых положений марксизма, мы отдаем дань уважения и удивления одному из величайших людей всех времен» [1, с. 134]. Сергей Булгаков, напротив, обращал внимание прежде всего на изъяны души Карла Маркса, считал, что питательной силой всего его творчества была не столько жажда справедливости, очеловечивания жизни рабочего класса, сколько жажда самореализации, удовлетворение болезненного самолюбия за счет создания того, чего до него никто не создавал, то есть учения о пролетарской революции, «катехизиса пролетариев». Пролетарий, считал Сергей Булгаков, для Карла Маркса только «сила», в которой он нуждался, чтобы ощутить свое «личное господство» над этим миром [см. 2, с. 122].

Поэтому чрезвычайно важно зафиксировать тот момент, когда Николай Бердяев, истинный веховец, заявляет о себе как противнике учения Карла Маркса о революционном преобразовании буржуазной цивилизации. И уже окончательно разошлись в оценке марксизма и созданного на основе коммунистического проекта СССР. Николай Бердяев был категорически против вооруженного сопротивления красным, против насильственного свержения советской власти. «Поражение советской России было бы и поражением коммунизма, поражением мировой идеи, которую возвещает русский народ» [3, с. 118–119]. О том, что русский коммунизм, несмотря на свои политические уродства, несет в себе мировую идею, Николай Бердяев пишет в 1937 году, и об этом он говорит уже после войны, незадолго до смерти, в своей книге «Русская идея». В первые дни после Октября 1917 года, писал Николай Бердяев, «я очень страдал, готов был даже солидаризироваться

Ципко Александр Сергеевич, доктор философских наук, главный научный сотрудник Института экономики РАН, член Экспертного совета Фонда ИСЭПИ. E-mail: astsipko@yandex.ru



с генералами старой армии, что, вообще говоря, мне совершенно чуждо. После этого во мне произошел процесс большого углубления, я пережил события более духовно. И я сознал совершенную неизбежность прохождения России через опыт большевизма. Это момент внутренней судьбы русского народа, экзистенциальная ее диалектика» [4, с. 478]. И здесь же добавлял: «...социально в коммунизме может быть правда, несомненная правда против лжи капитализма, лжи социальных привилегий» [4, с. 491]. Николай Бердяев начинает свою творческую жизнь как мыслитель с марксистского отношения к капитализму как миру, чуждому природе человека, и с этим же чувством отвращения к капиталистическому миру он завершает свое творчество как мыслитель, добравшийся до великой русской культуры. «Мне, – пишет он в своей книге «Русская идея», – не нужно было быть высланным в Западную Европу, чтобы понять неправду капиталистического мира. Я всегда понимал эту неправду, я всегда не любил буржуазный мир» [4, с. 492].

Веховец Петр Струве – один из создателей русской социал-демократии – напротив, не только симпатизирует белым генералам, но становится министром иностранных дел правительства Врангеля, на посту Председателя организационного комитета зарубежного съезда (1926) предпринимает отчаянные попытки по сплочению всех антисоветских сил русской эмиграции.

Правда состоит в том, что на самом деле очень трудно определить ценностное ядро мировоззрения Николая Бердяева. По одному и тому же поводу в одно и то же время он высказывает прямо противоположные точки зрения. К примеру, по поводу христианского учения о изначальной греховности природы человека. В статье «Этическая проблема в свете философского идеализма», изданной в сборнике «Проблемы идеализма» в начале 1902 года, Бердяев говорит о несогласии с Кантом, который «держался еще того традиционного воззрения, что человеческая природа греховна и испорчена» [5, с. 153]. А уж в статье «Критика исторического материализма», напечатанной в «Божьем мире» чуть позже, в сентябре 1903 года, Николай Бердяев выражает согласие с христианским учением о греховности природы человека и утверждает, что «человеческая природа... сама по себе двойственна и зло лежит в ее духовной глубине» [1, с. 141].

И я вас спрашиваю: в какой из названных статей, написанных в одном и том же году, звучит подлинный Бердяев? Вот еще один пример непоследовательности Николая Александровича в процессе выработки своей философии. В статье «Этическая проблема в свете философского идеализма», где он переходит на идеалистические позиции, Николай Бердяев тем не менее остается верен и Марксу, и Ницше в своем критическом отношении к альтруизму, к простым нормам морали, которые защищают человека, который есть. Николай Бердяев, как и его кумиры Карл Маркс и Фридрих Ницше, сохраняет критическое отношение к бытовой морали, по-научному – «к простым нормам морали», к заповедям «не убий», «почитай отца своего и мать свою», «не лги», «не воруй», «не сотвори себе кумира», «не произноси ложного свидетельства на своего ближнего» и т.д. Кстати, в советское время, в конце 1960-х, восстание наших этиков против марксистской морали началось с реабилитации так называемых «простых норм нравственности». Весь текст статьи Н. Бердяева «Этическая проблема в свете философского идеализма» от начала до конца пронизан борьбой с принятыми нормами морали, с той моралью, которая есть, с тем, что он называет «обыденной мещанской моралью» и обыденным пониманием «морального долга». И Бердяев не скрывает, что в данном случае он идет за Ницше, что для него Ницше, проповедь «сверхчеловека» есть проповедь «абсолютного долга». Объявляя войну обыденной традиционной морали, которая для него тождественна «борьбе с мещанством, с мелочностью», с общественным мнением, Николай Бердяев вслед за Ницше оправдывает страдания. И при этом считает, что если «удовольствие может быть безобразным и безнравственным», то страдание всегда является «нравственно ценным и доблестным» [5, с. 125].

Я не знаю, понимал ли Бердяев, что, защищая восстание Ницше против обыденной, так называемой мещанской морали, он одновременно защищал и основную идею «Коммунистического манифеста» Карла Маркса. Ведь Карл Маркс тоже призывал отбросить все, что защищает частную собственность, христианскую религию, христианскую мораль и т.д. Но разница между Марксом и Ницше состоит только в том, что Ницше восстал против христианства во имя абстрактного «сверхчеловека», а Карл Маркс – во имя человека коммунистического. Разница состоит в том, что Карл Маркс оправдывает кровь революции, физическую «плебейскую расправу» с ее врагами, оправдывает тем, что без революции, без ее крови невозможна история, развитие человечества. А Николай Бердяев вместо понятия «коммунизм» ставит понятие «высшая форма жизни» и тоже говорит, что эти цели «дальнейшего развития» невозможно достигнуть без страданий и мук человеческих. «Прогресс, т.е. движение к верховной цели, совершается путем великого недовольства и великих страданий, эти страдания и это недовольство имеют огромную нравственную цену, которой совершенно лишено довольство и благополучие» [5, с. 127].

Сборник «Проблемы идеализма» издан в подцензурной печати, а потому Николай Бердяев вместо понятия «коммунизм» ставит понятие «высшие формы жизни». Но он все равно уже в конце этой статьи говорит, что люди, которые «осознали в себе достоинство человека» и неотъемлемые «естественные права» своей личности, не должны «терпеть насилие и несправедливость», то есть имеют право на революционное насилие, ибо на их стороне «правда и сила». Удивляет то, что в сознании Николая Бердяева в это время уживаются как революционное, критическое, характерное для Карла Маркса и Фридриха Ницше отношение к «традиционной морали», то есть к заповедям Христа и прежде всего к заповеди «не убий», так и христианская основа европейского гуманизма, то есть идея «нравственной равноценности людей перед Богом» [5, с. 156–157]. И получается, что, с одной стороны, каждый человек обладает такой же духовной ценностью, как я. Но, с другой стороны, равный мне в духовном отношении человек должен страдать и погибнуть во имя движения истории к высшим формам жизни. И нечего его жалеть, ибо по-другому не будет прогресса, так как подобное страдание имеет нравственную силу, порождая «аристократию духа».

И поразительно, проходит всего несколько месяцев – и Николай Бердяев начинает работу над статьей «К. Леонтьев – философ реакционной романтики». Она была напечатана в июле 1904 года, и Бердяев предаёт остракизму, решительной критике мировоззрение, которое только что защищал. Николай Бердяев, который всего несколько месяцев назад вслед за Ницше и Карлом Марксом брезгливо отрицал обыденную, повседневную мораль, обыденную повседневную жизнь во имя «движения к верховной цели», теперь становится на позиции Христа, призывавшего не убивать, и называет уже Константина Леонтьева «крайним извергом... проповедником насилия, гнета, кнута и виселицы», обвиняя его в том, что «он брезгливо отрицал всякую мораль и считал все дозволенным во имя мистических целей» [1, с. 344]. Теперь Бердяев восстает не только против Ницше, но и против Карла Маркса, который тоже считал «все дозволенным» во имя победы пролетариата. И действительно, есть что-то садистское, сомнительное в той интерпретации аскетического христианства, которое было присуще Константину Леонтьеву. Здесь Николай Бердяев осуждает Леонтьева за его восстание против «земной жизни». Ведь Леонтьев, как известно, оправдывал турецкое иго на Балканах, иго над болгарскими народами, ибо полагал, что «пока было жить страшно, пока турки насиловали, грабили, убивали, казнили, пока в храм Божий нужно было ходить ночью, пока христианин был собака, он был более человек, т.е. был идеальнее. В двадцатых и тридцатых годах этого столетия были еще добровольные мученики; были матери, которые говорили своим сыновьям: „Лучше пусть убьют тебя турки, нежели видеть мне тебя изменником Христу...“» [цит. по: 6, с. 415] И здесь, именно в этой статье, у Николая Бердяева действительно появляется потребность в защите «земной жизни».

И здесь Николай Бердяев стал на защиту того, против чего выступал Константин Леонтьев, кстати, против чего восстал и молодой Карл Маркс в статье «К еврейскому вопросу», – встал на защиту «европейской морали». Грех которой состоял, по мнению Константина Леонтьева, в том, что она «поклонялась человеку потому только, что он человек. Поклоняться она хочет не за то, что он пророк, царь или гений. Нет, она поклоняется не такому особому и высокому развитию личности, а просто индивидуальности всякого человека и всякую личность желает сделать счастливой, равноправной, покойной, чистой и свободной в пределах известной морали» [1, с. 348].

Я настаиваю на том, что именно в статье «К. Леонтьев – философ реакционной романтики» Николай Бердяев порывает, правда, не окончательно, с антиморалью Карла Маркса, ибо для последнего отрицание сути европейского гуманизма, «европейской мысли», отрицание морального равенства людей тоже было характерно. Поразительно, но Карл Маркс выражает свой протест против сути европейского гуманизма теми же словами, что и Константин Леонтьев. Поразительно, но Карл Маркс практически теми же словами «разоблачал» рожденный христианством европейский гуманизм, европейскую демократию, что и Константин Леонтьев. «Политическая демократия является христианской, поскольку в ней человек – не человек вообще, но каждый человек – считается суверенным, высшим существом, притом человек в своем некультивированном, несоциальном виде (Erscheinung), в случайной форме существования, человек, как он есть в жизни, человек, как он испорчен всей организацией нашего общества, потерян, отрешен от самого себя, отдан господству нечеловеческих стихий и элементов, – словом человек, который еще не есть действительно родовое существо» [7, с. 397].

И очевидно, что именно в статье, посвященной критике восстания Константина Леонтьева против «земной жизни», какая она есть, против христианской сути европейского гуманизма, как я уже сказал, Николай Бердяев порывает именно с духовной сутью марксизма, порывает с нигилистическим отношением к «человеку, как он есть в жизни». Конечно, уже в сборнике «Проблемы идеализма» Николай Бердяев порывает с материализмом Маркса, обращает внимание на то, что до конца дней своих не видел атеист Карл Маркс, а именно на религиозную, христианскую природу самой идеи равенства, христианскую природу той нравственности, исходя из которой, Маркс осуждал эксплуатацию человека человеком. Нравственность основана на признании духовной равноценности каждой личности, настаивал здесь Николай Бердяев. «Нравственность как отношение к человеку есть безусловное признание в каждом его духовного “я” и безусловное уважение к его правам. Это и есть то, что на обыденном языке называют гуманностью: быть гуманным – значит признавать и уважать в каждом человеке брата по духу, считать его духовную природу такой же самоцелью, как и свою собственную, и способствовать ее развитию на почве общечеловеческой духовной культуры» [5].

Но тогда, в статье, опубликованной в сборнике «Проблемы идеализма» и посвященной критике «грехов» материалистического идеализма Карла Маркса, у Николая Бердяева не хватило смелости сделать все выводы из европейского гуманизма, признать моральную ценность тех людей, которые живут сейчас и погружены в хлопоты и проблемы той жизни, которая есть сейчас, здесь. Как я уже сказал, обыденная, будничная жизнь для него несовершенна, ибо она основана на «обыденной мещанской морали». А в статье, посвященной критике изуверства философии Константина Леонтьева, Николай Бердяев уже видит ценность и в самой жизни, признает право на счастье, на достойную жизнь того человека, который есть. Хотя и здесь, выступив против «индивидуалистического аскетизма» Константина Леонтьева, против его проповеди страданий человеческих, он не порывает с идеологией социализма, с «созданием коллективизации производства и соответственного изменения форм собственности» [1, с. 373].

На мой взгляд, окончательный уход бывших легальных марксистов от учения и мировоззрения своего учителя произошел только в «Вехах», и зафиксирован он с наибольшей полнотой и последовательностью не в работе Николая Бердяева «Философская истина и интеллигентская правда», а в статье Семена Франка «Этика нигилизма» и в статье Сергея Булгакова «Героизм и подвижничество». В сущности, в своей статье в «Вехах» Николай Бердяев ничего не говорит об учении Карла Маркса кроме того, что в нем было «здоровое зерно», но оно затонуло в характерной для русских марксистов «классовой пролетарской мистике» [см. 8, с. 22]. А Семен Франк решает сказать, что если вы признаете моральную ценность той жизни, которая есть, и того человека, который есть, то должны не только признать право каждого человека на блага жизни, на достойную жизнь, но и признать ценность того, что вы называете повседневной жизнью, признать ценность всех ее богатств. Заслуга «Вех», на мой взгляд, состоит в том, что они раскрыли антигуманистическую, разрушительную суть социалистического революционизма.

Трагедия российской интеллигенции состоит в том, пишет Семен Франк, что за ее революционизмом, борьбой с «прозелитизмом», «мещанством», будничной жизнью стоит ненависть к богатству. Семен Франк настаивает (и это уже прорывная мысль в русской религиозной философии), что любовь к «богатству духовному», к «культуре», к той идеальной силе и творческому достоинству человеческого духа, которая влечет к обогащению своей жизни ценностями науки, искусства, религии и морали, предполагает и любовь к «богатству материальному», к культуре устройства самой материальной жизни людей. И трагедия российской революционной интеллигенции, пишет Франк, состоит в том, что ее «любовь к бедным обращается в любовь к бедности. Она мечтает накормить всех бедных, но ее глубочайший, неосознанный метафизический инстинкт противится к насаждению в мире действительного богатства. В душе русского интеллигента есть потаенный уголок, в котором глухо, но властно звучит оценка “есть только одно состояние, которое хуже бедности, и это богатство”» [8, с. 190–191]. От себя не могу не добавить, что традиционная русская интеллигентская ненависть к «мещанству» западного мира имеет то же происхождение, а именно непонимание культурной ценности достатка, богатства.

Наша нынешняя ненависть к Западу и к западной цивилизации есть на самом деле оправдание все еще убогой, нищей русской жизни. До сих пор актуальна мысль Семена Франка о том, что не могут сделать народ богатым те, кто «боится самого богатства как бремени и соблазна и верит, что все богатые – злы, а все бедные хороши и добры» [8, с. 192]. Поразительно, но в русском национальном самосознании до сих пор сохранилось то, что, с точки зрения Семена Франка, всегда мешало культурному и экономическому развитию России: вера в то, что чистота души, чистота помыслов в состоянии компенсировать то, чем берет верх человек Запада, а именно «знания и умения». «Принципиальным оправданием и укреплением варварства» у нас в России, писал Франк, как раз и является «Иванушка-дурачок» как русский идеал. «Иванушка-дурачок», «блаженненький», своей сердечной простотой и святой наивностью побеждающий всех сильных, богатых и умных, – этот общерусский национальный герой есть и герой русской интеллигенции. Именно потому она и ценит в материальной, как и в духовной области одно лишь распределение, а не производство и накопление, одно лишь равенство и пользование благами, а не самое обилие благ; ее идеал – скорее невинная, чистая, хоть бы и бедная жизнь, чем жизнь действительно богатая, обильная и могущественная» [8, с. 192].

В «Вехах» Семен Франк не упоминает, что, говоря о «социалистах», одержимых «великой ненавистью» к тем людям, которые есть, он имеет в виду большевиков и стоящее за ними марксистское учение о революции. Здесь он говорит только то, что «учение Маркса – система, которая, несмотря на всю широту своего построения, не только лишена какого бы то ни было философского и этического обоснования, но даже принципиально от

него обороняется» [8, с. 198]. Это позже, уже после революции 1917 года, Семен Франк скажет прямо, что Ленин воплощал в жизнь учение Карла Маркса о «коммунизме» и что идея полного уничтожения предшествующего общественного строя и всей с ним связанной жизни является сутью этого учения. Франк категорически отрицает модную до сих пор в России точку зрения, что Ленин извратил суть марксизма, что русский коммунизм не имеет никакого отношения к подлинному марксизму. «По счастью, европеец знает коммунизм только как идею, идеал будущего, – писал Семен Франк в статье «Большевизм и коммунизм как духовные явления», – в то время как Россия приучается узнавать его осуществленное общественное устройство. Коммунизм был провозглашен Марксом и Энгельсом в 1848 году знаменитым “Манифестом коммунистической партии”. Он является не чем иным, как последовательно и бесстрашно проведенной идеей революционного социализма. Мнение, будто русский коммунизм есть извращение марксистского социализма, так сказать, ересь в отношении к ортодоксальной социалистической вере, часто выдвигаемое в социал-демократических кругах, абсолютно неверно... Русский коммунизм как в своей теории, так и в практике является не чем иным, как попыткой вполне серьезно принять и учитывать революционно-материалистический социализм в его первоначальном содержании и целом значении. Он был осуществлением невиданного, доселе едва мыслимого *experimentum in corpora viti* (у биологов – опытом на малоценном организме). Одно из могущественных государств Европы было использовано как испытательный полигон и 120 миллионов русских безжалостно и последовательно были превращены в подопытных кроликов» [6, с. 138–139].

Но уже в «Вехах», в 1909 году, используя вместо понятия «марксизм» понятие «революционный социализм», Семен Франк выносит приговор марксизму как идеологии, которая из-за страсти устройства земного рая, из-за жажды невозможного приговаривает к смерти тот мир, который есть. Нет и не было в марксизме никакого человеколюбия, жажды справедливости, ибо, как обратил внимание Франк, рабочий, который есть, человек, который есть, не обладает для марксиста моральной ценностью. Если учесть, что «Вехи» написаны после революции 1905–1907 годов и что большевики были инициаторами вооруженного восстания в декабре 1905 года в Москве, то нетрудно догадаться, что, говоря о «социалистах» вообще, он имеет в виду большевиков, ибо именно у них больше всего сидело в душе «чувство ненависти». Прочитую целиком рассуждения Семена Франка об изначально аморальной сущности идеала будущего социалистического общества, ибо они, на мой взгляд, актуальны по сей день. И, на мой взгляд, именно здесь, в статье Франка «Этика нигилизма», была сформулирована суть того, что мы называем «веховской идеологией», раскрыта античеловеческая природа марксистского учения о коммунизме.

«Теоретически в основе социалистической веры лежит тот же утилитаристический альтруизм – стремление к благу ближнего; но отвлеченный идеал абсолютного счастья в отдаленном будущем убивает конкретное нравственное отношение человека к человеку, живое чувство любви к ближним, к современникам и их **текущим нуждам** [выделено мной – А.Ц.]. Социалист – не альтруист; правда, он также стремится к человеческому счастью, но он любит уже не живых людей, а лишь свою идею – именно идею всечеловеческого счастья. Жертвуя ради этой идеи самим собой, он не колеблется приносить ей в жертву и других людей. В своих современниках он видит лишь, с одной стороны, жертв мирового зла, искоренить которое он мечтает, и с другой стороны – виновников этого зла.

Первых он жалеет, но помочь им непосредственно не может, так как его деятельность должна принести пользу лишь их отдаленным потомкам; поэтому в его отношении к ним нет никакого действенного аффекта; последних он ненавидит и в борьбе с ними видит ближайшую задачу своей деятельности и основное средство к осуществлению своего идеала. Это чувство ненависти к врагам народа и образует конкретную и действенную

психологическую основу его жизни. Так из великой любви к грядущему человечеству рождается великая ненависть к людям, страсть к устройению земного рая становится страстью к разрушению, и верующий народник-социалист становится революционером» [8, с. 183].

Справедливости ради надо сказать, что сама мысль о том, что марксист любит не того человека, который есть, а того, который будет, и спокойно может принести человека, который есть, в жертву тому человеку, который будет, появляется среди создателей русской религиозной философии начала XX века раньше, уже в 1906 году. И в развернутой форме она изложена в статье Сергея Булгакова «Карл Маркс как религиозный тип», которая была напечатана в «Московском еженедельнике» 1906 года. В этой статье Сергей Булгаков показывает, что воинствующий атеизм Карла Маркса, его борьба с религией и религиозным чувством была одновременно борьбой с человеком, который есть, с той жизнью, которая есть. «У Маркса, – писал в этой статье Сергей Булгаков, тоже переболевший в молодости увлечением марксизмом, – эта “любовь к дальнему” и еще не существующему превращается в презрение к существующему “ближнему”, как испорченному и потерянно-му, и христианству ставится в упрек, что оно исповедует равноценность всех личностей, учит в каждом человеке чтить человека. Здесь снова всплывает характерное пренебрежение Маркса к личности». И далее он обращает внимание на то, что Маркс, как и Ницше, пренебрегает тем человеком, который есть, и той жизнью, которая есть, но пренебрегает во имя других целей. У Ницше «личность своим бунтом разрушает целое» во «имя права» на немислимое, на индивидуализм без берегов, без каких-либо моральных, религиозных ограничений, а Карл Маркс разрушает целое во имя преодоления различий между личным и общественным, во имя создания «социалистической Спарты» [2, с. 139].

Но мне думается, что критика Семеном Франком античеловечности революционного социализма, который готов во имя великой цели разрушить тот мир, который есть, и человека, какой он есть, в реальной жизни эмоционально более насыщена, ибо на самом деле в своей статье «Этика нигилизма» он не только критиковал революционный социализм, «народнический социализм», но и порывал (правда, не до конца) с недавними убеждениями. Прочтите статью Семена Франка «Фр. Ницше и этика “любви к дальнему”» в сборнике «Проблемы идеализма», и вы убедитесь, что здесь он страстно, используя весь свой несомненный талант философа, защищает в Ницше именно то, что является общим для ницшеанцев и марксистов, а именно негативное отношение к христианской морали долга, к учению о моральном равенстве людей как Божьих тварей, негативное, даже презрительное отношение к тому миру, который есть. «Независимость жизни», которую вслед за Ницше защищает в сборнике «Проблемы идеализма» Семен Франк, есть прежде всего независимость от тех обязательств и ограничений, которые на нее накладывает христианская мораль со своим учением о любви к человеку, который есть. В конце статьи говорится, что соль ницшеанства в его «аристократическом радикализме», в ненависти к существующему и неутомимой жажде «разрушать могилы, сдвигать с места пограничные столбы и сбрасывать в крутые обрывы разбитые скрижали» [9, с. 206]. И здесь же автор добавляет, что для всякого, кто «испытывал такие же желания», имея в виду и самого себя, «близка и понятна эта жажда сбросить весь этот существующий мир с крутого обрыва» [9, с. 206].

Практически вся упомянутая статья Семена Франка посвящена защите самых спорных, самых дерзких с точки зрения морали, с точки зрения гуманизма, с точки зрения здравого смысла идей Ницше. Самое спорное в философии Ницше, как известно, состояло в убеждении, что даже во имя «любви к призракам», любви к неосознанным побуждениям «я» стоит жертвовать любовью к ближним, к тем людям, которые есть. «Еще выше, чем любовь к людям, – говорил Ницше, – я ценю любовь к вещам и призракам». И с логикой у Семена Франка совсем туго. Да, он прав, «моральное предписание любви к людям, в силу

того, что это чувство в отвлеченной форме к человечеству или ко всем людям без изъятия имеет мало почвы во врожденных инстинктах людей», предполагает момент принуждения, чего-то неведанного извне. Но ведь «любовь к дальним», «любовь к призракам», которую Франк ставит выше христианской любви к ближнему как нечто туманное, вообще не имеет шансов чем-то зацепить душу этих от природы эгоистических людей. Если любовь к ближнему не реализуется в жизни без страха наказания или ожидания награды, как пишет Семен Франк, то каково должно быть давление на нормального человека, чтобы он соединил себя добровольно с призраком будущего. Ведь ленинское учение о коммунистическом труде, лежащее в основе военного коммунизма, как раз и было основано, конечно неосознанно, на ницшеанской любви «к дальним». Ведь коммунистическим, как писал Ленин в статье «Великий почин», труд становится только тогда, когда человек работает «не на себя, не на ближних, а на дальних». И как можно эту абстрактную, мутную идею ставить выше христианской идеи любви к ближнему и считать, что Ницше подарил нам идеал подлинной человечности? И, как выяснилось, во многих случаях только страх перед расстрелом заставлял рабочих и крестьян работать «на дальних». Но Семен Франк не чувствует, что, защищая философию сверхчеловека Ницше, он защищает не просто абсурд как идеологию смерти, но и вслед за Ницше проповедует насилие над тем человеком, который есть, над той жизнью, которая есть. И он, ничуть не смущаясь, призывает вслед за Ницше во имя прогресса «толкать падающего», в смысле толкать в бездну прошлого отжившие «эпохи, нравственные уклады жизни, поколения». И именно мораль, особая мораль (так и хочется сказать – марксистская мораль) стоит за призывом Ницше и Семена Франка во «имя прогрессивной политики ускорить гибель всего отжившего» [9, с. 178].

Неужели в этой идее толкать в спину падающего и есть, как считал Семен Франк, «верховная моральная ценность культурного существования человека»? И здесь Франк цитирует Ницше: «Велико в человеке то, что он есть мост, а не цель, что может быть любимо в человеке – это его гибель и его переход к высшему, содержащиеся в нем» [9, с. 202]. И только сравнив то, что писал о человеке Семен Франк в 1902 году в статье, посвященной оправданию «этики любви к дальнему», с тем, что он писал уже в 1909 году в защиту той жизни и того человека, который есть, мы оценим тот благодатный переворот, который произошел в его сознании. Кстати, его текст «Фр. Ницше и этика “любви к дальнему”» еще раз напоминает о тех изначальных моральных изъятиях, которые несет в себе противопоставление идеального, возвышенного тому, что есть, если оно, это противопоставление, основано на нигилистическом отношении к христианской морали.

И поразительно. Николай Бердяев в этот период начала XX века увлечен философией Ницше в не меньшей степени, чем Семен Франк, потому и он в своей статье в сборнике «Из глубины» берет Ницше в союзники, когда борется с «обыденной мещанской моралью». Здесь для Бердяева, как и для Ницше, христианская мораль с ее заповедями является рабской моралью. «Вся современная господствующая мораль, – пишет с явным чувством одобрения Николай Бердяев, – казалась трусливой, рабской, стадной, моралью чисто отрицательной, полицейской, так как в основе ее лежит ограничение “я”, принуждение. Критическая работа Ницше имеет неувядаемую ценность, она составляет его бессмертную заслугу. Протест Ницше против мещанской морали и тех этических теорий, которые ищут высшей нравственной санкции не в “я”, а в общественном мнении, общественном благополучии, приспособлении к среде и т.п., расчищают почву для более правильной и глубокой постановки нравственной проблемы, забытой “последним человеком” в его погоне за мелкими добродетелями и мелким благополучием» [9, с. 144].

По Бердяеву получается, что ничего страшного и аморального в проповеди Ницше сверхчеловека нет, просто он зовет нас к новой, более высокой морали. «Человек должен перечеркнуть все моральные ценности, – пересказывает Ницше Бердяев, – человек дол-

жен отстаивать свое “я” против всяких на него посягательств, человек должен быть сильным и властным, человек должен быть “сверхчеловеком”. Так говорит ницшеанец и имеет наивность считать себя “иммoralистом”, ему кажется, что он стоит “по ту сторону добра и зла” и окончательно покорил идею должного. В действительности же наш “иммoralист” стоит только по ту сторону исторического добра и зла, и в вечную идею должного он пытается влить новое нравственное содержание» [9, с. 119].

Правда, при всей своей симпатии к восстанию Ницше против христианского учения о противоположности добра и зла, против мелкого личного и общественного благополучия Николай Бердяев вынужден признать, что на самом деле трудно понять, во имя чего Ницше призывает к убийству в душе человека чувства жалости к болям другого человека, трудно понять, есть ли что-то возвышенное в его сверхчеловеке, кроме желания сбросить в обрыв всю мораль, переступить через все границы дозволенного в морали.

И тут к Бердяеву возвращается здравый смысл, и он не может не увидеть, что, кстати, лежало на поверхности в текстах Ницше и в проповеди Заратустры, что вместо новой морали, более возвышенной, чем христианская, которая для него, как и для Маркса, является религией «мелких буржуа», он проповедует откровенный зоологический, биологический эволюционизм, что для него сверхчеловек – не новый Иисус Христос, а новый биологический вид человека. И здесь Николай Бердяев позволяет себе критику своего кумира и говорит: «Идея сверхчеловека есть идея религиозно-метафизическая. Заратустра религиозный проповедник и идеалист, а Ницше сбивается на биологическое понимание “сверхчеловека”, и к его возвышенному идеалу прилипает земная грязь: грязь эксплуатации человека человеком. Ницше мечтатель, идеалистическая душа которого отравлена натурализмом... Он не мог понять, что утверждение и осуществление “я”, его жажду бесконечного могущества и совершенства не только нельзя мыслить биологически, в форме дарвиновской борьбы за существование и отбора, но и вообще эмпирически. Зверское отношение “сверхчеловека” к человеку было бы только рабским следованием естественной необходимости и свело бы нас с верхов этики в низы зоологии. В верхах этики аристократию духа (сверхчеловека) можно представить себе только в образе духовного руководителя людей, это будет не физическое, экономическое или политическое насилие, а господство духовного совершенства познания и красоты» [9, с. 147–148].

Правда, по непонятной причине Николай Бердяев не видит, что тот сверхчеловек, которого он навязывает Ницше, человек, несущий в себе исключительно духовное совершенство, на самом деле ему чужд. Ибо богом ему является не аскетичный, не от мира сего Иисус Христос, а возвращенный им, Ницше, Дионис – бог полноты жизни, в том числе и биологической полноты. Ницше верит в великий разум тела. Для него могущественно лишь такое мышление, которое находится в согласии с силами тела и чувств. «Важно, – наставлял Ницше, – исходить из тела и использовать его как путеводную нить, оно значительно более богатый феномен, допускающий более строгое наблюдение. Вера в тело устанавливается легче, чем вера в дух» [10, т. 11, с. 571]. Ницше не просто противопоставляет Диониса Христу, он противопоставляет культуру греков, культуру «гомеровского соревнования» христианской культуре успокоения души слабых и сирых. Ницше искал свой идеал совсем не там, где искали идеалы основоположники русской религиозной философии начала XX века. Известно, что Ницше был антисемитом. Но все же как противник христианской морали, настаивающей на духовном равенстве людей, как противник религии «восстания рабов в морали», порожденной религиозным иудаизмом, он позволял себе позиционировать себя как противника всего, что имеет иудейские корни. В последних произведениях, например, в «Сумерках идолов», явно звучат его антииудаизм и даже расово-биологические интонации, к которым настороженно относился Николай Бердяев. «Христианство, – пишет в «Сумерках идолов» Ницше, – имеющее иудейские корни и постижимое лишь как растение

этой почвы, представляет собой противоположд всякой морали отбора, расы, привилегий: это антиарийская религия *par excellence*» [10, т. 6, с. 52].

И это поразительно. Бывшие легальные марксисты, будущие веховцы уходят от марксизма, но в то же время идеализируют в Ницше то, что было общим для этих двух мыслителей, а именно страстное желание сбросить в обрыв истории существующий буржуазный мир с его «мещанской моралью» и мещанскими радостями, с его стремлением к счастью, сбросить в обрыв истории всю до сих пор существующую цивилизацию. У Маркса все позволено во имя победы пролетариата, появление новой коммунистической личности. У Ницше все позволено во имя прихода к власти «лучших экземпляров» человеческого рода. И странно, как могла привлечь мыслителей, идущих от материализма Маркса к идеализму Канта, философия Ницше, зовущая к «селекции» человеческого рода, зовущая к «смерти Бога», революции в области морали.

Да, Николай Бердяев прав. Когда Заратустра при взгляде на «слишком многих» говорит: «Пусть придут проповедники скорой смерти», – нет еще призыва убивать слабых и больных. Но на самом деле он, Ницше, был готов к последнему, он так про себя думал. В своей записной книжке весной 1884 года Ницше записывает, что будущее зависит от того, чтобы «обрести такую неслыханную энергию величия, чтобы посредством муштры и, с другой стороны, уничтожения миллионов неудачников сформировать будущего человека и не погибнуть от страдания, которое причиняют, и равного которому еще никогда не было». И, как справедливо пишет один из лучших современных биографов Ницше Рюдигер Сафрански, в своих поздних сочинениях Ницше отрицает последние сдерживающие факторы, прерывает свои притчевые речи и на открытой сцене делает некоторые выводы, которые не предвещают ничего хорошего, о мыслях сверхчеловека. «Человечество, пожертвованное в своей массе процветанию отдельного, более сильного человеческого экземпляра, вот что было бы прогрессом, – пишет он в «Генеалогии морали», – и в Эссе Ното мы находим пресловутые строки о “будущей партии жизни”». Приближается «трагическая эпоха», пишет он. Почему «трагическая»? Сказанное жизни «да» должно вооружиться жестоким «нет» против всего, что ослабляет жизнь и превращает нас в подобие ручных животных. «Бросим взгляд на столетие вперед, предположим, что мое покушение на два тысячелетия противоестественности и порчи человечества удастся. Та новая партия жизни, которая возьмет в свои руки величайшую из всех задач, возвращение высшего человечества, включая беспощадное уничтожение всего вырождающегося и паразитического, сделает снова возможным на земле этот переизбыток жизни, из которого должно снова вырасти дионисическое состояние» [11, с. 328–329].

И именно эту «прогрессивную политику» беспощадного уничтожения «миллионов неудачников», как мы видим, Семен Франк в сборнике «Проблемы идеализма» (1902) не только оправдывал, но и пропагандировал как единственный способ перейти к подлинной морали, морали «любви к дальнему», как движение к «высшему помыслу жизни» [9, с. 205]. Сверхчеловек Ницше для Семена Франка означал «высшую степень духовного развития человечества» [9, с. 203].

Надо полностью порвать с ценностями европейского гуманизма, с христианской моралью, чтобы увидеть в «сверхчеловеке» Ницше носителя «верховой морали». И Семен Франк тогда, в статье «Фр. Ницше и этика “любви к ближнему”», прямо говорил, что его не интересует, принесет или не принесет сверхчеловек Ницше счастье людям, «количество счастья». Главное состоит в том, что «воцарение сверхчеловека» принесет, как он считал, «торжество духовной природы человека» [9, с. 203].

А теперь сравните слова Семена Франка, посвященные оправданию призыва Ницше «разрушать могилы, сдвигать с места пограничные столбы и сбрасывать в крутые обрывы разбитые скрижали» с его проповедью уважения к тому миру и тому человеку, ко-

торый есть, проповедью уважения к ценностям европейского гуманизма в «Вехах» (1909), и вы почувствуете всю силу и глубину перелома, произошедшего в душе Семена Франка, одного из основных создателей русской религиозной философии начала XX века.

Духовное значение того переворота, который произошел в сознании русской интеллигенции после революции 1905–1907 годов и который составляет суть так называемой веховской идеологии, как раз и состоял в восстании веховцев против соблазнов различного рода сверхидей, сверхлюдей, против слепой веры в то, что красота, идеал, нарисованный мыслью, обязательно воплотится в жизнь, и что можно пожертвовать тем, что есть, во имя того, что, возможно, будет. Веховцы восстали против марксистского, ницшеанского, а в то время русского интеллигентского нигилизма по отношению к тому человеку, который есть. Позже, уже после Октября, в сборнике «Из глубины» эти же веховцы скажут, что при помощи насилия, революции на самом деле ничего прочного создать невозможно, что совершенствование жизни и совершенствование человека возможно только эволюционным путем, путем работы души самого самосовершенствующегося человека. Ницшеанец Семен Франк в конце своей статьи «Этика нигилизма» призывает перейти от «нигилистического морализма», от жажды разрушения той морали и той жизни, которая есть, к «творческому, созидающему культуру религиозному гуманизму» [8, с. 199]. Хотя справедливости ради стоит отметить, что и в статье «Этика нигилизма» Семен Франк не расстается с образом Ницше как проповедника высшей духовности и пытается соединить свой образ сверхчеловека с христианской моралью.

Надо прямо сказать, что само осознание веховцами губительной силы *соблазнов невозможного* не было открытием для русской и для христианской культуры. Федор Достоевский уже в «Бесах» в образах своих героев показал губительные моральные последствия, бесовство «одержимости ложной идеей». Позже, в сборнике «Из глубины» в статье «Духи русской революции» Николай Бердяев, сопоставляя бесовство большевиков-марксистов с бесовством героев «Бесов» Достоевского, настаивает, что все же в «центре революционного беснования» стоит образ Петра Верховенского. «Бесы, – писал Николай Бердяев, – окончательно овладели им и сделали его своим послушным орудием. Он перестал быть образом и подобием Божиим, в нем потерян уже лик человеческий. Одержимость ложной идеей сделала Петра Верховенского нравственным идиотом. Он одержим был идеей всемирного переустройства, всемирной революции, он поддался соблазнительной лжи, допустил бесов овладеть душой и потерял духовный центр» [8, с. 271]. И здесь же Бердяев прямо и однозначно говорит, что вера в невозможное, «безбрежная социальная мечтательность», «русский революционный максимализм» – все то, что нес в своей душе уже Шигалев в «Бесах» Достоевского, питаются на самом деле страстями разрушения мира. «Шигалевщина, – пишет Николай Бердяев, – и есть исступленная страсть к равенству, доведенному до конца, до предела, до небытия. *Безбрежная социальная мечтательность ведет к истреблению бытия со всеми его богатствами, она у фанатиков перерождается в зло* [выделено мной – А.Ц.]. Социальная мечтательность совсем не невинная вещь. Это понимал Достоевский... Во имя равенства мечтательность эта хотела бы истребить Бога и Божий мир» [8, с. 273].

И это же скажет Сергей Булгаков уже в «Вехах», в своей статье «Героизм и подвижничество». По его словам, наибольшую опасность несет в себе «социальная мечтательность», вера в невозможное, к которой присоединяется видимость «науки», научного обоснования. Видимость «науки» опасна не только тем, что она оправдывает любой максимализм, жажду разрушения мира, который есть, но и тем, что она убивает интерес к реальной действительности, убивает чувство действительности. «Ибо, – писал Сергей Булгаков, – внушить себе, что цель и способ движения уже установлены, и притом “научно”, то, конечно, ослабевает интерес к изучению посредствующих, ближайших целей.

Сознательно или бессознательно, но интеллигенция живет в атмосфере ожидания социального чуда, всеобщего катаклизма, в эсхатологическом настроении» [8, с. 48]. Не могу не сказать, что забвение проблемы «посредствующих звеньев», то есть технологии перехода от идеи к жизни, как было дефектом русского национального сознания, так и осталось.

И, на мой взгляд, отличие Сергея Булгакова от Николая Бердяева, который до конца дней не мог расстаться со своей антибуржуазностью, состоит в том, что Булгаков видел, понимал, что за традиционной так называемой антибуржуазностью русской интеллигенции, особенно левой марксистской интеллигенции, из рядов которой он вышел совсем недавно сам, как раз и стоит дарованная ей «наукой» Карла Маркса вера в чудо – возможность сразу прыгнуть от «мещанства буржуазии» в коммунистический мир духовности. Несомненно, марксизм, обращал внимание Сергей Булгаков, приобрел особую популярность у российской левой интеллигенции в силу характерного для нее «недостатка чувства исторической действительности и геометрической прямолинейности суждений и оценок» [8, с. 47].

На мой взгляд, и сегодня актуальна мысль Сергея Булгакова, что противостояние социалистической вере в скачок, стимулируемой к тому же традиционным русским максимализмом, предполагает внедрение в Россию, в сознание русской интеллигенции подлинного западничества. «Поэтому, – писал в «Вехах» Сергей Булгаков, – борясь за русскую культуру, надо бороться, между прочим, даже и за более углубленное исторически сознательное западничество». Интересно, что у Сергея Булгакова в «Вехах» (1909) есть все те аргументы в защиту западной, так называемой мещанской культуры, которые появляются у Николая Бердяева только в 1918 году, в статье «Оздоровление в России». «За чертами религиозности» русской интеллигенции, писал Сергей Булгаков, наряду с «правительственными преследованиями, создававшими в ней самочувствие мученичества и исповедничества», стоит «насильственная оторванность от жизни, развивавшая мечтательность, иногда прекраснодушие, утопизм, вообще недостаточное чувство действительности. В связи с этим находится та ее черта, что ей остается психологически чуждым – хотя, впрочем, может быть, только пока – прочно сложившийся «мещанский уклад жизни» Западной Европы, с его повседневными добродетелями, трудовым индивидуальным хозяйством, но и с его бескрылостью, ограниченностью. Классическое выражение духовного столкновения русского интеллигента с европейским мещанством мы имеем в сочинениях Герцена... Если мы попробуем разложить эту «антибуржуазность» русской интеллигенции, то она окажется *mixtum compositum*, составленным из очень различных элементов. Есть здесь и доля наследственного барства, свободного в ряде поколений от забот о хлебе насущном и вообще от будничной, «мещанской» стороны жизни. Есть значительная доля просто некультурности, непривычки к упорному и дисциплинированному труду и размеренному укладу жизни» [8, с. 35–36].

Оценивая скорость и последовательность расставания с марксизмом создателей русской религиозной философии начала XX века, мы обнаружим для себя определенную закономерность. Очевидно, что чем шире бывшие «легальные марксисты» открывали свои души классическому христианству, идее морального равенства людей, тем глубже и серьезнее их мозг проникал в глубинные противоречия науки Маркса. Само собой понятно, что наиболее религиозный из основателей русского идеализма начала XX века Сергей Булгаков никогда не питал никаких симпатий к Ницше, который призывал переступить через противоположность добра и зла.

Веховцы о религиозной природе учения Карла Маркса о коммунизме

Несомненно, Николай Бердяев, как и Петр Струве, и Сергей Булгаков, видел, что на самом деле за так называемым «научным социализмом» Карла Маркса стоит вера в

чудо гегелевского диалектического скачка. В мире понятий, которые исследовал Гегель, действительно возможен скачок, то есть появление чего-то абсолютно нового по смыслу в результате разрешения борьбы между двумя противоположными понятиями. Но, опустив диалектику Гегеля на землю, уверовав, что материальное бытие развивается по тем же законам борьбы противоположностей, что и диалектика понятий, описанная Гегелем, Карл Маркс тем самым не просто оторвал свое учение от реальной экономики, но и обосновал свое право не считаться с ее фактами, ее голосом.

Можно понять, почему Карлу Марксу, создающему учение о коммунистической формации, понадобилась гегелевская диалектика с ее учением о переходе количественных изменений в качественные, с ее учением о скачке, то есть появлении в результате борьбы противоположностей того, чего раньше не существовало. Капитализм на самом деле не внес в человеческую цивилизацию ничего принципиально нового. Частная собственность, рынок, деньги и даже капитал как ростовщический капитал, существовали уже тысячелетия. А учение Карла Маркса о коммунизме, о принципиально новой, никогда не существовавшей цивилизации, предполагало отказ от всего, что связано или, по мнению Карла Маркса, было связано с частной собственностью: отказ от денег, рынка, частной собственности, религии, буржуазного права и даже от индивидуального семейного быта. Речь шла о скачке, подобном тому, который лежит в центре христианства, в скачке из этой бренной жизни в рай, в царство вечной жизни. До Карла Маркса только в христианстве было нечто подобное его учению «о переходе от предыстории человечества к подлинной истории», о переходе от мира необходимости к миру свободы. Кстати, Ленин и Троцкий, объявившие в 1918 году переход к производству, где каждый работает не на себя, не на ближних, а на дальних, на все общество, как раз и исходили из веры Карла Маркса, что возможна такая организация производства, которой никогда раньше не было, возможен скачок.

Несомненно, Петр Струве был прав, когда еще в начале века, в 1901 году писал, что порок марксизма состоит не только в том, что он недооценил значимость духовных факторов в человеческой истории, но и в том, что в его марксизме «диалектический материализм в смысле философского учения, а не просто обозначения некоторых социологических обобщений, есть довольно убогая метафизическая надстройка над превосходным для своего времени позитивно-научным зданием» [цит. по: 12, с. 335]. Игра в диалектические понятия позволяла Карлу Марксу уходить от позитивного знания, которое противоречило его почти религиозной вере в неизбежность всемирной пролетарской революции и победы коммунизма.

В ряде других исследований, посвященных критике марксизма, Петр Струве обращал внимание на то, что диалектика производительных сил и производственных отношений капитализма на самом деле ведет не столько к его гибели, сколько является источником его постепенного развития. И XX век полностью подтвердил этот тезис. Но самое важное, на что обращал внимание еще Фейербах в своей критике гегелевской диалектики, что на деле чистого снятия в жизни никогда не было, что новая социальная форма или новый социальный институт тащат за собой остатки того, что их породило. И это прекрасно понимали сен-симонисты, утверждавшие, что появление крупной промышленности не приведет к уничтожению мелкого и среднего бизнеса. Но подобная очевидная истина никак не укладывалась в своеобразную религию коммунизма, которую исповедовал Карл Маркс. Описание перехода от капитализма к коммунизму как скачка, обращал внимание Петр Струве, убивает и возможность реалистического доказательства происхождения коммунизма. Ведь если коммунизм есть дитя капитализма, мира частной собственности, то он не может не нести в себе остатки того, что появилось уже в предшествующей формации. Если никогда в истории человечества безвозмездный труд во имя дальних не был массовым, то откуда вера коммунистов, что подобное возможно? Откуда вера Карла Маркса и Фридриха

Энгельса в то, что крестьяне, став членами «трудовых армий», будут так же производительно работать, как они работали на своем клочке земли? На чем основывалась вера того же Троцкого, что «принудительный» труд при определенных условиях может быть эффективнее свободного труда? Если частная собственность, ее дух пронизывал на протяжении тысячелетий все бытие человека, то откуда вера Карла Маркса и коммунистов, что люди смогут отказаться от всего, чем они жили на протяжении тысячелетий? *Человек, обладающий здравым смыслом, способностью думать, никогда не смог бы впустить в свою душу марксизм с его идеалами.* И, как точно было подмечено всеми создателями русской религиозной философии начала XX века, за марксизмом стояла не столько наука, сколько вера в чудо. Гегелевская диалектика с ее учением о переходе количественных изменений в качественные, с ее учением о скачке, как раз и давала возможность Карлу Марксу спрятать от самого себя религиозный характер своего учения.

Парадокс состоит в том, писал в своей статье «Критика исторического материализма» (1903) Николай Бердяев, что философия истории Карла Маркса, которая претендовала на материалистический анализ, включала в себя «веру в чудо». Все дело в том, что свойственная Марксу игра в гегелевскую диалектику, то есть «вера в переход простого количества в сложное качество, – это основная вера количественного механического и по существу материалистического эволюционизма, есть вера в чудо рождения качественного духа из бескачественной материи, жизни из безжизненного, общественной из природы, в которой нет ее задатков, познания и нравственности из чего-то абсолютно от них отличного» [1, с. 125–126].

В статье «Катехизис марксизма», написанной уже в 1905 году и посвященной критике диалектического материализма Маркса и Энгельса, Николай Бердяев показывает, что диалектика вне метафизики, вне идеализма теряет свой смысл. «Марксистская диалектика, – пишет Бердяев, – родилась от диалектики гегелевской и носит на себе ее роковую печать. Энгельс хотел поставить диалектику с головы на ноги, но после этого она должна была потерять голову, так как на ногах стоять не может. Гегелевская диалектика была идеалистической, и ее логически обязательной предпосылкой был панлогизм. Диалектика всегда есть идеально-логический процесс, она возможна только в разуме. Тезис, антитезис – это моменты логического течения идеи, это процесс самораскрытия идеи, процесс чисто идеальный и потому коренится в природе Логоса. Очевидно, что мировой процесс может быть признан диалектическим только при идеалистическом учении о тождестве бытия и мышления... А это значит, что только идеалистический панлогизм может оправдать диалектическое истолкование бытия, что может быть речь только о диалектическом идеализме. И марксизм должен был бы опять стать на голову и вверх ногами, если бы желал спасти диалектику. Но тогда бы погиб материализм, погибли бы все откровения Маркса и Энгельса о тайне исторического процесса...» [1, с. 268].

И, наконец, уже в своей «Философии неравенства», написанной сразу по следам большевистского переворота ноября 1917 года, Бердяев обращал внимание на то, что такой верой в чудо является вера Карла Маркса, что именно задавленный жизнью, нуждой, обозленный пролетариат является «совестью» и «сердцем» человеческой истории. «Ваша наука, – обращался к марксистам Николай Бердяев, – всегда была корыстна, и потому не была наукой... Крупица объективной науки в марксизме была окончательно поглощена субъективно-классовым его пафосом, отдана на растерзание человеческих интересов и страстей» [13, с. 47]. И, кстати, одним из главных доказательств того, что в марксизме наука вытеснена классовым подходом, писал Николай Бердяев, как раз и является вера Карла Маркса, «что в зле и от зла должно родиться новое общество, и восстание самых темных и уродливых человеческих чувств... <станет> путем к нему» [13, с. 153]. Трудно понять, писал Николай Бердяев, почему Карл Маркс и за ним марксисты «вообразили,

что пролетариат, состоящий из пасынков капитализма, может быть классом-мессией. Мы наделили этот класс, подобно избранному народу Божьему, всеми добродетелями и доблестями и выдали его за высшую расу, как творца новой жизни. Положение рабочего в капиталистическом обществе бедственное и заслуживающее сочувствия и помощи. Но в душевном типе этого класса нет особенно великих черт. Он принижен нуждой, он отравлен завистью, злобой и местью, он лишен творческой избыточности. Может ли из этих душевных стихий родиться высший человеческий тип общественной жизни? Тип «пролетария» есть скорее низший человеческий тип, лишенный благородных черт, черт свободных духов. Эти благородные черты, эти черты свободных духов могут быть у самых простых рабочих и крестьян. Но для этого в нем не должно быть «пролетарского сознания» и «пролетарской психологии» [13, с. 215–216].

Заслуга Сергея Булгакова, на мой взгляд, состоит в том, что он как религиозный мыслитель «без колебаний» оставил нам систематическое исследование религиозной природы учения Карла Маркса о коммунизме. И немцы, к примеру, В. Зомбарт, исследующий творчество Карла Маркса, чувствовали особый религиозный мистицизм всего, что выходило из-под пера Карла Маркса. Казалось бы, ни одной, принципиально ни одной новой идеи, а поразительное влияние на общественное сознание целой эпохи. В. Зомбарт видит, что «настроения, которые вызывает у нас Маркс, совсем иные, чем те, которые пробуждает любой другой социальный мыслитель. Проверьте себя: сравните лучших экономистов до Маркса: Кантульона или Адама Смита, Кенэ или Рикардо. Ни один из них не заставляет так биться сердце, как Маркс, – и это не благодаря какой-нибудь политической тенденции – о ней нет речи, – но вследствие ему одному свойственного умения схватить живого человека, которого он воскрешает и заставляет действовать пред нашими глазами» [12, с. 199].

Но в отличие от Зомбарта тот же Сергей Булгаков видит, чем именно Карл Маркс хватается за живое человека. А именно – своим даром пророка, апокалиптика, даром человека, который своим словом пытается проникнуть в тайну человеческой истории, который не только ждет того, что он называл «потопом» европейской цивилизации, но и страстно желает его. Маркс оригинален именно тем, что Сергей Булгаков называет даром апокалиптики. Он был первым мыслителем, который сказал, что «потоп» революции является локомотивом истории, который видит в катастрофе благо истории. И понятно, своей апокалиптикой, своим ожиданием конца света он мог подкупать только людей, которым нечего терять в этой жизни, то есть пролетариев, люмпенов. Кстати, как обращал внимание Семен Франк, именно русскому человеку свойственно то, что любил Маркс, свойственна жажда созерцания гибели того, что ты имеешь.

И я думаю, что никто не раскрыл так глубоко и убедительно эту уникальную апокалиптическую природу мышления Карла Маркса, как русский философ Сергей Булгаков. В статье «Карл Маркс как религиозный тип» Сергей Булгаков в основном обличал воинственный атеизм Карла Маркса, изначальный аморализм его учения о революции. А в статье «Апокалиптика и социализм» как части доклада, прочитанного на заседании Религиозно-философского общества в апреле 1910 года, Сергей Булгаков как раз описывает эту религиозную составляющую, религиозную сердцевину марксизма.

То, чем так гордился Карл Маркс, говорил Булгаков, а именно открытием «объективной закономерности», «строгой детерминированности» исторического развития, «закономерностей развития человеческой истории», открытием «неотвратимой и неумолимой в своей железной поступи» истории, как раз и было изначальной особенностью апокалиптики вообще и особенно древнеиудейской апокалиптики. И интересно, обращает внимание Сергей Булгаков, что ислам как разновидность авраамической религии имеет своим корнем как раз апокалиптический фетишизм. «История берется здесь в таких ракурсах, что в

ней не остается места свободной человеческой личности... Историческая закономерность в представлениях апокалиптики и современной социологии, например, экономического материализма [Карла Маркса – А.Ц.], различается не по формально-логическому характеру, но по своему содержанию: религиозный теистический фатализм типа ислама, конечно, сулит иной исход развития и иначе изображает его ход, нежели фатализм экономического материализма» [2, с. 356–357].

Но общая сущностная черта апокалиптики, ожидание переворота событий, появление после них качественно иной запредельной реальности характерна и для учения Карла Маркса. Карл Маркс еще не написал свой «Капитал», еще даже не попытался дать научное обоснование неизбежности самоисчерпывающегося капитала, но уже в 1857 году в предисловии к работе «К критике политической экономии» говорит о скачке от предыстории человечества к подлинной истории о том, что «буржуазной общественной формацией завершается предыстория человеческого общества» [14, с. 8]. «Если в апокалиптике древности, – писал Сергей Булгаков, – к примеру, в «Апокалипсисе» Нового завета вся мировая история изображается как смена и борьба нескольких апокалиптических зверей – это по своему есть ведь такая же смелость логической абстракции символизма, какую мы имеем в таких наших теперешних социологических понятиях, каковы: “способ производства”, “развитие производительных сил”, “феодализм”, “натуральное хозяйство”, “капитализм” и т.д. Логическое подобие апокалиптическим изображениям истории царств как смены овов, козлов, растений... можно в современной научной литературе найти хотя бы в знаменитом предисловии Маркса к “Zur Kritik der politischen Ökonomie”, где вся история разделяется сначала на два отдела... а затем первый отдел еще подразделяется на несколько символически обозначаемых эпох: рабства, феодализма, капитализма – новые знаки для старых символов апокалиптики. Мы настолько привыкли к этим историческим символам, что совершенно не замечаем их абстрактного и условного характера, между тем как по своей логической структуре это ведь тоже апокалиптические звери, которые нам странны и чужды только своими рогами да шерстью, а вовсе не логической простотой своей» [2, с. 359].

И обращает на себя внимание, что тот же Сергей Булгаков, выявляя религиозный характер мышления Карла Маркса, приводит тот же пример, что и Николай Бердяев, а именно, трудно согласующуюся со здравым смыслом веру Карла Маркса, что именно пролетариат, лишенный в жизни условий для духовного развития, несущий в себе ненависть к этому миру, подарит человеческой цивилизации подлинную человечность, «музыку будущего». И в этой связи он цитирует Карла Маркса, который писал, что «эмансипация немца есть эмансипация человека. Голова этой эмансипации есть философия, ее сердце – пролетариат» [2, с. 137].

Ученый, как это видно на примере Давида Рикардо, просто старается изучить то, что до него не изучали, найти объяснение тому, что до сих пор является для других тайной. Приведу только один пример. Давид Рикардо в своем исследовании природы меновой стоимости исходит из принципа, который Адам Смит в работе «Богатство народов» связывает с принципом, «согласно которому соотношение между количеством труда, необходимого для производства различных предметов, представляет единственное основание, которым можно руководствоваться при обмене одних товаров на другие». Но Адам Смит с точки зрения Давида Рикардо не исследует, как влияет на относительную стоимость сам тот факт, что предпринимателю необходимо выплачивать ренту. «Адам Смит, – пишет Давид Рикардо, – нигде не анализирует влияние накопления капитала и обращение земли в частную собственность на относительную стоимость. Важно поэтому, ставит себе научную задачу Давид Рикардо, определить, в какой степени действие, неизменно оказываемое на меновую стоимость товаров сравнительным количеством труда, затраченное на их производство, изменяется или модифицируется накоплением капитала и утратой ренты».

И Давид Рикардо как ученый говорит, и это уже неопровержимая истина, что на стоимость товаров влияет не только труд, применяемый непосредственно к ней, но и труд, затраченный на орудия, инструменты и здания, способствующие этому труду» [15, с. 9].

А теперь посмотрим, как исследует экономические явления Карл Маркс. К примеру, в XXVIII главе третьего тома «Капитала» Карл Маркс обращает внимание на новое явление в развитии капитализма – развитие акционерного капитала. Но он здесь рассматривает не конкретные особенности акционерного капитала, не его качественные отличия от традиционного предпринимательского капитала. Акционерный капитал интересуется его только с позиции веры в неизбежность гибели капитала, он рассматривает акционерный капитал только как, по его мнению, предпосылку, начало грядущей «экспроприации» частной капиталистической собственности и превращение ее в достояние всего общества. Но беда, говорит Карл Маркс, состоит в том, что акционерный капитал лишь дает новую форму исходного противоречия капитала, а именно «противоречие между характером богатства как богатства общественного и как богатства частного» [16, с. 483–484]. Карл Маркс считает, что акционерный капитал, особенно «кооперативные фабрики рабочих» – это уже «первая брешь» в системе «эксплуатации человека человеком», и считает, что такие новые формы организации производства еще раз подтверждают его веру в то, что «на известной ступени развития материальных производительных сил и соответствующих им общественных форм производства с естественной необходимостью из одного способа производства возникает и развивается новый способ производства» [16, с. 483–484].

И этот пример показывает, что Маркс на самом деле не занимается исследованием экономики, ее содержания самой по себе, он только настойчиво ищет доказательства своей неиссякаемой веры, что развитие капитализма, замена одних форм капитала неизбежно приведет к превращению национального богатства в «общественное». Особенность Карла Маркса состоит в том, что он вслед за Давидом Рикардо и Адамом Смитом не просто изучает логику экономического развития, природу капитала, а стремится доказать, что капиталистическая экономика содержит в себе механизм самоисчерпания, что лежащие в его основе экономические отношения неизбежно отомрут и породят качественно иную экономику. Маркс создает не просто учение об экономике капитализма, он создает политическую экономию – теоретическое обоснование, как он считал, неизбежной пролетарской революции, создает учение о неизбежном превращении капиталистической экономики в коммунистическую. Не учитывая эту особенность Карла Маркса как мыслителя, нельзя понять и природу его учения.

Надо понимать, писал Сергей Булгаков, что для Маркса и его последователей в России как интеллигентных людей ценности равенства, братства стали как бы второй натурой, априори срослись с их умом, сердцем. А потому результат работы ума марксистов как исследователей неизбежно уступает их «горячим желаниям сердца», а потому результат их науки, якобы объективного анализа дает обязательно «предрешенный результат, в форме той или другой доктрины. На этом основании, писал Сергей Булгаков, марксизм «враждебен действительному научному реализму именно в области экономических вопросов». А потому все предсказания Карла Маркса, основанные на вере в «железные законы», скоро «опровергались историей» [9, с. 690].

Кстати, Петр Струве, как и Сергей Булгаков, тоже обращал внимание на религиозное дыхание учения Карла Маркса о социализме, обращал внимание на то, что качественное отличие его учения о социализме от либерализма состоит в том, что оно соединяет проект будущего с особого рода религиозностью. «Не религиозной ли смертью либерализма объясняется то, что он оказывается идейно так беспомощен в борьбе с социализмом, который практически лишь гораздо последовательнее своего секуляризованного родителя, а идейно с ним совершенно тождественен... Социализм был верой в тысячелетнее царство,

которое принципиально отличается от всей предшествующей истории, являясь, как с довольно забавной метафизической наивностью сказал Энгельс, “прыжком из царства необходимости в царство свободы”. Именно эта формальная религиозность, этот энтузиазм, *прикрепившийся* [выделено мной – А.Ц.] к социализму, представлял себе, вопреки принципу эволюции, будущее общество не как усовершенствованное или преобразованное, а как совершенное или преображенное» [цит. по: 17, с. 94–95]. Об этом же у Сергея Булгакова в его статье «Основные проблемы теории прогресса», опубликованной в сборнике «Проблемы идеализма». Кризис марксизма в начале XX века, писал Булгаков, связан с тем, что за последние десятилетия в связи с развитием капитализма, улучшением рабочего класса, начала испаряться религиозность марксизма, являющийся его основой хилиазм, напряженное ожидание «потопа» современной капиталистической цивилизации. «Всем известно, – писал Сергей Булгаков в своей статье «Основные проблемы теории прогресса», опубликованной в сборнике «Проблемы идеализма», – какой кризис переживает теперь рабочее движение, своим вероисповеданием считающее учение Маркса. Кризис этот не экономического и политического характера, напротив, сама его возможность обусловлена растущей мощностью движения, но морального, скажу, религиозного характера! Мы уже знаем, что марксизм представляет собой самую яркую версию теории или религии прогресса; он воодушевлял своих сторонников верой в близкий и закономерный приход иного, совершенного общественного строя, конца *Vorgeschichte* и начала *Geschichte*. Он силен был, таким образом, не своими научными, а своими утопическими элементами, не своей наукой, а своей верой. Но вера эта, неправильно направленная, должна была рассеяться... ослабнуть вместе с ростом движения. На очередь становилось все больше практических задач, заслонявших коечные цели» [9, с. 75].

Именно гегелевское учение о скачке в нечто ранее не существовавшее как раз и придало учению Карла Маркса религиозное дыхание.

О конфликте между Карлом Марксом-учеником и Карлом Марксом-политиком

По крайней мере бесспорным фактом для многих серьезных исследователей Карла Маркса (а в России первенство в этой области принадлежало М.И. Туган-Барановскому) является то, что Карл Маркс, рассматривая социализм как отрицание капитализма, так и не смог обосновать основной тезис своего учения, а именно то, «что социализм неизбежен, т.е. представляет собой единственно возможную альтернативу буржуазному обществу». «В гениальных трудах автора «Капитала», значение которых я отнюдь не склонен уменьшать, – писал М.И. Туган-Барановский, – содержится теория не социализма, но капитализма, капиталистического развития, ведущего к социализму. Что касается до социализма – строя будущего! – то теории этого строя Маркс почти не касался. Он получил социалистический идеал от своих предшественников...» [18, с. 13]. М.И. Туган-Барановский в своем исследовании истории так называемого утопического социализма на многих примерах показал, что достаточных оснований противопоставлять утопию социальным наукам вообще нет. Поэтому Туган-Барановский не соглашался с Ф. Энгельсом, который настаивал на том, что Маркс превратил социализм из утопии в науку. «...По мнению того же Энгельса, – писал Туган-Барановский, – утопия есть нечто, исключаящее науку, что Маркс является истинным творцом современного научного социализма. Эта точка зрения считается в настоящее время более или менее общепринятой, что не мешает ей заключать в себе если не глубокую ошибку, то, по меньшей мере, значительную дозу преувеличения. На самом деле утопический социализм гораздо более научен, чем допускал Энгельс, и в так называемом научном социализме гораздо больше утопии, чем думал автор «Капитала»» [19, с. 204].

В том-то и дело, что в отношении строя будущего не могло быть различий между теми, кого называли социалистами-утопистами, и Марксом, марксистами, ибо и первые, и вторые описывали то, чего нет в настоящем, то, что должно отрицать настоящее. В том-то и дело, считал С.Н. Булгаков, что жизнь как «первоначало», как источник развития несет в себе и то, чего нет в настоящий момент, и то, что не может быть выведено из того, что есть сегодня. «Она, жизнь, не может быть выведена ни из каких причин и в этом смысле и чудесна: она есть свобода, царящая над необходимостью» [цит. по: 12, с. 377]. И именно по этой причине ни один из прогнозов Карла Маркса по поводу судьбы капитализма не оправдался.

Высоко оценивая научный подвиг Карла Маркса, Сергей Булгаков тем не менее, порывая с марксизмом как увлечением своей молодости, считал, что претензии Карла Маркса предвидеть будущее, скачок человечества от предыстории к подлинной истории являются заблуждением, следствием *переоценки и возможности общественных наук и своих способностей*. Сергей Булгаков считал, что социалистические заблуждения Маркса обусловлены «его переоценкой способностей и значения социальных наук, границ социального познания. Он считал возможным мерить и предопределять будущее по прошлому и настоящему, между тем каждая эпоха приносит новые факты и новые силы исторического развития, – творчество истории не оскудевает. Поэтому всякий прогноз будущего, основанный на данных настоящего, неизбежно является ошибочным... Поэтому, что касается предсказаний на будущее, почетное *ignotus* мы предпочитаем социальному знахарству и шарлатанству. Завеса будущего непроницаема...» [20, с. 458]. Для понимания сути социализма, исходной природы самого социалистического проекта, надо учитывать, что речь идет о создании того общества, той общественной организации, которую надо строить с нуля. Надо понимать, на что обращал внимание тот же Туган-Барановский, что «социалистический строй есть *искусственная, придуманная* [выделено мной – А.Ц.] форма человеческого общежития в противоположность естественным, стихийно сложившимся формам общества, существующим ныне... А потому, что очевидно при сохранении здравого смысла, марксизм не как исследование природы капиталистического производства, а как учение о неизбежности социализма был мечтой о том, чего никогда не было. А потому «на самом дне, закрывая эту проблему, – писал Туган-Барановский, – марксисты такие же мечтатели, такие же идеалисты, они страстно ищут прекрасного, светлого царства будущего, как и их предшественники – утописты» [21, с. 5].

Мне думается, что будущих веховцев, создателей русской религиозной философии, в оценке марксизма больше всего объединяло именно указание на роль свободы воли, субъективного фактора в человеческой истории. «Пути к будущему многообразны, – полемизировал с Марксом Николай Бердяев, – и тут не может быть сколько-нибудь социологического предвидения, так как нет исторических законов, по которым идеал лучшего будущего рождался бы с фатальной необходимостью. Всегда еще очень многое остается на долю свободы нашего духа. Науке не дано постигнуть тайну человеческого творчества, так как она невхожа в царство свободы» [1, с. 150]. Сергей Булгаков видит основное противоречие исторического материализма Карла Маркса, его учения о личности в следующем: Карл Маркс забывает о том, что в основе идеи личности лежит идея свободы, свободы творчества, самопознания. «Идея свободного развития личности, – обращает внимание Сергей Булгаков, – связана в немецком идеализме с идеей свободы выбора, то есть с признанием того, что будущее предсказать невозможно, ибо трудно предсказать, какую из возможных альтернатив развития выберет субъект истории. Формула о «свободном развитии личности» наряду с учением о классовой борьбе, пишет Сергей Булгаков, является «прямым заимствованием» метафизики Гегеля. Но оно, это заимствование, сделано «внешним, механическим образом, каким и вообще совершена «перестановка вверх но-

гами» философии Гегеля у Маркса... В результате такой операции получилось учение о прыжке из царства необходимости в царство свободы» [9, с. 59].

Трагедия современной посткоммунистической России состоит в том, что даже многие обществоведы, о чем свидетельствует их оценка Октября и марксизма в интервью журналу «Мир перемен» (2017, № 4), не знают о том значительном вкладе в критику утопизма Карла Маркса, который внесли именно русские философы начала XX века. М.И. Туган-Барановский несомненно лучше относился к Карлу Марксу как личности, чем бесстрашный критик аморализма марксизма, его современник, веховец Сергей Булгаков. Но тем не менее и он, Туган-Барановский, считал: вера Карла Маркса в то, что именно ему суждено превратить мечту о социализме в науку, во многом шла от его поразительной самоуверенности. «В лице Маркса, – писал Туган-Барановский, – мы имеем перед собой удивительно законченную и цельную фигуру, как бы вылитую из бронзы. Что-то мощное, непоколебимое и безгранично самоуверенное, но в то же время угловатое, жесткое, резкое сквозит во всякой черте его характерного нравственного облика. Видно, что перед нами человек, привыкший царить над умами людей и не допускающий ни на минуту сомнения в своем праве на это... В своем собственном царстве он был не конституционным монархом, но самодержавным владыкой. Его умственное руководство превращалось в железную диктатуру» [9, с. 201].

По мнению Сергея Булгакова, властную, диктаторскую природу автора «Капитала» лучше всего описал в своем письме первому критику марксизма Георгу Адлеру русский демократ Трехов, посетивший Маркса в Лондоне. «Маркс, – писал Трехов, – произвел на меня впечатление не только редкого умственного превосходства, но и значительной личности. Если бы он имел столько же сердца, сколько ума, столько любви, сколько ненависти, я готов бы пойти за ним в огонь, несмотря на то, что он не только различным образом давал мне почувствовать, но в конце концов и открыто выразил свое полнейшее ко мне пренебрежение. Он есть единственный и первый между нами, которому я доверил бы право властвовать и не теряться в мелочах при великих событиях. Я сожалею только ради общей нашей цели, что этот человек наряду с выдающимся своим умом не располагает благородным сердцем. Он смеется над глупцами, которые набожно повторяют вслед за ним катехизис пролетариев, так же как и над коммунистами а la Buirux, также и над буржуа. Единственно, кого он уважает, – это аристократы... Чтобы устранить их от власти, он нуждается в силе, которую находит только в пролетариях, потому к ним он и пригнал свою систему. Несмотря на все уверения в обратном, может быть благодаря им, я получил впечатление, что его *личное господство есть цель всех его действий* [выделено мной – А.Ц.]» [2, с. 122]. Сам Сергей Булгаков, который в своей статье «Карл Маркс как религиозный тип» показал психологические истоки превращения у героя своего рассказа «любви к дальнему», к «еще несуществующему» в «презрение к существующему», «ближнему», приходит к выводу, что причину надо искать в том, в чем Маркса упрекал родной отец. Речь шла о том, что «дарование» Карла Маркса явно не соответствовало его сердцу. «Мне, – пишет в самом начале своей статьи Сергей Булгаков, – кажется довольно сомнительным, чтобы такие чувства как любовь, непосредственное сострадание, вообще теплая симпатия к человеческим страданиям, играли... действительно первенствующую роль в его душевной жизни» [2, с. 121].

И лично для себя (об этом ничего не говорится в упомянутых выше текстах М.И. Туган-Барановского и С.Н. Булгакова) я вижу причину конфликта, кричащего конфликта основных постулатов марксизма со здравым смыслом именно в том, что он, Карл Маркс, был лишен сомнения в правоте того, что рождала его голова. Обычно современники Ленина связывали его догматизм, твердокаменность мышления с тем, что он, как они говорили, был от природы лишен чувства сомнения в верности того, что пришло ему в голову, что близко его

душе. Но если у Ленина дефицит сомнения шел от изначальной прямолинейности, простоты его мышления, то у Маркса, как следует из того, что видели его современники, чувство сомнения было подавлено болезненной самоуверенностью, убеждением, что только ему дано видеть истину.

Ведь на самом деле все, что Карл Маркс называл «научным социализмом», является опровержением его материалистической философии истории, его убеждения, что идеи, идеалы обязательно являются «слепком», отражением того или иного способа производства, тех или иных отношений собственности. Маркс не чувствует вопроса, который рожден его материализмом: откуда мог появиться тот идеал равенства, морального равенства всех людей, если никогда ранее в истории не было бесклассового общества, не было способа производства, основанного на общественной собственности на средства производства? Ведь Карл Маркс сам писал еще в ранних работах, что идея суверенности, морального равенства людей, лежащая в основе западной демократии, имеет христианское происхождение. И по сути, Карл Маркс, сам того не осознавая, судит о мире, о противоестественности эксплуатации человека человеком именно с позиции учения Христа о моральном равенстве всех людей, с точки зрения религии, которая, с его точки зрения, как и Фридриха Энгельса, является лишь «идеологическим одеянием» для оправдания интересов господствующих классов и т.д. Но Карл Маркс как наследник вульгарного материализма не чувствует уникальную сложность природы идей и моральных ценностей и прежде всего тайну происхождения идеи совести, идеи морального равенства людей. Евгений Трубецкой в сборнике «Проблемы идеализма» дает подробный анализ исходным философским дефектам сознания Карла Маркса. Он, к примеру, обращает внимание на то, что «убийственным возражением против материалистической философии истории Карла Маркса является его характеристика особенностей человеческого труда в первом томе «Капитала». Из приведенного текста оказывается, – писал Евгений Трубецкой, – что всякий вообще труд и, следовательно, всякое производство обусловлено идеей: прежде чем приступить к работе, человек уже совершил ее в своей голове. Это значит, что идея <...> предшествует самому производству» [9, с. 90]. И в заключение своей статьи Трубецкой приводит ставший классическим пример, показывающий, что идеалы являются не «слепком» уже сложившихся отношений, а детищем «естественного права», должного, сокрытого в моральном сознании людей. «Когда французские писатели в эпоху, предшествовавшую Великой революции, провозглашали начало всеобщей свободы и равенства, их идеал заключал в себе нечто такое, чего не было в окружающей их действительности. То право будущего, за которое они ратовали, было совершенно несхоже с существовавшими в то время отношениями правовыми и экономическими; последние определялись не началом всеобщей гражданской равноправности, а диаметрально противоположным феодально-аристократическим принципом» [9, с. 98].

Николай Бердяев в названной выше статье «Критика исторического материализма» тоже показывает, что, строго говоря, и ценности либерализма, ценность свободы, личности нельзя связывать с появлением третьего сословия. «...нельзя доказать, – пишет он, – буржуазность вечной нравственной сущности либерализма: идеи личности с ее неотъемлемыми естественными правами, идеи свободы и равенства, этих основных моментов в осуществлении естественного права личности, идеи гарантии всех неотчуждаемых личных прав в государственном устройстве. Только непозволительное над человеческой логикой и своеобразное нравственное ослепление могут привести к дикому утверждению, что право свободы совести, этот духовный источник всякой свободы, есть право “буржуазное” и потому не может вдохновлять» [1, с. 148]. Здесь же Николай Бердяев показывает, что происхождение самой марксистской идеологии опровергает учение о том, что бытие определяет



сознание. «Идеал, вдохновляющий марксизм, – пишет Николай Бердяев, – сам есть не что иное как попытка возвыситься над всякою групповою ограниченностью, в том числе и ограниченностью рабочего класса, путем окончательного устранения классов с их специальными интересами и сдавленным кругозором» [1, с. 142].

И на самом деле русская идеалистическая философия начала XX века, которую создавали интеллигенты, переболевшие в молодости марксизмом, как раз и является продуктом преодоления во многом вульгарного материализма Маркса и Энгельса. Идеализм Сергея Булгакова, Николая Бердяева, Петра Струве не просто приходит на смену марксизму, он – результат попытки на первых порах привести социальное учение Карла Маркса в соответствии с его скрытой идеалистической природой, его идеалом, который на самом деле имеет религиозное происхождение. Эти задачи как раз и попытался решить Николай Бердяев в своей статье «Этическая проблема в свете философского идеализма» в сборнике «Проблемы идеализма». Он, Николай Бердяев, в этой статье пытается соединить марксистское учение об освобождении пролетариата, о преодолении «классовых антагонизмов» с этикой Канта, с учением о «естественных» правах человека, с учением о «внутренней свободе личности». «Могут ли те люди и те группы, которые, наконец, осознали в себе достоинство человека и неотъемлемые “естественные” права своей личности, терпеть насилие и несправедливость?». И отвечает сам себе: «На эти вопросы не может быть двух ответов, тут всякое колебание было бы позорно» [9, с. 156].

И на самом деле Николай Бердяев ничего не добавляет. Он просто называет своими именами происхождение того гуманизма который сидит в сердцевине сознания Карла Маркса, а именно идею морального равенства людей. «Центральная идея, которую христианство внесло в развитие нравственного самосознания человечества, есть идея абсолютной ценности человека как образа и подобия Божия, и нравственной равноценности людей перед Богом» [9, с. 149].

Бердяев считает, что марксизм как философское миропонимание разделяет все «грехи эволюционизма», что именно эти грехи «свидетельствуют о необходимости этического идеализма, признание вслед за Кантом “абсолютности и вечности” нравственного закона» [5, с. 128–129]. Но Николай Бердяев, как и Карл Маркс, не видит, что за моральной сутью марксизма, за учением о противоестественности «эксплуатации человека человеком» как раз и стоит вера в «вечность нравственного закона», вечную ценность человеческой личности.

Наверное, правда состоит в том, что самоуверенность и максимализм тесно связаны в мышлении человека. Чем больше человек уверен в непреходящей ценности своего мнения, тем с большей жесткостью он свою «истину» отстаивает, тем больше он требует от мира. Мы никогда не поймем, почему Маркс-догматик, Маркс-революционер получил наибольшую популярность именно в России, почему именно в России была создана в соответствии с марксизмом подлинно революционная партия Ленина, партия большевиков, если не увидим, что поразительный максимализм Карла Маркса лег на наиболее благодатную в Европе почву, на традиционный русский максимализм. *Дефицит чувства сомнения и нежелание проверять достоверность фактов и максимализм как раз и образуют органическое целое в массовом русском сознании.* И поэтому, наверное, немец Петр Бернгардович Струве (принимавший, кстати, вместе с Лениным участие в создании РСДРП) отшатнулся от Маркса и русских марксистов, как только они заявили о себе как политическая партия. В своей статье «Против ортодоксальной нетерпимости» (1901) Петр Струве прямо выступил против марксизма как максималистического учения, которое собирает в свои ряды максималистов, жаждущих прежде всего разрушения. «Как ни высока может быть культурная ценность той или иной формы максимализма, как ни привлекательны искренность и порывы его представителей, максимализм как проповедь и как всепоглощающая

норма поведения есть изуверство и деспотизм, непереносимые для современного человека» [22, с. 217]. Кстати, почти теми же словами характеризует марксизм и В. Зомбарт в своей небольшой монографии «Социализм и социальные движения». Для него марксизм по своей сути ничто иное, «как революционизм, исполненный фанатичной верой в достижимость какого-то ни было желанного будущего состояния общества» [цит. по: 12, с. 204–210].

Уже позже, в своих воспоминаниях «Мои встречи и столкновения с Лениным» П.Б. Струве именно максималистским строением души основателя большевизма объяснял его выбор в пользу Маркса-революционера, создателя учения о диктатуре пролетариата. «Ленин, – писал П.Б. Струве, – увлекся учением Маркса потому, что нашел в нем отклик на основную установку своего ума. Учение о классовой борьбе, беспощадной и радикальной, стремящейся к конечному уничтожению и истреблению врага, оказалось конгениально его эмоциональному отношению к окружающей действительности. Он ненавидел не только существующее самодержавие (царя) и бюрократию, не только беззаконие и произвол полиции, но и их антиподов – «либералов» и буржуазию» [23, с. 163]. И, выделяя в марксизме его суть, учение о классовой борьбе, о жажде уничтожения врага, Петр Струве идет дальше и делает вывод, что именно эта жажда истребления противника как раз и была общей для подлинного революционного марксизма Ленина и фашизма Муссолини и Гитлера. Отношение Петра Струве к немецкому фашизму как раз и было обусловлено фактом победы идеологии марксизма в России и тому, как пошла европейская история после ленинского Октября 1917 года. «Дело не в том, – писал Петр Струве, – что Россия выпала из комплекса мировых сил. Это, конечно, тоже имеет свое значение, и не малое. Но еще важнее, что идеологически, т.е. социально и политически Ленин – Сталин (соединение в одно этих двух имен и правильно и необходимо), с их большевистским режимом, и Гитлер и Муссолини с их режимами, несмотря на различие их тактики и даже их видимых политических целей, явления не только родственные, но и тождественные. Ленин родил Гитлера и гитлеровского Муссолини» [24, с. 741].

Бердяев почти дословно повторяет Сергея Булгакова в своей «Русской идее», изданной уже после войны. Он признает, что коммунисты и националисты – родственники в их стремлении «создать новый мир коллективности» [4, с. 575]. Он признает, что «тоталитарный коммунизм, как и тоталитарный фашизм и национал-социализм родственны» в том, что «требуют отречения от религиозной и моральной совести, отречения от высшего достоинства личности» [4, с. 491]. И, самое главное, Николай Бердяев говорит о том, что «возникновение на Западе фашизма... стало возможно только благодаря русскому коммунизму, которого не было бы без Ленина», говорит и то, что «вся западная история между двумя войнами определилась страхом коммунизма» [4, с. 479]. Но Николай Бердяев, в отличие от Петра Струве, не говорит, что Ленин воплотил в жизнь проект Карла Маркса, не говорит о том, что именно воинственный атеизм, отрицающий свободу совести, был характерен для мировоззрения Карла Маркса, не говорит, как Петр Струве, что именно Карл Маркс призывал к крови, к беспощадной классовой борьбе.

И эта непоследовательность Николая Бердяева в оценке учения Карла Маркса связана с тем, что он был всю жизнь вместе с Марксом в положительной оценке роли насилия, революции в человеческой истории. В 1902 году в статье «Этическая проблема в свете философского идеализма», как было сказано выше, он утверждает, что на стороне тех, кто борется с эксплуатацией человека человеком «окажется не только правда, но и сила» [9, с. 157]. На насилие и несправедливость необходимо отвечать силой, «жрецов грубого насилия» должно ждать «справедливое возмездие» [9, с. 156]. Николай Бердяев, в отличие от Петра Струве, уже в конце жизни настаивает на том, что революция в России оправдана не только тем, что «старый мир кончился и что никакой возврат к нему невозможен и не-

желателен» [9, с. 478], но и тем, что «революция означала и совершенную неизбежность прохождения России через опыт большевизма» [9, с. 476]. И все дело в том, что в главном, в ожидании смерти капитализма и капиталистической, «мещанской» цивилизации Николай Бердяев не отличался от Маркса и даже он ленинцев. Он считал, что в коммунизме Карла Маркса «может быть правда, несомненная правда против лжи капитализма, лжи социальных привилегий» [9, с. 491].

И правда состоит в том, что бывшие представители так называемого легального марксизма преодолевали в своем мировоззрении учение Карла Маркса до конца, когда обнаруживали для себя ценность того мира и того человека, который есть, то есть то, что для Бердяева, как и для Маркса, было умирающим миром «лжи капитализма».

И надо сказать, что за различным отношением Петра Струве и Сергея Булгакова, с одной стороны, и Николая Бердяева, с другой стороны, к марксизму стояло различное отношение к русскому народу. Если по убеждению Николая Бердяева русский коммунизм является детищем, предназначением русского народа, то «поражение коммунизма» в России, то есть попросту свержение советской власти для него недопустимо, ибо это «было бы и поражением коммунизма, поражением мировой идеи, которую возвещает русский народ» [3, с. 119]. В своей книге-исповеди «Русская идея», изданной уже после окончания Второй мировой войны, Николай Бердяев продолжает настаивать на «совершенной неизбежности прохождения России через опыт большевизма» [4, с. 476].

А творчество Сергея Булгакова, напротив, было направлено на то, чтобы доказать прежде всего самому себе, что большевизм есть «сатанинское насилие над русским духом» и что недалек тот час, когда большевикам в России придет конец. Интересно, что Булгаков, вскрывающий общие философские корни и большевизма, и гитлеровского мессианизма именно в те дни, когда решалась судьба СССР во Второй мировой войне зимой 1941–1942 годов, погружаясь в мистику человеческой истории, предвидит не только неизбежное поражение гитлеровцев в этой войне, но и последующую отдаленную во времени гибель СССР, большевистской утопии. Здание советской власти, созданное с помощью уникального насилия, пишет он, погибнет точно так же, как и машина гитлеризма. Ведь было же очевидно для любого человека, обладающего гуманитарной культурой, я уже не говорю – обладающего религиозным чувством, чувством сопричастности Богу, что на насилии, на крови ничего прочного, того, что существует на века, невозможно построить. На мой взгляд, заложен какой-то серьезный моральный дефект души не только у тех, кто любит «красный проект», но и кто ностальгирует об «утраченной советской системе».

Но «насильничество, – писал Сергей Булгаков, – может внушать только страх, а не любовь, в таком отношении – как это ни покажется неожиданным – расизм имеет большую аналогию с большевизмом. Оба они способны до времени увлекать и опьянить внешними успехами и государственными достижениями, но это здание, как построенное на песке, может рушиться от внешнего толчка, как не имеющее в себе внутренней связанности» [25, с. 38]. Не может быть, настаивал Сергей Булгаков, чтобы большевизм как «сатанинское насилие над русским духом», «как деспотическое насилие над нашей родиной, сопровождаемое ее развращением», был вечен, не был бы отброшен, разрушен им же, «русским духом».

Большевизм, так же как и расизм, национал-социализм, с точки зрения Сергея Булгакова, погибнут, ибо они «равно бесплодны и бездарны». Поэтому, развивает свои мысли Сергей Булгаков, «когда придет час освобождения от большевизма, оковы его спадут, как внешнее бремя, как татарское иго, как власть завоевателей, как тяжелый кошмар истории, сила разрушения, которая сама по себе оставит лишь пустоту. Порода комиссаров в своем зверином образе, поскольку она выражает русскую стихию, есть порождение варварства, которое... упразднится в истории бесследно» [25, с. 50].

И здесь возникает вопрос, который, конечно, должен быть предметом специального рассмотрения. Ясно, когда зародилась русская религиозная философия начала XX века. Конечно, это «Вехи». И, конечно, как я попытался показать, ее суть состоит в утверждении безусловной моральной ценности человека как Божьей твари, в утверждении самоценности человеческой жизни. Человек не может быть средством. На муках и крови невинных людей ничего прочного построить нельзя. Нет ничего опаснее и бесчеловечнее, чем безудержная мечтательность. Но когда и как рассыпался наш русский идеализм начала XX века? Имеем ли мы право считать соратниками, единоверцами того же Николая Бердяева, Петра Струве и Сергея Булгакова, которые в конце жизни стали на самом деле идейными врагами? Конечно, нет.

Литература

1. *Бердяев Н.А.* Опыты философские, социальные и литературные. М. : Канон, 2002.
2. *Булгаков С.Н.* Два града. М. : Астрель, 2008.
3. *Бердяев Н.А.* Истоки и смысл русского коммунизма. М. : Наука, 1990.
4. *Бердяев Н.А.* Русская идея. Харьков : Фолио; М. : АСТ, 2002.
5. *Бердяев Н.А.* Этическая проблема в свете философского идеализма // Проблемы идеализма : Сборник статей. М., 1902.
6. *Франк С.Л.* Русское мировоззрение. СПб. : Наука, 1996.
7. *Маркс К.* К еврейскому вопросу // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 1. М. : Изд-во политической литературы, 1955.
8. Вехи. Из глубины. М. : Правда, 1991.
9. Проблемы идеализма : Сборник статей. М. : Московское психологическое об-во, 1902.
10. *Ницше Ф.* Полн. собр. соч. : в 13 т. М. : Культурная Революция, 2005. Т. 11.
11. *Сафрански, Рюдигер.* Ницше. Биография его мысли. М. : Издательский дом «Дело», 2016.
12. *Ойзерман Т.И.* Оправдание ревизионизма. М. : Канон, 2005.
13. *Бердяев Н.* Философия неравенства. М. : Астрель, 2010.
14. *Маркс К.* К критике политической экономии // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 13. М. : Изд-во политической литературы, 1959.
15. *Рикардо, Давид.* Начала политической экономии и налогового обложения / Давид Рикардо // Сочинения. М. : Госполитиздат, 1955. Т. 1.
16. *Маркс К.* Капитал // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 25. Ч. I. М. : Изд-во политической литературы, 1961.
17. *Дмитриев А.А.* Экономические воззрения П.Б. Струве : Факты и версии / Из истории экономики. СПб., 2001. Кн. II.
18. *Туган-Барановский М.И.* Современный социализм в его историческом развитии. СПб., 1906.
19. *Туган-Барановский М.И.* Очерки из новейшей политической экономии. СПб., 1903.
20. *Булгаков С.Н.* Капитализм и земледелие. СПб., 1900. Т. 2.
21. *Туган-Барановский М.И.* К лучшему будущему. М., 1918.
22. *Струве П.Б.* Patriotica. М., 1997.
23. *Струве П.Б.* Мои встречи и столкновения с Лениным // Возрождение. Париж, 1950. Тетр. 9.
24. Резюме письма П.Б. Струве к сэру Хору от 26 марта 1939 года // *Франк С.Л.* Русское мировоззрение. СПб. : Наука, 1996.
25. *Булгаков С.Н.* Расизм и христианство / Протоиерей Сергей Булгаков // Христианство и еврейский вопрос. Paris : IMCA-Press, 1991.



Аннотация. Автор анализирует влияние Карла Маркса на русскую социально-политическую и философскую мысль рубежа XIX и XX веков. В особом фокусе статьи – как русские мыслители преодолевали увлечение марксизмом, поворачиваясь к истокам русской философии, христианскому гуманизму, что обусловило расцвет в начале XX века русской религиозной философии.

Ключевые слова: марксизм, коммунизм, антибуржуазность, «веховцы», К. Маркс, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, П.Б. Струве, С.Л. Франк.

Alexander Tsipko, Ph.D. in Philosophy, Senior Researcher, Institute of Economics, Russian Academy of Sciences, Member of the ISEPR Expert's Council. E-mail: astsipko@yandex.ru

The Parting of “Legal Marxists” from Their Teacher

Abstract. The author analyses the influence of Carl Marx on the Russian social, political and philosophic ideas at the end of the 19th and beginning of the 20th centuries. The article mainly focuses on how the Russian thinkers overcame their fascination with Marxism and changed to face the sources of Russian philosophy and Christian humanism, thus determining the flourishing of Russian religious philosophy in the beginning of the 20th century.

Keywords: Marxism, Communism, Anti-bourgeois Views, “Vekhovsky”, C. Marx, N.A. Berdyaev, S.N. Bulgakov, P.B. Struve, S.L. Frank.

Н.А. Бердяев и его «московская идентичность»

В год семидесятилетия со дня кончины Николая Александровича Бердяева (1874–1948) московские философы и историки-краеведы должны в очередной раз отметить тот факт, что Бердяев, родившийся в Киеве и скончавшийся в Кламаре под Парижем, был по своему складу в значительной мере «москвичом»¹. Таковым его сделала в том числе уникальная роль в интеллектуальной жизни Москвы, особенно в последние перед высылкой из большевистской России годы.

Увы, Москва пока не потрудилась установить ни одного мемориального знака Бердяеву (заметим, это сделано не только в его родном Киеве, но и в Житомире, и в Судаке), а с его московскими адресами до сих пор имеет место неприличная путаница – даже в изданиях, претендующих на академичность. Сегодня ощутимо возрос научный и общественный интерес к фигуре и интеллектуальному творчеству Бердяева – и это хороший момент, чтобы разобраться с московскими (весьма содержательными) фрагментами его жизни, и сделать это должны историки русской философии в содружестве с профессиональными краеведами.

Н.А. Бердяев в первый раз относительно надолго поселился в Москве осенью 1908 года², когда, приехав из Санкт-Петербурга (и получив там опыт работы в журналах «Вопросы жизни» и «Новый путь»), начал сотрудничать в «Московском еженедельнике», издаваемом М.К. Морозовой и кн. Е.Н. Трубецким. Тогда Бердяевы (Николай Александрович вместе со второй женой Лидией Юдифовной, урожденной Трушевой, в первом браке – Рапп³) поселились в меблированных комнатах Тимофеевой в доходном доме на углу Кривоколенного и Армянского переулков.

¹ Бердяев неоднократно – и до вынужденной эмиграции, и позже – писал, что «умственная насыщенность московской жизни» ближе ему по духу, чем жизнь в Санкт-Петербурге, Берлине или Париже.

² В некоторых из своих многочисленных (и весьма противоречивых) мемуаров Андрей Белый утверждал, что Бердяев «появился в Москве в 1905–1906 гг.», но это является или очевидной ошибкой памяти, или нередкой для Белого-мемуариста небрежностью. Наиболее авторитетным свидетельством в этом смысле мне представляются воспоминания всегда точной в деталях Евгении Казимировны Герцык, которая относит переезд Бердяева в Москву именно к осени 1908 года: «Он [Бердяев – А.К.] был бездомным, только что порвавшим с петербургским кругом модернистов... Бездомный, переживший лихорадку отвращения и вдруг опять помолодевший, посветлевший, полный творческого бурления – как он мне был нужен такой весною девяттого года... С осени [курсив мой. – А.К.] он с женою поселился в Москве, в скромных меблированных комнатах...» [1, с. 120].

³ В начале 1903 года, отбывая ссылку в Житомире, Бердяев венчался с дочерью губернского почтмейстера В.А. Семенова Еленой Васильевной. У них родилась дочь, которая, к несчастью, вскоре умерла и была похоронена на одном из житомирских кладбищ. Второй брак Бердяева был, как известно, гражданским.



В большинстве изданий ошибочно говорится, что проживали они по адресу: Армянский переулок, д. 1 – на самом деле вход в двухкомнатную квартиру Бердяевых был со стороны Кривоколенного переулка, д. 8. Дело в том, что один из самых знаменитых в Москве доходных домов – «дом Микини» (или «дом-корабль», как его часто называют) – это два разных здания двух разных архитекторов, хотя и построенные в едином стиле «модерн» в 1901–1905 годах. Дом со стороны Армянского переулка построен В.А. Властовым для владельца М.М. Лернера; дом же со стороны Кривоколенного проектировал архитектор П.К. Микини для своего брата – подполковника инженерно-технической службы В.К. Микини. Все письма, отправленные Бердяевым с этого адреса в 1908–1911 годах, однозначно помечены: «Кривоколенный переулок, дом Микини». Сюда же приходила и корреспонденция на его имя.

Добавим, что дом, где жили тогда Бердяевы, имеет свою историю. В 1797 году здесь, у графа А.Ф. Санти (сардинского аристократа, отличившегося на русской службе), снимало квартиру лютеранское семейство Пестелей – московский почтмейстер Иван Борисович с женой Елизаветой Ивановной (урожденной Крок) и тремя малолетними сыновьями; в тот год их первенцу Паулю (будущему декабристу Павлу Пестелю) было четыре года. В 1831 году наследники Санти продали владение Екатерине Львовне Тютчевой, матери Ф.И. Тютчева (кстати, любимого поэта Бердяева), которая жила здесь до 1840 года. Сменив затем нескольких владельцев, дом в 1856 году перешел в собственность Михаила Никифоровича Каткова – магистра философии, известного московского издателя и публициста. Здесь, по адресу: Кривоколенный, д. 8 – Катков вместе со своим другом и единомышленником, историком и филологом П.М. Леонтьевым, издавал «Русский вестник», а потом и «Московские ведомости».

О жизни Н.А. Бердяева в маленькой квартирке в Кривоколенном переулке осталось мало свидетельств. Одно из них принадлежит Е.К. Герцык: «... Всегда острое безденежье – но убогость обстановки не заслоняла врожденной ему [Бердяеву – А.К.] барственности. Всегда элегантный, в ладно сидящем костюме, гордая посадка головы, пышная черная шевелюра, вокруг – тонкий дух сигары. Красивая, ленивая в движениях Лидия Юдифовна в помятых бархатах величаво встречала гостей. И за чайным столом острая, сверкающая умом беседа хозяина» [1, с. 120].

В период проживания в «доме Микини» Бердяев иногда, для удобства общения, снимал номера в меблированных комнатах «Княжий двор», расположенных на территории городской усадьбы князей Голицыных на углу Волхонки и Малого Знаменского переулка. Именно здесь обычно останавливались иногородние участники заседаний Московского религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева, одним из организаторов которых был Бердяев. Часто бывал он в те годы и в московских особняках меценатки Маргариты Кирилловны Морозовой, щедро спонсирующей работу МРФО: на Смоленском бульваре; на Знаменке, д. 11 (там некоторое время работало издательство «Путь»); в новом особняке Морозовой в Мертвом (Пречистенском) переулке, д. 9 (здесь теперь расположено посольство Дании)¹. Помнит Бердяева и флигель усадьбы П.П. Хрущева – А.А. Котлярева на Пречистенском (ныне Гоголевском) бульваре, д. 31. Здесь в 1910–1916 годах жил один из лидеров символистов Андрей Белый и существовало издательство «Мусагет»².

Начиная с 1909 года Н.А. Бердяев читал лекции в Университете имени А.Л. Шанявского, который располагался сначала в городской усадьбе Голицыных (отдельный вход был со стороны Волхонки), а потом и в новом здании на Миусской площади.

¹ Именно в этом особняке, специально перестроенном М.К. Морозовой для заседаний МРФО, 26 мая 1917 года прошло заседание в память о недавно умершем В.Ф. Эрне. Одним из главных докладчиков выступил Н.А. Бердяев.

² Здесь, например, 26 января 1911 года состоялась известная дискуссия Бердяева с Ф.А. Степуном после доклада Эллиса (Л. Кобылинского) об отношениях католицизма и символизма.

Примерно в те же годы Бердяев увлекся богословскими спорами, которые обычно проходили по воскресеньям в некоторых московских трактирах – так называемых ямах¹. Есть достоверные свидетельства о посещениях Бердяевым одной из таких «ям» – трактира Чуева на углу Рождественки и Софийки². Превращению этого рядового заведения в своего рода клуб способствовали два приятеля – известный всей Москве букинист А.А. Астапов и историограф Н.П. Бочаров (автор книги «Москва и москвичи»). Астапов имел тогда книжную лавку рядом с церковью Троицы в Полях у ворот Китай-города (на этом месте был потом поставлен памятник первопечатнику Ивану Федорову). По воскресеньям Бочаров шел к Астапову за очередной порцией редких изданий, и пока приказчики разыскивали нужные книги в обширных астаповских развалах, приятели отправлялись на Рождественку в находившийся в каких-нибудь трехстах метрах трактир Чуева. Очевидец вспоминал: «Приятели сделали “Яму” своей резиденцией. Около них всегда масса знакомых. Сидят, беседуют. От книги и русской старины один шаг до Бога. Даже шага нет. Русский простой человек именно в трактире больше всего любит говорить о божественном. За “книжниками” в трактир потянулись богоискатели» [4, цит. по: 3, с. 35–36]. Говорили, на «чаепития» в чуевскую «Яму» в последние годы жизни любил заходить сам Владимир Сергеевич Соловьев. А в начале 1910-х годов завсегдаятами богословских споров в «Яме» на Рождественке стали Н.А. Бердяев и С.Н. Булгаков [4, цит. по: 3, с. 35–36].

Атмосферу религиозных споров в «Яме» описала Е.К. Герцык, несколько раз сопровождавшая Бердяева: «...Собирались сектанты разных толков, толстовцы, велись прения... Кругом за столиком с пузатыми чайниками слушатели больше мещанского вида, но иногда и любопытствующие интеллигенты: религия в моде. Споры об аде: где он, реален или в душе?.. Это – мистики, для них смерти уже нет, и греха нет... Сколько индивидуальностей, столько вер. Та же страсть к игре мысли у этих трактирных, малограмотных, что и у философов, заседающих в круглом зале университета, а может быть и более подлинная. Случалось, когда посторонние разойдутся, останутся только самые заядлые, сдвинут столики, и Бердяев острыми вопросами подталкивает, оформляет их мысль, а потом не казенным, своим огненным словом говорит о церкви, о вселенскости» [1, с. 122].

Особый период в московской жизни Бердяева – месяцы, проведенные в 1913–1914 годах в особняке его друзей Гриневичей в Савеловском (ныне Пожарском) переулке. Некоторые биографы, основываясь на упоминаниях о «жизни на Остоженке», ошибочно помещают искомый дом на улице Остоженке (и, разумеется, не могут его точно указать), путая собственно улицу и одноименный район Москвы. На самом деле дом Гриневичей находился по адресу: Савеловский переулок, д. 10 – действительно, совсем рядом с Остоженкой.

Вера Степановна Гриневич, урожденная Романовская, дочь коменданта Судакской крепости, была хорошо знакома с семьей Бердяевых через сестер Евгению и Аделаиду Герцык. Женщина хорошо образованная и имеющая средства (муж, Павел Иванович, – богатый полтавский помещик), она была увлечена гуманитарно-просветительскими проектами и новейшими методиками детского обучения. В 1907–1908 годах она организовала в Санкт-Петербурге издательство; позднее, после переезда в Москву, задумала открыть в своем доме гимназию для девочек с церковно-философским уклоном в память о Владимире Сергеевиче Соловьеве.

¹ «Ям» в Москве было несколько. В «Самопознании» сам Бердяев вспоминает трактир в Мясницкой части, около церкви Флора и Лавра [см.: 2, с. 180].

² Многие москвичи хорошо знают это место. В 1970–1980-х годах здесь, в подвале дома на углу Рождественки (тогда улицы Жданова) и Пушечной (я жил тогда в каких-нибудь двухстах метрах) располагалось популярное рыбное кафе «Сардинка», сыгравшее, по воспоминаниям участников, немалую роль в становлении рок-группы «Машина времени».

Гриневиц предложила не имевшим тогда жилья в Москве Бердяевым пожить в ее доме. За отсутствием свободных комнат она поселила их первоначально в большой парадной зале, которая некоторое время служила гостям и кабинетом, и столовой, и спальней. В феврале 1913 года Евгения Герцык писала в Петербург Вячеславу Иванову: «Живу я теперь в гимназии все еще создающейся ее фантастической гимназии, и здесь же мы поселили Бердяевых, и живем пока как странники» [5, с. 606].

Просветительно-педагогический проект Веры Гриневиц, увы, не реализовался. В главе своих воспоминаний «Вера» Е.К. Герцык писала об этом: «Она [В.С. Гриневиц – А.К.] захвачена идеей создать школу, пронизанную евангельским духом любви и братства, истиной народной... Старинный особняк на Остоженке. Уют старого барства. Школа им. Вл. Соловьева. К идейному участию привлечены эпигоны славянофильства: памятные москвичам фигуры из дворянских переулочков. Менее всего заметны в школе дети... Перебои в уроках... Химера – эта школа на Остоженке, как и многое, что возникало в те обреченные годы (это был 913-ый)» [1, с. 125].

При всем при этом «особняк Гриневиц» явно недооценен биографами Бердяева – некоторые из них даже считают, что дом вообще не сохранился. На самом деле особняк второй половины XIX века, перестроенный архитектором Б.Н. Кожевниковым в 1907 году и имеющий сегодня адрес: Пожарский переулок, д. 6 (нумерация домов в прошлом веке сместилась, что и вводит подчас в заблуждение), – это и есть искомый «старинный барский особняк», где Н.А. Бердяев жил в 1913–1914 годах. Подтверждением этому служат старые фотографии из знаменитого собрания Э.В. Готье-Дюфайе. Среди них есть по меньшей мере две¹ с видами Савеловского переулка «снизу» – от Нижнего Лесного (ныне Курсового) переулка по направлению к Остоженке и относящиеся как раз к 1913 году. Богатый дом Гриневиц виден здесь четко, и иных «старинных барских особняков с садом» на этой, четной, стороне переулка попросту нет. Проведенная на рубеже 1970–1980-х годов, а затем в 1990-х годах реставрация усадебного комплекса (о чем знатокам Москвы известно) была сделана, по-видимому, на основании аутентичных чертежей².

Установление этого обстоятельства достаточно важно, поскольку, по нашему мнению, именно в «доме Гриневиц» в Савеловском переулке Бердяевы и отмечали наступление нового, 1914 года – торжество, не раз описанное в мемуарной литературе как крайне важное для многих его участников.

Так, Лидия Иванова, дочь Вячеслава Иванова, приехавшая в середине 1913 года из Рима в Москву поступать в консерваторию (осенью к ней присоединились сам Иванов, его новая жена Вера Шварсалон с маленьким сыном Дмитрием), вспоминала: «Зимний сезон 1913/14 в Москве был необычайно возбужденный и радостный. Было ли это подсознательным предчувствием, что идет последний светлый и беспечный год? Или у всех были точно завязаны глаза? Люди жадно веселились: театры, концерты, а главное, балы: всем хотелось танцевать» [6, с. 54]. По свидетельству Ивановой, ей особенно запомнился «бал у Бердяевых», где она появилась в сшитом Верой Шварсалон костюме итальянской цветочницы: «Бердяевы – Николай Александрович, его жена Лидия Юдифовна и ее сестра Евгения Юдифовна Рапп – жили в центре города, где-то в переулках между Арбатом и Остоженкой, в старом барском особняке. У них был чудный двусветный большой зал прекрасной архитектуры. Они любили время от времени собирать изрядное количество друзей у себя в зале и в шутку называли эти вечера “балами”. Но на святках 1913/14 они

¹ В коллекции члена Императорского Московского археологического общества Эмиля Владимировича Готье-Дюфайе эти фотографии значатся под номерами 2329/52 и 2485/16.

² В 1999 году Постановлением Правительства Москвы за подписью мэра Ю.М. Лужкова усадебный комплекс на правах долгосрочной аренды был передан некоему ООО «Сол-ТН».

пригласили друзей действительно на бал, и даже костюмированный. Было чрезвычайно весело, и мы танцевали»¹.

Однако тот «бал» запомнился Лидии Ивановой не только веселыми развлечениями: «Но тут словно бы мимоходом прошла какая-то туча, которую, однако, не все заметили. В тот год появился в Москве Бог знает откуда какой-то мистик, высокий старик-швед с пышной бородой, длинными волосами, как-то странно одетый. Он был принят у многих наших друзей. На этот раз он оказался на балу у Бердяевых. Я была слишком увлечена танцами в кружке молодежи, чтобы подходить к нему и его слушать, но знаю, о чем он говорил, со слов Лидии Юдифовны [Бердяевой – А.К.]: “Вот, вы все радуетесь, встречаете Новый год. Слепые! Наступает ужасная пора. Кровавый 1914 год открывает катаклизм, целый мир рухнет...” И прочее в этом духе» [6, с. 54].

Эти мемуары можно дополнить воспоминаниями самого Н.А. Бердяева, который написал в «Самопознании», что «таинственный швед» поселился у них в доме за несколько дней до новогоднего бала: «Очень запомнился мне один очень яркий человеческий образ. Однажды вошел к нам в столовую во время завтрака таинственный человек. Все почувствовали странность его появления. Это был *nordischer Mensch* [человек нордического типа – А.К.], напоминающий викинга: огромного роста, очень красивый, но уже среднего возраста, с падающими на плечи кудрями, одетый в плащ. На улице он ходил без шляпы. Когда мы ходили с ним по Москве, то он обращал на себя всеобщее внимание... Он оказался шведским врачом Любеком. Он специально был направлен ко мне и проникся ко мне большой симпатией. Более всего поражал Любек своей пронизательностью, близкой к ясновидению... Любек встречал с нами Новый год, это был канун 1914 года... Было большое общество, и все пытались делать предсказания на следующий год. О войне никто не думал. Любек сделал следующее предсказание. В наступающем году начнется страшная мировая война, Россия потерпит поражение и будет обрезана в своей территории, после этого будет революция» [2, с. 183–184]². Сбылось впоследствии и другое предсказание д-ра Любека – о том, что сам Бердяев скоро станет профессором Московского университета! Тогда это тоже казалось немыслимым: ведь Бердяев не имел не только докторской, но и магистерской степени. Тем не менее в 1920 году это случилось!

В Москве до начала 1960-х годов существовал еще один «бердяевский адрес» – дом Аделаиды Герцык и ее мужа Д.Е. Жуковского в Кречетниковском переулке³, где Николай Александрович, приезжая в Москву из имения Бабаки под Харьковом, несколько раз останавливался в первую военную зиму 1914–1915 годов, пытаясь найти стабильный журналистский или лекторский заработок. В январе 1915 года он приехал сюда в очередной раз с Лидией Юдифовной – как они думали, всего на несколько дней. Евгения Герцык, тоже жившая тогда в доме в Кречетниковском, вспоминала: «Квартира в переулке у Новинского <бульвара>, снежные сугробы во дворе. Жили мы тихо, притаясь, оглушенные совершавшимся. С приездом Бердяевых хлынули люди, закипели споры. В один из первых дней Николай Александрович, возвращаясь с какого-то собрания, поскользнулся и сломал ногу. Когда его вносили в дом, он доспаривал с сопровождавшим его знакомым на какую-то

¹ Семнадцатилетняя Лидия Иванова, лишь полгода назад приехавшая тогда в Москву, еще несколько путается в московской топографии. «Бал у Бердяевых» имел место, без всякого сомнения, в особняке Гриневичей в Савеловском переулке, то есть не «*между Арбатом и Остоженкой*», а между Остоженкой и Москвой-рекой. «Чудный двусветный зал прекрасной архитектуры» – это и есть первоначальное жилище Бердяевых в доме Гриневичей.

² Добавлю, что доктор Эдвард Вильгельм Любек, известный врач-психиатр, имевший в Финляндии клинику-санаторий для лечения нервных болезней, в июне 1919 года покончил жизнь самоубийством.

³ Этот дом по адресу: Кречетниковский переулок, д. 13 – просуществовал вплоть до начала 1960-х годов и был снесен, как и весь окружающий его квартал, при прокладке Нового Арбата.

философскую тему. Потом два месяца лежания, нога во льду, в лубках, сращение перелома затянулось. Друзья и просто знакомые навещают его. Телефонные звонки, уходы, приходы, все обостряющиеся споры между ним и Булгаковым, Вяч. Ивановым, которых захватил шовинистический угар. Приезжие из Петербурга, с фронта» [1, с. 132–133].

Е. Герцык свидетельствует: в те недели неожиданно дали о себе знать польские корни и полонофильские симпатии Бердяева. Многие близкие впервые узнали, что его крестной матерью была графиня Елизавета Красинская (в девичестве Браницкая), жена знаменитого польского поэта Сигизмунда Красинского, наследника таланта и политических убеждений Адама Мицкевича. «Новыми были хлынувшие из Варшавы беженцы-поляки, у некоторых из них создается живой контакт с Бердяевым, разговор переходит на французский язык, на очереди вопросы польского мессианизма. На нашем давно молчавшем пианино играет Шимановский, талантливый композитор-новатор... Николай Александрович глубоко переживал трагическую судьбу этого народа. Вообще в это время у него обострился интерес к вопросам национальностей. Не так, как у славянофилов или тогдашних эпигонов их, чувствующих только одну свою народность – он же остро вникал в особенности каждой нации... Но так же, как шовинизм, ненавистен ему и пацифизм, уклонение от ответственности за судьбу родины. Любовь к России как вино ударила ему в голову» [1, с. 133].

Перейдем, наконец, к описанию последнего, самого длительного и насыщенного этапа пребывания Н.А. Бердяева в Москве – того периода, когда он жил в ставшем благодаря ему знаменитом доме в Большом Власьевском переулке. Увы, именно этот последний московский адрес Бердяева стал предметом уникальной в своем роде путаницы, не делающей чести некоторым «биографам»¹.

Есть немало свидетельств тому (в первую очередь это личная переписка Н.А.), что Бердяевы поселились по адресу: Большой Власьевский переулок, д. 14, кв. 3 – в конце сентября 1915 года. Этому предшествовали долгие поиски подходящей квартиры: ведь там предстояло разместиться не только Николаю Александровичу (с разросшимся архивом и библиотекой), Лидии Юдифовне и Евгении Юдифовне, но и большому отцу Бердяева Александру Михайловичу, который после смерти в 1914 году старшего сына Сергея остался в Киеве один. Наконец нужная квартира из шести комнат была найдена: она состояла из трех спален, кабинета (где Бердяеву на ночь стелили на диване), гостиной и столовой. Часть окон выходила в переулок; другая часть, в том числе окна кабинета Бердяева – во двор, где стоял (и стоит сейчас) другой примечательный дом, имеющий свою историю.

В литературе о Бердяеве часто можно встретить утверждение, что последние перед высылкой годы он жил в «бывшем доме Герцена» (детали варьируются). На самом деле дом, действительно связанный с семьей Герцена, находится во дворе «бердяевского» дома (сейчас он, надстроенный одним этажом, значится по адресу: Большой Власьевский переулок, д. 14, корп. 2). Александр Иванович Герцен, как известно, родился в 1812 году в доме дяди на Тверском бульваре. В 1824 году Иван Алексеевич Яковлев (отец Герцена)

¹ Так, во вкладке иллюстраций к очень добротной в целом книге О.Д. Волкогоновой о Бердяеве из серии «ЖЗЛ» (вкладке, сделанной, по утверждению автора, без согласования с ней) помещена фотография с подписью, являющейся верхом некомпетентности: «Власьевский переулок в Москве. Церковь Успения на Могильцах. Рядом, в доме 4, жили Бердяевы». На самом деле Бердяевы жили в доме № 14 по Большому Власьевскому переулку рядом с церковью Св. Власия, то есть весьма далеко от изображенного на фото храма Успения Пресвятой Богородицы на Могильцах. Путаница с адресами Бердяева перекочевала и в «Хронику жизни и творчества Н.А. Бердяева», приложенную к совсем свежему тому о Бердяеве в серии «Философия России первой половины XX века». Автор «хроники» почему-то относит к 1916 году «переезд в Москву, в квартиру в Малом Власьевском переулке, 14, кв. 3» [см. 7, с. 508]. Здесь в одной строчке сразу две ошибки: в Большом Власьевском переулке Бердяев поселился в конце сентября 1915 года. Чтобы поставить окончательную точку в этом вопросе, достаточно посмотреть материалы двух арестов и последующих допросов Н.А. Бердяева в 1920 и 1922 годах, где везде значится один и тот же официальный адрес: Большой Власьевский переулок, д. 14.

приобрел, наконец, собственный дом в обширном дворе между двумя Власьевскими переулками. Здесь А.И. Герцен прожил с родителями почти десять лет, до 1833 года, когда его отец купил у графини Растопчиной особняк на Сивцевом Вражке (так называемый большой дом).

То, что «дом Бердяева» и «дом Герцена» не следует путать, убеждают многочисленные мемуары. Ограничимся здесь лишь воспоминаниями литератора Бориса Зайцева, часто посещавшего квартиру Бердяева в послереволюционные годы и хорошо знавшего настроения «бердяевского кружка»: «Раз меня поразило определенно отрицательное отношение к Герцену. Дело было так. Окно кабинета Николая Александровича во Власьевском переулке выходило в глубь двора. Там стоял дом. Во время европейской войны там помещался госпиталь. Затем туда вселился неизвестно кто. Домик подвергался разграблению, кажется, был частично пожар, а затем дом стал разрушаться, стоял без окон и дверей. Это был дом, в котором одно время жил Герцен, его только не следует смешивать с домом, в котором родился Герцен, на Тверском бульваре. Все стояли у окна кабинета. Бердяев сказал, смотря на остатки здания: “Вот плод взглядов Герцена – достойный пример того, к чему вели Россию Герцен и иже с ним”. Букштин (?) и Грифцов сочувственно подхватили слова Бердяева» [см. 3, с. 64]¹.

Дом Бердяева в Большом Власьевском переулке находился совсем рядом с церковью Священномученика Власия Севастийского, активным членом приходского совета которой Николай Александрович являлся (Лидия Юдифовна, принявшая летом 1918 года католичество, стала прихожанкой греко-католической общины В.В. Абрикосова²).

А между жилищем Бердяевых и оградой храма Св. Власия росли великолепные вековые дубы, каждый из которых имел свое имя³, несомненно помнящие еще юного Герцена. Автор этой статьи склонен с большой долей уверенности утверждать, что именно эти дубы (а, возможно, какой-то из них конкретно) воодушевили Бердяева на написание одного из его самых знаменитых текстов тех лет.

Дело в том, что одной из первых работ Н.А. Бердяева, написанной в квартире в Большом Власьевском, стала статья «Дух и машина», первоначально опубликованная в газете «Биржевые ведомости» за 12 октября 1915 года и включенная затем Бердяевым (в качестве завершающей) в знаменитый сборник «Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности» [9, с. 233–240]. Эту статью, направленную против ставших популярными в первые месяцы мировой войны неославянофильских утверждений о превосходстве «русского духа» перед «германской машиной», Бердяев начинает словами: «Никогда еще так остро не стоял вопрос об отношении духа и машины, как в наши дни. Мировая война очень заостряет эту тему. Наши споры о германизме вращаются вокруг темы – дух и машина. Нельзя отрицать, что в Германии было много духа, и Германия же пришла к самым совершенным образцам механизации и машинизации. Германская маши-

¹ Добавим только, что «Букштин» у Зайцева – это наверняка Яков Михайлович Букшпан, экономист, участник (вместе с Бердяевым) известного сборника 1922 года «Освальд Шпенглер и Закат Европы» (расстрелян в 1939 году).

² В сентябре 1922 году В.В. Абрикосов был выслан из России тем же самым «философским пароходом», что и Бердяевы.

³ Один из этих уникальных дубов, ставший достопримечательностью старой Москвы, растет во дворе дома Бердяева до сих пор. Это дуб «Филимон», которому более 200 лет, что удостоверяет поставленная горожанами табличка. «Филимон» стал героем московского фольклора, что передал в своем стихотворении поэт-москвич Илья Фаликов: «Дуб по имени Филимон посреди безымянной флоры, // Посреди безымянной флоры дуб по имени Филимон. // Он единственный старожил – проходимцы, фигляры, воры, // Финансисты, гипнотизеры напирают со всех сторон. // Уроженец, абориген, не захватчик и не лимитчик, // Не хомячит куски халявы, не добытчик и не купец, // Не выдумывает родни, с документами не химичит, // Не накручивает на спиле не своих годовых колец...» [8].

на, как бы выброшенная из недр германского духа, идет впереди, она задавала тон в жизни мирной, а теперь задает тон в войне» [9, с. 233]. «Но можно ли сказать, что дух погибает в этой материализации, что машина изгоняет его из жизни?» – задается вопросом Бердяев. И отвечает: «Я думаю, что это слишком поверхностный взгляд. Смысл появления машины и ее победоносного движения совсем не тот, что представляется на первый взгляд. Смысл этот – духовный, а не материальный. Сама машина есть явление духа, момент в его пути» [9, с. 233].

И далее Бердяев разворачивает целую цепочку умозаключений, метафорическим стержнем которых становится образ «цветущего дуба», несомненно, навеянный автору дубовой рощицей перед окнами рабочего кабинета: «Прекрасен цветущий дуб и уродлива машина, оскорбительна для глаза, уха и носа, нимало не радует. Мы любим дуб и хотели бы, чтобы он унаследовал вечность и чтобы в вечной жизни мы сидели под цветущим развесистым дубом. Машину же любить мы не можем, в вечности ее увидеть не хотели бы, и в лучшем случае признаем лишь ее полезность. И как соблазнительно желание остановить роковой процесс жизни, ведущий от цветущего дуба к уродливой и смрадной машине» [9, с. 236].

Бердяев, однако, уходит от легковесных противопоставлений и постулирует, что «переход от органичности дерева, от благоухающей растительности к механичности машины, к мертвящей искусственности должен быть пережит и прожит религиозно»: «Чтобы воскреснуть, нужно умереть, пройти через жертву. И переход от органичности и целостности к механичности и расщепленности есть страдальческий, жертвенный путь духа. Эта жертва должна быть сознательно принята. Через нее лишь достигается свобода духа. Машина есть распятие плоти мира, вознесение на крест благоухающих цветов и поющих птиц. Это – Голгофа природы. В неотвратимом процессе искусственной механизации природы как бы искупает грех внутренней скованности и вражды» [9, с. 236–237].

В «Духе и машине» Бердяев утверждает, что его оппоненты-неославянофилы – это «реакционеры-романтики, в тоске и страхе держащиеся за отходящую, разлагающуюся старую органичность, боязливые в отношении к неотвратимым процессам жизни». «И как мало, – восклицает Бердяев, – эти люди верят в дух, в его бессмертие и неистребимость, в его неодолимость темными силами» [9, с. 237].

Образ «дуба» продолжает оставаться центральным звеном и последующих рассуждений Бердяева: «То, что было вечно в дубе... то преобразится и пребудет в духе, то сохранит свою непреходящую форму, освобожденную от материальной тяжести и скованности... Истинная жизнь – творимая жизнь, а не исконно данная жизнь, не органически элементарная, животное-растительная жизнь в природе и обществе» [9, с. 239]. Бердяев завершает статью словами: «В старый рай под старый дуб нет возврата... Если Россия хочет быть великой Империей и играть роль в истории, то это налагает на нее обязанность вступить на путь материального технического развития. Без этого решения Россия попадет в безвыходное положение. Лишь на этом пути освободится дух России и раскроется ее глубина» [9, с. 240].

Обстановку бердяевской квартиры в Большом Власьевском описала в своих «Воспоминаниях» Е.К. Герцык: «Вечер. Знакомыми Арбатскими переулочками – к Бердяевым. Квадратная комната с красного дерева мебелью. Зеркало в старинной овальной раме над диваном. Сумерничают две женщины: красивые и приветливые – жена Бердяева и сестра ее. Его нет дома, но привычным шагом иду в его кабинет. Присаживаюсь к большому письменному столу: творческого беспорядка никакого, все убрано в стол, только справа и слева стопки книг. Сколько их: ближе – читаемые, заложенные, дальше – припасенные вперед. Разнообразие: Каббала, Гуссерль и Коген, Симеон-Новый богослов, труды по физике, а поодаль непременно роман на ночь – что-нибудь изысканное у букиниста: Мольмот

Скиталец. Прохаживаюсь по комнате: над широким диваном, где на ночь стелется ему постель, распятие черного дерева и слоновой кости – мы вместе его в Риме купили. Дальше на стене акварель – благоговейной рукой изображена келья старца. Рисовала бабка Бердяева: родовитая киевлянка, еще молодой она подпала под влияние схимника Парфения» [1, с. 117]¹.

А писатель Б.К. Зайцев оставил заметки об «обществе», собиравшемся у Бердяева в последние перед высылкой из России годы: «Окружение Бердяева было всегда очень интересным, он ценил людей по их значимости, а не по степени близости их к собственным его взглядам. Можно сказать, что при всем многообразии лиц, являвшихся постоянными посетителями Бердяева, было что-то общее у всех. Они разделяли многие симпатии и антипатии, в иных вопросах они точно вперед сговорились. Из гениев русской культуры Бердяев и его окружение больше всего ценили Достоевского и Вл. Соловьева» [3, с. 64].

С Н.А. Бердяевым связаны, разумеется, и многие другие адреса в Москве. Назовем, конечно, храм Святителя Николая в Кленниках в начале Маросейки, где служил духовник Бердяева, старец в миру Алексей Мечёв, прославленный в 2000 году в лике святых. В 1922 году он благословил высылаемого из России Бердяева: «Вы должны ехать. Ваше слово должен услышать Запад».

Нельзя обойти вниманием и квартиру композитора А.Н. Скрябина по адресу: Николопесковский переулок, д. 11, – которую часто посещали Бердяевы (сегодня здесь мемориальный музей с сохранившейся обстановкой тех лет).

Два московских адреса: Леонтьевский переулок, д. 16 и Большая Никитская, д. 24 (оба дома сохранились) – связаны с работой Бердяева в 1918–1922 годах в так называемой «Лавке писателей», книготорговом предприятии на паях, где помимо него сотрудничали М.А. Осоргин, Б.К. Зайцев, Б.А. Грифцов и др.

...Старая Москва запомнила самобытный облик Николая Александровича Бердяева: «высокий, чернявый, кудрявый, почти до плечей разметавшийся гривою, высоколобый, щеками румяными, с черной бородкой и синим, доверчивым глазом» (Андрей Белый о «ранне-московском» Бердяеве); «в светло-сером пальто, в шляпе светло-кофейного цвета с полями, в таких же перчатках и с палкой» (он же о Бердяеве-москвиче позднего периода).

Современная Москва в долгу перед прославившим ее замечательным мыслителем и гражданином.

¹ Бабка Бердяева по отцу, урожденная княжна Бахметьева, еще при жизни мужа, генерала М.Н. Бердяева, приняла монашеский постриг.

Литература

1. Герцык Е.К. Воспоминания. Париж, 1973.
2. Бердяев Н.А. Самопознание (опыт философской автобиографии). М., 1990.
3. Н.А. Бердяев: pro et contra : Антология. СПб., 1994. Кн. 1.
4. Панкратов А.С. Ищущие Бога. Очерк современных исканий и настроений. М., 1911 // Н.А. Бердяев: pro et contra : Антология. СПб., 1994. Кн. 1. С. 35–36).
5. Сестры Герцык. Письма. СПб., 2002.
6. Иванова Л. Воспоминания. Книга об отце. М., 1992.
7. Николай Александрович Бердяев. М., 2013.
8. Фаликов Илья. Дуб по имени Филимон... [Электронный ресурс] // Новый мир. 2012. № 8. Режим доступа: http://magazines.russ.ru/novyi_mi/2012/8/f1.html
9. Бердяев Н.А. Дух и машина / Н.А. Бердяев // Судьба России. Опыт по психологии войны и национальности. М. : Изд-во Г.А. Лемана и С.И. Сахарова, 1918.

Аннотация. Автор исследует московский период биографии Н.А. Бердяева как своего рода интеллектуальную топографию и «московскую идентичность» философа, взаимное влияние мыслителя и московского интеллектуального пространства той эпохи.

Ключевые слова: Москва, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, В.С. Соловьев, Вяч. Иванов.

Alexey A. Kara-Mursa, Ph.D. in Philosophy, Professor, Chief Scientific Associate, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences; Director, Philosophy of Russian History Department, Institute of Philosophy, RAS. .
E-mail: a-kara-murza@yandex.ru

N.A. Berdyaev and His “Moscow Identity”

Abstract. The author studies the Moscow period of N.A. Berdyaev’s biography as a kind of intellectual topography and “Moscow identity” of the philosopher, as well as mutual influence of the thinker and Moscow intellectual space of that epoch.

Keywords: Moscow, N.A. Berdyaev, S.N. Bulgakov, V.S. Solovyov, Vyacheslav Ivanov.

От свободы-в-Вольтере к свободе-во-Христе: Бердяев глазами французских философов

Первое впечатление, которое автор этих строк испытал пятьдесят лет назад от знакомства со «Смыслом творчества» Н.А. Бердяева в тихом читальном зале Исторической библиотеки в Старосадском переулке – студентам там свободно выдавали дореволюционные издания «декадентов» и «идеалистов» Серебряного века, – было не особенно благоприятным. Причина – нервический стиль, буквально «поток сознания», манера наводнять страницы претенциозными изречениями и лозунгами, теснившими друг друга и на глазах превращавшимися в трюизмы. Сразу все и обо всем. И постоянно приходилось наткаться на то, что «это я уже читал» – то у Ницше, то у К.Н. Леонтьева, то у В.В. Розанова...

Вряд ли я был одинок в своих суждениях. В начале 1990-х я прочитал у Л.П. Карсавина, что «Бердяев всегда говорит то же самое, и 1–2 его книги достаточно для ознакомления с миром его идей», хотя у него бывают «отдельные острые интуиции» [1, с. 138].

Правда, практически в то же самое время, в 1990-м, впервые стало доступным в России «Самопознание» Бердяева [2]. Эта книга давала возможность взглянуть на его творчество через призму исповедальной саморефлексии философа. Во всяком случае, знакомство с ним лучше было бы начинать именно с нее. И, конечно, с его работ историко-философского плана. Встречаясь в них с меткими характеристиками, которые Бердяев давал В.И. Несмелову, К.Н. Леонтьеву, П.А. Флоренскому, Г.В. Флоровскому и другим мыслителям, а также сталкиваясь – порой совершенно неожиданно – с сочувственным цитированием его суждений даже православными богословами, приходилось констатировать, что с выводами нельзя торопиться.

И вот – неожиданный поворот. В конце 1990-х мне попала в руки книга Жана Лакруа «Панорама современной французской философии», вышедшая в свет вторым изданием через двадцать лет после смерти Н.А. Бердяева [3]. В ней всего три части, и вторая, посвященная «философии существования», начинается с очерка о русском мыслителе! Мало того, что Бердяев здесь рассматривается как *французский* философ. Характерно само название статьи: «Философия свободы Николая Бердяева». *Liberté, Egalité, Fraternité*. – Свобода, Равенство, Братство. Сколько раз этот девиз, восходящий к Великой Французской революции, повторялся за два с лишним столетия в разных регистрах, тональностях и контекстах. И оказывается, что в широком спектре французских философов XX века главным интерпретатором понятия «свобода» предстает именно Н.А. Бердяев!

Ж. Лакруа не оставляет читателю на сей счет никаких сомнений, утверждая: «...лучше, чем Сартр, Бердяев видел в свободе ту абсолютную ценность, которая диалектически реализуется посреди объективного мира, являющегося одновременно ее инструментом и ее отрицанием» [3, р. 104].



Может быть, в самом деле, никто не пророк в своем Отечестве – и из Парижа или Лиона виднее? Ниже мы скажем и о самом Ж. Лакруа, и о характерных чертах творчества Бердяева, которые он выделяет¹, но прежде все-таки надо принять во внимание, как сам русский мыслитель, проживший во Франции четверть века, оценивал свое общение с коллегами, перспективы взаимопонимания и сотрудничества.

В «Самопознании» он признается, что его «очень тянуло к западным людям, к выходу из замкнутой русской среды» [2, с. 233]. Но сказать, что он почувствовал себя «своим» среди французских коллег, вряд ли возможно. И дело, скорее, было не столько в национальных, социокультурных различиях, сколько в особенностях личности самого Н.А. Ему ни в каком сообществе на самом деле не было комфортно, он ощущал его давление, переживал непонимание.

«...В моем общении с людьми и целыми течениями, – пишет он, – всегда было что-то, для меня мучительное, всегда была какая-то горечь. Я не умел дать почувствовать свою центральную тему. Люди часто замечали, что я как будто бы в них не нуждаюсь и, может быть, ни в ком не нуждаюсь, хотя всегда готов обогатить свое знание. Но при этом у меня была потребность в общении с людьми, была мечта о близости с людьми. Я был человеком одиноким, но совсем не стремившимся к уединению» [2, с. 250].

Так что с французским философским сообществом у него произошло то, что, скорее всего, имело бы место и с любым другим. «Я лично, – пишет Бердяев, знал почти всех французских философов моего времени. Разговор с ними бывал иногда поучителен, но он редко захватывал, так как проходил мимо самого главного. Всю мою жизнь я тосковал по разговору о самом главном, о последнем, преодолевающем дистанцию и условность, означающем экзистенциальное событие. Такие разговоры случались очень, очень редко. Я носил в себе подобный разговор, но не умел пробить средостение, принудить к нему другого. И сам я нередко становился условным, очень соблюдающим дистанцию и бывал самому себе противен. Настоящей близости и общения с французами не могло быть» [2, с. 260].

Так себя Бердяев ощущал среди сложившихся мыслителей. Но и относительно сближения с растущим новым поколением он тоже не выражал особого оптимизма. «Я чувствовал, – признается он, – и значительное различие между мной и более близкой мне французской молодежью. Я мыслил более радикально, мое мирозерцание было более конфликтное и антиномическое, мое христианство было более эсхатологическое» [2, с. 261–262].

Таким образом, вывод о своей интегрированности во французское общество и французскую мыслительную традицию Бердяев мог принять лишь с очень существенными оговорками, допускающими к тому же у его коллег даже некоторую ксенофобию и, главное, невосприимчивость к его основным идеям.

«Я заметил, – пишет он, – что влияние иностранного, русского мыслителя некоторым не нравилось. Французы этого не любят. Должен повторить то, что я не раз уже говорил. Во мне ценили не то, что я сам считал главным и наиболее моим. Я влиял не самыми существенными своими идеями. Мои мысли о несотворенной свободе, о Божьей нужде в человеческом творчестве, об объективации, о верховенстве личности и ее трагическом конфликте с миропорядком и обществом отпугивали и плохо понимались» [2, с. 262].

Тем не менее подобные высказывания отражали лишь одну сторону умонастроения философа. Так, на фоне переживания принципиальных психологических и идейных барьеров с французской средой, в контексте открыто выраженного стремления выйти из русской среды Бердяев этой самой среде вдруг начинает расточать комплименты.

¹ К восприятию Бердяева такими философами как Мунье и Маритен позднее обращается и Б. Маршандье [4], но сравнение его оценок с утверждениями Ж. Лакруа выходит за рамки настоящей статьи.

«Русские, – пишет он, – гораздо более социабельны (не социальны в нормирующем смысле), более склонны и более способны к общению, чем люди западной цивилизации. У русских нет условности в общении. У них есть потребность видеть не только друзей, но и хороших знакомых, делиться с ними мыслями и переживаниями, спорить. Русские очень склонны соединяться в кружки и группы, спорить в них о мировых вопросах. Русские – народ не столько семейственный, сколько коммюнитарный» [2, с. 236].

Весьма знаменательно, что русского слова для выражения существенной *русской* черты в лексиконе Бердяева не нашлось! Русские «по-французски» коммюнитарны, французы же – якобы нет...

У Бердяева в самом деле очень много обобщений, высказанных под влиянием момента и легко сменяющихся на противоположные при перелистывании нескольких страниц. Так получилось и с оценкой французов.

«У французов, – пишет он в «Самопознании», – меня поражала их замкнутость, закупоренность в своем типе культуры, отсутствие интереса к чужим культурам и способности их понять» [2, с. 237]. И в *той же самой книге* есть прямо противоположное утверждение: «Не было замкнутости во французской культуре. Было высказываемо много тонких мыслей» [2, с. 262].

Что тут можно сказать? Отношение Бердяева к французской мысли и культурной среде динамически амбивалентно – как и ко всякой другой, в том числе и к русской. И связано это было не в малой мере с его собственным социальным самоопределением.

По сути дела, Бердяев, сам не вполне это осознавая, стремился к роли харизматического религиозного лидера, но пытался осуществлять свое служение в форме, для этого явно неподходящей, – философского дискурса, непрестанно сбивающегося на публицистику.

Бердяеву, полагает В.П. Визгин, «недоставало своего собственного философского языка для постановки и исследования проблем, мотивирующих движение мысли в гипотетической модальности. Поэтому он вынужден был использовать достаточно стертый общепублицистический терминологический язык. Отсюда и ощущение, что его «не понимают», что он не может вполне выразить себя» [12, с. 55].

Но к систематическому «исследованию» Бердяев на самом деле и не стремился, он пытался запечатлеть свои пророческие прозрения, для которых нужно поэтическое дарование. И философ это переживал.

«Я все сильнее и сильнее сознаю, – писал он, – что происходящее во мне с трудом передаваемо другим. Познание жизни, самое глубокое и самое истинное познание, имеет невыразимо эмоциональную природу. Лишь глубоко эмоциональная мысль познает тайну жизни. И эта эмоциональность мысли совсем не есть ее психологическое искажение» [2, с. 253].

Итак, Бердяев сам колебался, определяя отношение к себе французской аудитории. И круг его читателей и собеседников был достаточно пестрым. Так что французы все-таки нечто глубинное в его исканиях сумели оценить, в чем нам и предстоит убедиться.

Вернемся к Жану Лакруа (1900–1986), католическому философу-персоналисту. В 1932 году вместе с Эммануэлем Мунье он основал весьма влиятельный журнал «Esprit». В дальнейшем много способствовал творческому диалогу между Э. Мунье и католическими философами, в немалой мере повлияв на сдвиг влево их социальных установок. В течение многих лет Лакруа вел философскую хронику в журнале «Le Monde», в 1977 году был избран членом-корреспондентом Французской Академии наук. В целом его «Панорама современной французской философии» – это галерея лаконичных, ярких портретов, чем-то

напоминающая знаменитую «Книгу масок» Реми де Гурмона, только, увы, без иллюстраций Ф. Валлотона...

В своем этюде, посвященном Бердяеву, Лакруа относит его, вместе с Г. Гурвичем, к той среде русских эмигрантов, которая оказала наиболее глубокое влияние на французскую мысль. Книга Бердяева «Пять размышлений об экзистенции» [5], по мнению Лакруа, на протяжении нескольких десятилетий являлась самым совершенным «бrevиарием» (!) если не экзистенциализма, то «по меньшей мере философии существования» [3, р. 99]. Однако, замечает он, в равной мере в лице Бердяева можно «приветствовать мэтра современного персонализма» [3, р. 99], того самого, из коего возник «общежительный (communautaire) персонализм», пропагандировавшийся журналом «Esprit», где сотрудничал и сам Бердяев.

Лакруа прямо утверждает, что когда Э. Мунье определял личность как некоторый духовный, экзистенциальный центр переориентации объективного мира, он вдохновлялся Бердяевым [3, р. 103]. В чем же надо видеть основные черты творческого портрета русско-французского мыслителя?

Прежде всего, по мнению Ж. Лакруа, Бердяев – философ свободы, исполненный пророческого духа, который особенно ясно выразился в его «Новом средневековье». В связи с этим он замечает, что некоторым образом вся творческая жизнь Бердяева, возраставшего в «вольтерьянской атмосфере», глубоко инспирированной французскими влияниями, была борьбой за свободу.

«Вольтер, – признается и сам Бердяев, – не имел для меня никакого философского значения, но он поддерживал мое свободомыслие. Как это ни странно сказать, но у меня навсегда осталось что-то от Вольтера» [2, с. 83].

Так и хочется развить этот мотив, подсказывающий вектор движения от «свободы-в-Вольтере» к свободе-во-Христе. Философия Бердяева с самого ее истока есть некоторым образом продолжение борьбы *внутри тематики самой французской философии*. Причем Бердяев сам чувствует глубинное родство с ней. «Я, может быть, – пишет он, – более других русских усвоил себе характер французского мышления» [2, с. 260]. В этом можно убедиться не только на примере «коммуотарности».

Хотя Бердяев, как подчеркивает Ж. Лакруа, всегда сохранял в себе «душу феодала», определяя себя как «метафизического сеньора», вся его жизнь была тройкого рода борьбой за свободу – против аристократического круга своей семьи, против марксистского и революционного окружения своей юности и против круга православных ортодоксов своих зрелых лет.

Скажем так: всю жизнь в Бердяеве не угасала искорка Великой Французской революции, которая, однако, требовала своего оправдания в свете христианского Откровения. Здесь он находил поддержку у Ф.М. Достоевского. На всех фронтах он боролся против Великого Инквизитора из знаменитой легенды, рассказанной в романе «Братья Карамазовы». Христос – это свобода, а Инквизитор – рабство.

Но к постижению Достоевского философ шел особым путем, на котором, по мнению Лакруа, наибольшее влияние на него оказали Кант и Маркс. Первый – тем, что подчинил объект субъекту. Ведь формально в рамках христианской культуры на протяжении ряда веков господствовала, по сути дела, языческая философия, которую именно Кант преодолел и способствовал утверждению христианской философии свободы. Маркс же оказал на Бердяева воздействие в том отношении, что повсюду умел видеть творческую активность человека и хотел ее освободить от власти объективного мира, неизменных экономических законов.

Хотя материализм, по Бердяеву, есть ретроградная философия, которая обречена на исчезновение, марксистская критика отчуждения, переживаемого человеком в капиталистическом обществе, останется всегда актуальной. Бердяев пророчесствует, что Россия как обетованная земля персонализма сохранит социализм, отвергая при этом тоталитаризм.

Философия в понимании Бердяева есть выражение внутреннего духовного опыта свободы. Единственный достойный ее метод – это экспрессионизм, то есть выражение во-вне опыта обретения истины внутри самого субъекта. В этом смысле свобода и творчество совпадают. Отсюда – центральный тезис философии Бердяева: свобода предшествует бытию, она есть безосновное основание бытия. Но до всякого бытия есть некое позитивное не-бытие которое хочет стать чем-то конкретным. Это драма внутри самого Божества, это трагизм, воплощенный в земной жизни Христа.

Сравнивая Бердяева с Мэн де Бираном, Лакруа замечает, что как первого к мысли о предназначении человека для другого мира привело чувство тоски (ennui), так метафизическое переживание одиночества научило Бердяева, что его судьба не может реализоваться здесь, на земле.

Свободно интерпретируя ортодоксию, Бердяев не только выходит за ее пределы, но и оказывается «по ту сторону» (en deçà), заимствуя язык у мистических озарений. В первую очередь в памяти встает имя не раз упоминаемого Бердяевым Якова Бёме. Однако и других духовидцев, не исключая явных гностиков, не следует упускать из виду.

В этой последней характеристике Лакруа вполне сходится с другим французским философом из католического лагеря – Габриелем Марселем.

В 1940 году, уже имея за спиной опыт личного общения с Бердяевым, Г. Марсель написал, что русский мыслитель «в силу смелости своих личных взглядов никак не может рассматриваться полномочным представителем той конфессии, к которой он себя относит» [8, с. 620]. Эту мысль Г. Марсель повторил и в посвященном Бердяеву некрологе (1948), в целом выдержанном в теплых сочувственных тонах: «...он принадлежал к Православной Церкви, внутри которой он был, впрочем, несколько еретической фигурой» [8, с. 696].

Самого Бердяева, по-видимому, сильно не заботило, каким его представляют в профессиональном плане другие философы. И являются они сами католиками или протестантами, скорее всего, тоже. Для него бесконечно важнее было понять, насколько они готовы проникнуться подлинной философией экзистенциализма.

И здесь его настрой в целом, как уже говорилось, был довольно скептическим. Он полагал, что для западных философов существует непреодолимый барьер, удерживающий рассуждение об «экзистенции» в рамках ее понимания как некоего внешнего предмета. И этот барьер не позволяет осуществить подлинный прорыв к философии существования, основанной на личном драматическом опыте бытия.

В.П. Визгин, посвятивший раздел своей книги о Г. Марселе отношениям французского философа с Бердяевым и сравнению их взглядов, пишет, что для Бердяева философия Марселя «есть философия об экзистенциальной философии. И как нет свежести второго сорта, так нет и *вторичной экзистенциальной философии*. Поэтому, считает Бердяев, Марсель не является экзистенциальным философом» [6, с. 545].

Эта категоричность Н. Бердяева – не только по отношению к Г. Марселю – вряд ли была достаточно продуманной. Скорее его ощущение «первопроходца» не всегда способствовало углублению в ход творческих поисков его коллег, особенно молодых. Но своей импульсивностью, пророческими интонациями он способствовал сдвигам в их самостоятельных творческих поисках, что не раз признавал и сам Г. Марсель.

В последние годы жизни, говоря о двух русских философах – Льве Шестове и Н. Бердяеве, Марсель полностью отрицает влияние на свое творчество со стороны первого, зато в отношении второго говорит буквально следующее: «Бердяев мог на меня влиять, впрочем, весьма неопределенным образом, но зато вполне вероятным» [6, с. 547–548].

Как установил еще в 1953 году о. Роже Труафонтен, у Г. Марселя имелась неизданная рукопись под названием «Мораль творческого призвания», посвященная филосо-

фии Бердяева [7, р. 424]. В дальнейшем, к великому сожалению, следы ее потерялись. «По свидетельству невестки Габриэля Марселя, Анны Марсель, эта рукопись пропала неизвестно где и как», – пишет В.П. Визгин [12, с. 46]. Тем не менее сравнительно недавно опубликованные письма Г. Марселя к Бердяеву говорят о том, что в 1930-х годах Г. Марсель испытывал чувство сильного душевного подъема при чтении книг Бердяева.

Вот что он пишет Бердяеву 16 сентября 1935 года: «Дорогой господин, я погрузился в чтение Вашей книги, и у меня нет слов, чтобы передать Вам, насколько она меня восхищает, какой значительной и освобождающей мне представляется. В целом я с Вами удивительным образом согласен. Кстати, нет сегодня мыслителя более близкого мне, чем Вы. Ваш антропологический анализ просто бесподобен <...>; с какой поразительной ясностью Вы разоблачаете духовные предубеждения, от которых мы страдали <...>; что касается этики и особенно этики творчества, то здесь Вы раскрыли глубочайшие истины, за что заслуживаете самое стойкое признание» [8, с. 310–311].

Вполне можно согласиться с утверждением В.П. Визгина, что двух философов в первую очередь сближали такие ключевые понятия как христианство, свобода, дух, что они защищали именно эти ценности [12, с. 59], причем именно бердяевская трактовка творческой сущности человека (в своих истоках, несомненно, романтическая) существенно оживляла и обновляла их общий контекст.

* * *

Раньше, чем с Г. Марселем, началось общение Бердяева с Жаком Маритеном – почти сразу же по приезде в Париж¹. Об этом свидетельствуют дневниковые записи французского философа. Уже 8 июня 1923 года Маритен упоминает о «межконфессиональных собраниях» у Бердяева и у него самого [9, р. 209]. О них идет речь и в 1929 году, с участием Г. Флоровского, Г. Федотова и Б. Вышеславцева [9, р. 220], и в 1931 году, когда имела место любопытная дискуссия о томизме. Вот что пишет Маритен:

«20 января. – Собрание у Бердяева. После моего вводного слова о святом Фоме и философии “в вере”, Бердяев повернулся к Жильсону, рассчитывая на его поддержку, чтобы возразить мне, и напомнив ему, что он писал в своей книге о томизме относительно Фомы как предшественника философии чистого разума. К великому удивлению всех, Жильсон заявил, что то, что он тогда говорил, было ошибкой и что он полностью согласен со мной. (Он в самом деле существенно изменил свои позиции в последующих изданиях “Томизма”.)» [9, р. 224].

Здесь Бердяев выступает в глазах Маритена как сторонник по сути дела «рационалистической» интерпретации философии Аквината, во всяком случае такой, при которой свобода философствования отождествляется со свободой разума. Однако в более поздней записи (после 25 сентября 1938 года) мы видим Бердяева в несколько иной ипостаси, более соответствующей его пророческой натуре и стремлению дистанцироваться от «коллективов».

Маритен говорит о «пророческом инстинкте», который глубоко осознавался Бердяевым...

«Можно ли себе представить условного (un) Паскаля, даже в данную эпоху, Шатобриана или Жозефа де Местра, – можно ли представить Достоевского, Леона Блуа, Пеги, Бернаноса *организованными* в одной общей рабочей команде? Это трудно вообразить. Не следует между тем забывать, что эти неорганизованные и неорганизуемые миряне сделали для христианской веры – в душах и в культуре – больше чем благочестивые ассоциации

¹ Любопытно, что посредником в их знакомстве, как подметил В.П. Визгин, стала вдова известного католического писателя Леона Блуа [12, с. 48]. Ему Бердяев дал весьма выразительную характеристику: «В лице Леона Блуа умирающая католическо-латинская культура явила почти пророческую силу и огненную страсть. Трагедия латинского духа достигла в Л. Блуа последней остроты» [13, с. 12].

и батальоны “шокового христианства”. Представляется, что некоторые поэты и великие писатели являли [всему] миру голоса своего рода [древнего] пророческого служения среди верных, значение которого Бердяев глубоко сознавал» [9, р. 246–247].

Маритен, конечно, и сам придавал большое значение харизматическому творчеству формально «профанных» художников и поэтов, но очевидный консенсус с Бердяевым в этом вопросе для него тоже был важен.

Не остался равнодушным к идеям Бердяева и Жан Валь – философ, друживший как с Г. Марселем, так и с русским богословом В.Н. Лосским. Вот что он пишет Бердяеву по поводу его уже упоминавшейся выше книги «Пять размышлений об экзистенции»: «Мне очень понравились идеи, выраженные вами в этой книге: объективная ценность эмоций, укорененность субъекта в бытии, с одной стороны, а с другой – эта, в конечном счете, не объективная концепция бытия. Таким образом, онтологизм, проявившийся сначала, значительно отличается от объективистского онтологизма. Что касается проблемы времени, – времени, ориентированного не на отчаяние, а <...> прежде всего на надежду, то вы высказываете о ней очень важные и значительные мысли. Мне особенно понравилось то, что вы говорите о лице» [10, с. 542].

Сам Бердяев в позитивном контексте упоминает Ж. Валя в «Самопознании». «Во Франции в эти годы, – пишет он о 1930-х годах в связи с философскими собраниями у Г. Марселя, – было некоторое философское движение. Были интересные философы, как, например, Ле-Сен, Лавель, Валь». Но тут же замечает, что разговор с ними «бывал иногда поучителен, но он редко захватывал, так как проходил мимо самого главного» [2, с. 263].

Однако эта пессимистичность Бердяева, скорее всего, была чрезмерной: персоналистическая его установка была воспринята и прочувствована. И, что особенно интересно, именно через Ж. Валя он, возможно, косвенно оказал влияние на персоналистические интересы В.Н. Лосского [11, с. 567–568].

* * *

Остается сказать о знаменательной французской монографии, посвященной Н.А. Бердяеву. Она принадлежит перу православного богослова, профессора Сергиевского богословского института в Париже, Оливье Клемана (1921–2009). Первые ее строки буквально изумляют. «В двадцать лет я случайно прочитал одну книгу Николая Бердяева. Это чтение подтолкнуло (рговоqua) мое вхождение в христианство» [14, р. 7]. Именно она открыла для него, «что и в двадцатом веке можно быть христианином» [14, р. 227]. Бердяев, – убежден О. Клеман, – по сей день способен удерживать молодежь от погружения в позитивизм, свидетельствуя своим творчеством, что жива не только Церковь Учащая (ecclesia docens), но и Церковь Ищущая (ecclesia quaerens).

Книга О. Клемана в значительной мере представляет собой интеллектуальный панегирик русскому мыслителю. В Бердяеве автор видит «одного из главных представителей – в нашем веке и в будущем – православной традиции». Однако он – не ее официальный глашатай (porte-parole), но носитель ее духа, творец: «он не систематизирует традицию, он ее открывает на свой риск на новых путях» [14, р. 241].

Влиянию французской философии на Бердяева О. Клеман не склонен придавать первостепенного значения: главная роль, по его мнению, здесь принадлежит немецким мыслителям – Шеллингу, Бёме, Канту, Фейербаху и Ницше, на втором плане – весь западный эзотеризм и Каббала. В отличие от П. Лакруа, для которого Бердяев неотделим от французской мысли, Клеман обращает внимание на то, как часто Бердяев от нее дистанцируется, подчеркивая, что в целом она пребывает в наивном докантовском догматизме, что «дух латинства маскирует для нее мистическую Грецию» [14, р. 84–85], что она зачастую проявляет паническую боязнь иррационального, ассоциирующегося с Востоком, с Достоевским, с русскими.

Однако Бердяев очень рано узнал и другую, «потаенную Францию», которая представлена именами таких писателей как Бодлер, Барбе д'Оревилюи, Вилье де Лиль-Адан, Гюисманс и др. Эти «реакционеры-революционеры» противостояли буржуазному обществу и свидетельствовали о подлинной силе Духа, «который один только и есть подлинный революционер» [14, р. 87].

Особое внимание О. Клеман уделяет отношению Бердяева к Леону Блуа, которого русский философ открыл для себя еще в 1914 году. Их объединяет прежде всего отвержение духа буржуазности как одной из форм идолопоклонства, что было характерно также для Э. Мунье, Б. Парэна, П. Рикёра [14, р. 95].

О роли Бердяева в становлении французского персонализма, особенно в идейной эволюции Э. Мунье, выше уже было сказано достаточно, но Клеман добавляет сюда новые мотивы: через Бердяева «православное понимание “синергии” пришло во французский персонализм» [15, р. 99]. Здесь дает себя знать паламитская струя, особенно общение Клемана с Вл. Лосским.

Персонализм необходимо ведет к разработке христианского понимания социальной проблематики, и примером такого движения мысли является Жак Мадоль (1898–1993), в равной мере ученик Бердяева и Э. Мунье. По мнению О. Клемана, в области социологии Бердяев с особой силой «сумел раскрыть и развить великий святоотеческий порыв, неразделимо единящий искания духовной глубины и социальной справедливости» [14, р. 231]¹.

Из мотивов, которые, похоже, до О. Клемана никто не разрабатывал, надо отметить влияние Бердяева на Марселя Море (1887–1969) – персоналиста, многим обязанного также Леону Блуа. Этот полузабытый философ надеялся путем переосмысления интуиций молодого Маркса построить «новую философию духа», «истинный реализм», способный «преобразовать мир». В духе Бердяева он интерпретирует и марксовский принцип отчуждения, увлекается творчеством Достоевского. Создав в 1945 году журнал “Dieu Vivant”, М. Море потянулся в сторону «мнительной ортодоксии», отходит от Бердяева, а заканчивает свой творческий путь трагическим противопоставлением жизни и веры [14, р. 116].

Его искания тем не менее очень показательны, и их крайне любопытно было бы сравнить с характерными для русской мысли разных эпох попытками соединить молодого Маркса и христианский идеал. Бердяев в «Самопознании» вспоминает о собраниях у Море в годы оккупации. На них он прочитал доклад о мессианизме и религиозной драме Ницше [2, с. 317].

Как выясняет О. Клеман, именно благодаря Бердяеву французский кардинал Ж. Даниэлу открыл для себя греческих отцов и в первую очередь Григория Нисского, которому была посвящена его диссертация «Платонизм и мистическое богословие» (1944). «Если бы я не знал Бердяева и благодаря ему отцов, я бы потерял веру», – признался он однажды О. Клеману [14 р. 111].

Также обращает на себя внимание отмеченное О. Клеманом воздействие идей Бердяева на французского философа и исламоведа Анри Корбена (1903–1978), знатока иранской суфийской мистики и переводчика Хайдеггера. Сам Корбен однажды признал: «Если я мог свободно как философ братья за философские проблемы, которые передо мной вставали, я думаю, это в значительной мере благодаря Бердяеву, о чем свидетельствуют цитаты из его сочинений в моих книгах» [15, р. 49; 19, р. 30].

Корбен отмечает, что немногие во Франции были настроены глубоко вникать в суть бердяевских размышлений. Большинство оставалось на поверхности исторических параллелей и реминисценций. Но те, кто продвигался в родственном ему направлении, «слушали и читали Бердяева со все возрастающей ненасытностью» [15, р. 48]. Бердяев открывал для Корбена мистические глубины восточного христианства, задавленные клерикальным официозом и обрядностью. Благодаря ему Корбен познакомился с софиологией, увидел

¹ Социальным идеям Бердяева посвящена большая франкоязычная работа М. Марковича [18].

параллели с суфийской мистикой, теософией Света древних персидских мудрецов. В сущности «шиитская метафизика, как и метафизика Бердяева, эсхатологична» [15, р. 49], – пишет Корбен, видящий в русском мыслителе носителя духа иоанновского христианства, предтечу «нового гнозиса» и «христианской теологии религий».

Во многом сходные впечатления остались у известного ученого-медиевиста Мари-Мадлен Дави (1903–1998), которую О. Клеман бегло упоминает в качестве «ученицы» Бердяева. При этом он почему-то ничего не говорит о ее книге, посвященной русскому философу [16, 17]. Отчасти это можно объяснить характером задачи, которую взяла на себя М. Дави. В послесловии к своей книге она пишет: «Мы попытались изложить существо мысли Бердяева, не претендуя на критический подход. Сияющий лик не должен быть омрачен: он самодостаточен» [16, р. 171]. Бердяев для М. Дави «символизирует человека восьмого дня» [16, р. 17]. Ее книга – сочувственное и систематическое изложение взглядов русского мыслителя, выполненное автором, основательно изучившим мистику Бернарда Клервосского, Гильома де Сен-Тьерри, идейный путь Симоны Вейль. Место, отводимое ею на таком фоне Бердяеву, говорит о многом.

В «Самопознании» Бердяев рассказывает о курсах М. Дави, «очень ученой женщины», на которые собирались левые католики, но «участвовали и протестанты, и православные, и свободные искатели» [2, с. 317]. М. Дави устраивала также съезды под Парижем, «в великолепной усадьбе». На одном из них обсуждалась только что вышедшая во Франции книга Бердяева «Дух и реальность», и здесь произошло его столкновение с Г. Марселем, который посчитал автора «анархистом»...

Вернемся к О. Клеману. Подводя итоги своей книги, он замечает, что встреча мысли Бердяева и мысли французской была «социально, этически – плодотворной, но духовно незавершенной» [14, р. 119] по той причине, что с французской стороны отклик оказался недостаточным. Молодые интеллектуальные силы Франции должны, по его убеждению, опираясь на «синтетическое» видение Бердяева, преодолеть оппозиции «интегризм» и «прогрессизм», «геттоизации» христианства и его растворения в духе века сего.

* * *

Что, по мнению самого Бердяева, было самым важным в его философской миссии на Западе и, конечно, в первую очередь во Франции? «Думаю, – писал он, – что, прежде всего, я принес эсхатологическое чувство судеб истории, которое западным людям и западным христианам было чуждо и, может быть, лишь сейчас пробуждается в них. Я принес с собой мысли, рожденные в катастрофе русской революции, в конечности и запредельности русского коммунизма, поставившего проблему, не решенную христианством. Принес с собой сознание кризиса исторического христианства. Принес сознание конфликта личности и мировой гармонии, индивидуального и общего, неразрешимого в пределах истории. Принес также русскую критику рационализма, изначальную русскую экзистенциальность мышления». [2, с. 237–238].

Как видим, русский мыслитель очень широко понимал свою миссию, но самые внимательные его собеседники и читатели во Франции выделили для себя несколько основных мотивов: персонализм и экзистенциализм, критику буржуазного миропонимания и идеал социальной справедливости. Эти направления изысканий сами собой складывались и без участия Бердяева, но он заметно способствовал их дальнейшему развитию.

Значение наследия Бердяева для конкурирующих социальных программ неизбежно амбивалентно. Воспринимавшийся многими как «анархист» или «социалист», он не вписывается в идеологические схемы, ориентированные в духе графа Уварова или К.П. Победоносцева, для богословского дискурса Бердяев многим представляется слишком радикальным, в плане отстаивания таких традиционных ценностей, как семья, он явно уступает не только В.В. Розанову, но и другим консервативно ориентированным мыслителям.

В то же время его напряженный эсхатологизм, борьба за идеалы духовной жизни никак не совместимы с идеологией общества потребления и любыми формами пропаганды извращенного понимания свободы.

Литература

1. *Гаврюшин Н.* Переписка А. Веттера с Л. Карсавиным // Символ (Париж). 1994. Июль. № 31.
2. *Бердяев Н.А.* Самопознание. М.: ДЭМ, 1990.
3. *Lacroix, Jean.* Panorama de la philosophie française contemporaine. 2-ème éd. augmentée. Paris : Presses universitaires de France, 1968.
4. *Marchadier B.* Berdiaev, les Maritain, Mounier: un modernisme russe dans la France de la première moitié du XX siècle // Nicolas Berdiaev (Cahiers de l'émigration russe 8). Paris, 2004. P. 37–48.
5. *Berdiaeff, Nicolas.* Cinq méditations sur l'existence. Traduit du russe par Irène Vildé-Lot. Paris : Editions Montaigne, 1936.
6. *Визгин В.П.* Философия Габриэля Марселя: темы и вариации. СПб.: Издательский дом «Миръ», 2008.
7. *Troisfontaine R.* De l'existence à l'être. La philosophie de Gabriel Marcel. Lettre-préface de G. Marcel. Louvain, Nauvelaerts, et Paris, Vrin, 1953. Vol. 2. P. 424.
8. *Марсель Г.* О смелости в метафизике. Серия «Слово о сущем». Т. 99. СПб.: Наука, 2013.
9. *Maritain J.* Carnet de Notes. Paris, 1965.
10. *Аржаковский А.* Журнал «Путь» (1925–1940): Поколение русских религиозных мыслителей в эмиграции. Киев: Феникс, 2000.
11. *Гаврюшин Н.К.* Русское богословие: Очерки и портреты. Нижний Новгород, 2011.
12. *Визгин В.П.* Бердяев и Марсель в культурном контексте предвоенной Франции // Философские науки. 2018. № 1.
13. *Бердяев Н.* Рыцарь нищеты // Блуа Л. Кровь бедняка. М.: Русский путь, 2005.
14. *Clément O.* Berdiaev: un philosophe russe en France. Paris : Desclée de Brouwer, 1991.
15. *Corbin H.* Allocution d'ouverture // Colloque Berdiaev, organisé par l'Association Nicolas Berdiaev (1975). Paris : Institut d'Etudes Slaves, 1978.
16. *Davy, Marie-Madeleine.* Nicolas Berdiaev. L'homme du huitième jour. Paris : Flammarion, 1964.
17. *Davy, Marie-Madeleine.* Nicolas Berdiaev ou La révolution de l'Esprit. Paris : Albin Michel, 1999.
18. *Marković M.* La Philosophie de l'inégalité et les idées politiques de Nicolas Berdiaev. Paris : Nouvelles Editions Latines, 1978.
19. *Hadi Fakhoury.* Henry Corbin and Russian Religious Thought. Montreal, 2013.

Аннотация. Статья посвящена анализу места Н.А. Бердяева во французской философии XX века глазами самих французских философов. Как выяснилось, французские исследователи отводят Н.А. Бердяеву ведущие позиции в своей национальной (!) философии, особенно в философии существования и свободы, несмотря на то, что сам русский мыслитель одновременно признавал существенное французское влияние на период своего интеллектуального становления и подчеркивал принципиальное отличие русской интеллектуальной традиции от французской. В статье подробно анализируется влияние Н.А. Бердяева на конкретные персоналии французской философской мысли второй половины XX века, а также собственное понимание Н.А. Бердяевым своей философской миссии во Франции.

Ключевые слова: Н.А. Бердяев, философия свободы, экзистенциализм, коммюнитарность, Ж. Лакруа, Э. Мунье, Г. Марсель, Ж. Маритен, О. Клеман.

Nikolai K. Gavryushin, Professor, Moscow Theological Academy, Ph.D. in Philosophy. E-mail: bogomysl@yandex.ru

From Voltarian Freedom to Freedom in Christ: Berdyaev through the Eyes of French Philosophers

Abstract. The article is devoted to the analysis of Berdyaev's place in French philosophy of the 20th century as viewed by the French philosophers. As it happens the French researchers allocate to N.A. Berdyaev one of the leading positions in their national (!) philosophy, especially in the philosophical interpretation of existence and freedom, though the Russian thinker himself acknowledged the influence of French philosophical ideas at the time of his intellectual formation, on the one hand, and emphasized the fundamental difference in Russian and French intellectual traditions, on the other hand. In the article the author analyses in detail the influence of N.A. Berdyaev on certain French philosophers of the second part of the 20th century, as well as Berdyaev's interpretation of his own philosophical mission in France.

Keywords: N.A. Berdyaev, Philosophy of Freedom, Existentialism, Communautaire, Jean Lacroix, Emmanuel Mounier, Gabriel Marcel, Jacques Maritain, Olivier Clément.

Бердяев today: образ мыслителя в современном англоязычном мире

В марте 2018 года в серии еженедельных подкастовых диалогов Холмса и Дана «Пьяные философы» [1], где они демонстрируют две страсти – «размышлять и выпивать», обсуждаются философские идеи, 204-й выпуск посвящен изложению идей Бердяева (#204, Nikolai Berdyaev).

Бердяев оказался среди немногих мыслителей, который в изгнании активно печатался не только на русском, но и на иностранных языках, так что почти все написанные за границей книги были быстро переведены на французский, немецкий, английский языки. Описывая русскую интеллигенцию в изгнании, Г.П. Струве пришел к выводу, что на первое место «следует поставить многочисленные сочинения Н.А. Бердяева, оказавшегося необыкновенно продуктивным и популярным мыслителем в Европе, единственным, можно сказать, который имел какое-то воздействие на современную ему философию, английскую и немецкую мысль и к которому прислушивалась часть русской молодежи за рубежом» [2, с. 187]. Что касается самого Бердяева, то он сообщал о себе, что «был первый русский христианский философ, получивший большую известность на Западе, большую, чем В. Соловьев» [3, с. 283].

Стоит также отметить, что некоторые произведения Бердяева появлялись сначала на французском языке и только позже – на русском: «Истоки и смысл русского коммунизма»¹, «Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого»², «Опыт эсхатологической метафизики (Творчество и объективация)»³. Все это, безусловно, способствовало увеличению читательской аудитории, широкому распространению его идей⁴. Конечно же это было бы невозможно без сообщества помощников: Эли (Елизавета) Беленсон (псевд. Эли Эльсон), которая перевела на французский язык несколько его статей, сборник «Буржуазный дух», книгу «Самопознание»; граф Юбер Конкерё де Монбризон, французский издатель, меценат, художник, вместе с княгиней Ириной Павловной Романовой перевел на французский «О назначении человека. Опыт персоналистической этики»; Дональд А. Лаури, американский христианский деятель, один из активных участников YMCA; пере-

¹ Les sources et le sens du communisme russe. Paris : Gallimard, 1938 (6 изд.). В 1951 году было новое издание, а в 1963 году книгу переиздали в серии «Карманная книга». Русский подлинник появился лишь в 1955 году, в издательстве «ИМКА-Пресс».

² Dialectique existentielle du divin et de l'humain. Paris : Janin, 1947; русское изд-е – «ИМКА-Пресс», 1952.

³ Essai de métaphysique eschatologique, acte créateur et objectivation. Paris : Aubier, 1946; русское изд-е – «ИМКА-Пресс», 1947.

⁴ Некоторые выводы см. [4, с. 150–160].



водчик на английский язык книг «Смысл творчества», «Судьба человека в современном мире», «Царство Духа и царство Кесаря» и др.

«Я теперь много издаюсь по-английски», – сообщал Бердяев княгине Ирине Павловне 24 декабря 1934 года¹. И в дальнейшем число переводов на английский будет стабильно высоким. Этому в частности способствовало становление «советологии», для представителей которой он стал одним из мыслителей, помогающих западному человеку постичь своеобразие России в прошлом и настоящем. Несмотря на распад СССР и угасание советологии, а также вытеснение на периферию западного россиеведения, Бердяев сохранил свой статус «русского мыслителя», и обращение к нему осталось таким же стандартным, как только речь заходит о России. Более того, интерес к нему снова возрос, стоило В.В. Путину процитировать нашего мыслителя. Были предприняты попытки выяснить идейных вдохновителей Путина: у кого именно он черпает вдохновение, какие идеи привлекают его внимание, действительно ли на него влияют русские мыслители – Соловьев, Бердяев, Ильин?²

За последние годы было подготовлено несколько переизданий сочинений Бердяева: “The Spiritual Crisis of the Intelligentsia: Articles on Societal and Religious Psychology” (1907–1909) (2015), “The Philosophy of Inequality: Letters to my Contemners, Concerning Social Philosophy” (2015), “The Fate of Russia” (2016), “Aleksi Stepanovich Khomyakov” (2017), “Astride the Abyss of War and Revolutions: Articles 1914–1922” (2017) – все в переводе Fr. Stephen Janos. При этом последняя работа представляет собой английский перевод и публикацию сборника из 98 статей, подобранных в контексте столетия Первой мировой войны. Помимо переводов текстов самого Бердяева, появляются и работы о нем – о его жизни и творчестве. Он воспринят как политический мыслитель [7] и мыслитель политического формата [8]. Упоминания Бердяева можно найти в работах самого разного рода, представляющих весь спектр nonfiction. В книге «Софистика и искусство двадцатого века» [9] представлены среди прочего краткие описания идей Бердяева о том, что представляет собой прекрасное произведение искусства и как отношение к произведениям искусства обогащает человеческое существование (“Berdyayev: Art and Personality”, “Berdyayev’s Personalism Versus Egocentricism in Art”). Профессор политической философии в университете Рэдбауда (Неймеген, Нидерланды) Эверт ван дер Звейрде выявляет влияние Бердяева на историю нидерландской философии [10].

В 2015 году лондонским издательством «Общества по распространению христианского просвещения» (Society for Promoting Christian Knowledge) опубликована книга англичанина Эндрю Лаута, православного священника, профессора Даремского университета, «Современные православные мыслители: от “Добротолюбия” до настоящего времени», где есть раздел и о религиозных воззрениях Бердяева [11]. В том же году в кембриджском издательстве публикуется книга монаха доминиканского ордена священника Амвросия Монга «Очищение памяти: исследование по современным православным богословам в католической перспективе» [12]. Священник доминиканского центра в Гонконге написал свою книгу в ходе преподавания курса «Введение в христианство», и здесь тоже есть рассуждения о взглядах Бердяева, который для автора предстает как православный мыслитель, пытавшийся приспособить марксистскую мысль к своему богословию.

Брайан Маккинли из университета Чарльза Стюрта (Канберра, Австралия) в статье «Откровение в религиозной философии Николая Бердяева» [13] рассматривает процесс самооткровения Бога перед человечеством, являющийся связующим звеном между цен-

¹ [5, с. 230] И здесь же: «Одно английское издательство заказало мне одну книгу, которую я уже почти кончил. Книга будет издана прежде всего по-английски, раньше чем по-русски.

² См., например [6]; про Бердяева см. с 1:00;01.

тральными идеями религиозной философии Бердяева, согласно которому самооткровение Бога происходит внутри человека через духовное сотрудничество с высшим началом, что приводит к революционной трансформации человеческого сознания. При этом принимается во внимание, что степень, в которой может произойти откровение, зависит от духовного развития человека. Откровение происходит как деятельность в виде богочеловеческого сотрудничества и, что немаловажно, откровение и истина обнаруживаются только в свободе.

Джордж А. Панишас в статье «Пересматривая Николая Бердяева» [14] полагает, что и сегодня писания Бердяева могут помочь нам лучше понять новый нравственный порядок, в котором любые стремления к трансцендентности и добродетели воспринимаются настороженно, и в то же время можно найти новых лжепророков, которых превозносит новая духовная гегемония и радикальное геополитическое сознание, оторванное от настоящих духовных корней. Профессор Лайкоминг-колледж (Пенсильвания, США) Ричард А. Хьюз в «Международном журнале православного богословия» (2015) рассматривает персонализм Бердяева [15] в контексте православного богословия, подчеркивая оригинальную интерпретации свободы, личности и творчества. В книге «Учения современного православного христианства по праву, политике и человеческой природе» [16] вторая глава посвящена изложению взглядов Бердяева. Доминик Рубин, автор книги «Святая Русь, Священный Израиль: еврейско-христианские встречи в русской религиозной мысли» [17], отдельную главу посвящает радикальным познавателям духа, среди которых и Бердяев¹.

Гностические мотивы философии Бердяева рассмотрены в диссертации Фабиана Линде «Дух восстания. Экзистенциальный гностицизм Николая Бердяева» [18]. В 2010 году переиздан сборник 1947 года «Современные христианские революционеры: введение в жизнь и мысли: Кьеркегор, Эрик Гилл, Г.К. Честертон, К.Ф. Эндрюс [и] Бердяев» [19].

Также можно отметить переиздание в 2012 году монографии 1962 года «Христианская мысль от Эразма до Бердяева» (Мэтью Спинка) [20]. Брэдли Дж. Бирзер, соучредитель и автор журнала «The Imaginative Conservative», публикует статью «Вспоминая православного пророка: Николая Бердяева» [21].

Томас Ф. Бертонно, доктор философии в области сравнительной литературы из Калифорнийского университета в Лос-Анджелесе, занимаясь критикой современности в контексте ретроспективного анализа – своеобразным воскрешением мыслителей прошлого, которые задолго до наших времен предсказали многие тенденции, описали моральные и социальные деформации западной цивилизации, посвятил ряд статей Бердяеву [22–24]. Г. Гилберт, ныне сотрудник Колледжа Святой Екатерины Оксфордского университета, специалист по средневековой литературе, докторант и научный сотрудник Центра исследований религии и общества Университета Виктории, Британская Колумбия, опубликовал статью «Новое средневековье? Пересматривая пророческое воображение Николая Бердяева» [25], сделанную на основе доклада на конференции 2011 года «Пилигримы и первопроходцы: рост православного христианства в Америке XX века» («Pilgrims and Pioneers: The Growth of Orthodox Christianity in 20th Century America»), проведенную Православным богословским обществом имени Г. Флоровского при Принстонском университете (Fr. Georges Florovsky Orthodox Christian Theological Society of Princeton University). В этой статье рассматривается «Новое средневековье» Бердяева как пример православной критики культурных, политических и экономических систем современного общества. Гилберт находит в данной работе ценным не только оценку Бердяевым различных явлений и возможных негативных последствий, но и актуальность и практическую пользу для современных христиан в деле воздействия на формы общественного устройства, а также

¹ N. Berdyayev, M. Gershenzon and L. Shestov : Jewish and Russian Nihilists of the Spirit [17, p. 153–226].

то, что пророческое воображение Бердяева окажется стимулирующим для православного богословия в социально-экономических и политических условиях XXI века¹.

Джереми Гриффит (1945), австралийский биолог и автор работ на тему условий существования и прогресса, инициатор «Движения мировой трансформации» (1983), издатель серии своих книг на тему свободы [27] в четвертой части книги 2013 года “Freedom: Expanded”, рассматривая в седьмом разделе категорию мыслителей, признававших влияние моральных инстинктов и развращенного интеллекта на формирование деструктивного состояния человека и пытающихся объяснить, как эти факторы создавали различного рода психозы, обращает внимание своих читателей и на мысли Бердяева [28, р. 252].

В «Самопознании» Бердяев признавался, что в сексуальной жизни есть что-то уничижительное для человека, а в его эпоху не только разложили человека на части, но и допустили «разоблачение жизни пола» (Фрейд и психоанализ, современный роман). Впрочем, в этом он усматривает не только своеобразное бесстыдство эпохи, но и видит обогащение знаний о человеке. Исходя из того, что нам необходимо делать различие между эросом и сексом, между любовью-эросом и физиологической жизнью пола, то про себя он считал нужным сказать, что является не очень благоприятным и неблагодарным предметом для психоаналитического метода исследования. Несмотря на скрытность своего характера, он ни сознательно, ни бессознательно не задавался целью скрывать себя в своей мысли и писать обратное тому, что он есть в своей глубине. В «Самопознании» он, конечно, многое оставляет прикрытым, поскольку не ставит перед собой цели перед кем-то полностью раскрываться. Это сделано вполне сознательно, поставив границы публичного самопознания, поскольку он создает текст не для исповедующего его священника, не для психоаналитика, не с целью обнаружить и обнажить себя, а задается целью совершить акт экзистенциального философского познания о себе, осмыслить свой духовный путь.

Дж. А. Санфорд, который в работе «Невидимые партнеры: влияние внутренней маскулинности и фемининности на межличностные отношения» (1980) [29], излагает взгляды Юнга на маскулинность и фемининность, их природу и взаимодействие, упоминает Бердяева как одного из философских предтеч Юнга. Отметив, что поэты и философы, мысль которых зачастую предвосхищала открытия ученых, интуитивно ощущали и андрогинную природу человека, он выделяет то место из «Судьбы человека в современном мире (К пониманию нашей эпохи)» [30, р. 61–62], где дается обоснование того, почему «мировая дифференциация на мужское и женское не в силах окончательно изничтожить коренную, исконную бисексуальность, андрогинность человека».

Издательством “Grill” в серии «Русская история и культура» опубликована монография Анны Луизы Кроун «Эрос и творчество в русском религиозном обновлении» [31]². Ее целью было раскрыть сходство и различия между русскими религиозными мыслителями, с одной стороны, и секулярными психоаналитиками, такими как Фрейд, Карл Юнг и Отто Ранк, – с другой. Основная интенция работы Кроун раскрывается в ее подзаголовке: «Философы и фрейдисты». Наши мыслители рассматриваются ею как философы, которые в своих трактовках проблемы эроса и творчества разделены на две категории. Представителями первой категории указаны В.С. Соловьев и В.В. Розанов как выразители идей, предшествующих фрейдизму и предвосхитивших в своей «критике традиционного христианства» теории психоанализа Зигмунда Фрейда, Карла Юнга и Отто Ранка. Также в разделе «Психоанализ как коррекция христианской антро-

¹ Тема «нового средневековья» получает развитие и в работе Льюиса Оузена [26].

² Анна Луиза Кроун (1946–2009), известный американский славист, профессор русской литературы Чикагского университета, автор книг «Розанов и конец литературы. Полифония и разложение жанра в «Уединенном» и «Опавших листьях»» (1978), а также «Бесстрашие Державина. Моральная и эстетическая независимость поэта в России» (2001).

пологии» Кроун поднимает тему «христианизации Фрейда» теми русскими религиозными мыслителями, которые знали работы Фрейда и фрейдистов, – Н.А. Бердяевым и Б.П. Вышеславцевым.

В главе «Конфликтующее взаимодействие Бердяева с Фрейдом и психоанализом» Кроун дает развернутое изложение философии пола и творчества Бердяева, который, по признанию автора, наиболее изученный на Западе русский мыслитель, чьи произведения многократно переведены на иностранные языки (Кроун насчитывает пятнадцать языков). Ею отмечается «двойственное» и расплывчатое, допускающее различные толкования отношение Бердяева к Фрейду и фрейдизму. Работы Фрейда Бердяев читал и неоднократно упоминал в своих сочинениях (вспомним хотя бы указанное выше «Самопознание»). Знал он также работы французских популяризаторов Фрейда, упоминая, в частности, в работе «Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства» Куэ и Бодуэна. Считать Бердяева кем-то вроде последователя Фрейда нет никаких оснований, поскольку для него вряд ли существовали какие-либо постоянные авторитеты. Признание ценности некоторых сторон фрейдизма сочетается у Бердяева с критикой фрейдизма как разновидности рационализации в истолковании человеческого существования. Фрейдовская «похоть, пол», считает Бердяев, раскрывает существование человека «снизу», так же как у Маркса, – через «голод, экономику». Однако весь смысл познания человеческого существования раскрывается «сверху, как дух», в чем и заключается «величайшая тайна» бытия человека, недоступная рационализации. Поэтому «заземление» бытия человека «снизу», через похоть, есть ненавистный для Бердяева род объективации, который не открывает, а закрывает существование¹.

Эта тема получила свое развитие в работе Георга Николауса, психоаналитического психотерапевта из Германии, автора книги «К.Г. Юнг и Н. Бердяев. Индивидуация и Личность. Критическое сравнение» [33]. Автор книги, практикующий юнгианский аналитик, пытается установить диалог между понятием «индивидуация» как одним из основополагающих принципов психологии Юнга, и особым пониманием личности у Бердяева. Идеи двух мыслителей анализируются им в широком философском, религиозном и психологическом контексте.

В этом исследовании он решил проанализировать взаимосвязь между психологией индивидуации Юнга и «философией личности» Бердяева, рассматриваемую как экзистенциально-философская интерпретация христианской духовности. В то время как понятие личности является основополагающим для современного самосознания, оно все же неизбежно подвержено и характерному для постмодернистской действительности процессу распада. В век пострелигиозного вакуума автору хотелось одновременно возродить связь понятия личности с его христианскими духовными корнями, а также рассмотреть то, как эти понятия восприняты и оценены Юнгом и Бердяевым. При этом он ставит перед собою сверхзадачу: рассматривать психологию Юнга «как если бы» она была религиозной философией, как то у Бердяева. На его взгляд, уже сама внутренняя логика психологии Юнга подталкивает наблюдателей к идее психологической религии, а философия Бердяева позволяет критически проанализировать и оценить эту тенденцию, раскрывающуюся в психологии Юнга. Бердяев, полагает Николаус, ближе Юнгу, чем кто-либо из представителей русской софиологии, именно благодаря его современному взгляду, хотя и с характерным русским налетом. Философия Бердяева позволяет критически интерпретировать психологию индивидуации Юнга, рассматривая ее под необычным углом. Бердяев считает свободу «четвертым измерением», выходящим за рамки психологизма, и восприятие глубинной психологии с позиций Бердяева предлагает интересное взаимодействие духовного и психологического.

¹ Подробнее о книге Кроун см. [32, с. 117–123].

Свою книгу Николаус начал с небольшого обзора жизни Бердяева, так как его философия выросла из жизненного опыта и неотделима от него. Также автор посчитал необходимым изложить введение в философию Бердяева, которую ему хотелось бы представить как пример процесса индивидуации, способного совершить революцию в душах других. Там же он намерен развить тему, начатую в этом введении, о сдвиге в сторону секуляризации и развитии современного антропологизма, во многом основанного на идеях Канта. Первоначальное сравнение понимания личности у Юнга и Бердяева поможет показать как их примечательные сходства, так и очевидные различия. Последнее хорошо видно при рассмотрении взглядов мыслителей на понимание фундаментальных полярностей, существующих внутри личности, так что алхимический взгляд Юнга, основанный на «тайнах женского», и экзистенциальная диалектика Бердяева, основанная на «тайнах мужского», дают нам возможность проникнуть в тайну личности.

Использование словосочетания «русская идея» в разных контекстах – от привычного культурологического и социально-политического [34, 35] до криминального – оказалась привлекательной для беллетристики. Новозеландец Стив Эванс (Steve Evans), побывавший золотоискателем, барменом, садовником, фермером (специализировавшимся на выращивании грибов), социальным работником, библиотекарем и журналистом, став писателем, весной 2012 года представил на суд публики роман «Русская идея» (“The Russian Idea”), вышедший в издательстве “Smashwords”, специализирующемся на продаже книг в электронном формате. И здесь снова мелькает образ Бердяева: русский олигарх Максим Максимов нанимает англичанина Дэниела для организации и продвижения русских культурных центров сначала в Британии, а затем и по всему миру, чтобы использовать эти центры для пропаганды идей знаменитого русского религиозного философа. В поисках экспертов по Бердяеву Дэниел отправляется в Москву, где жизнь полна опасностей и криминальных историй со смертельным исходом... Так что здесь «русская идея» приходит к западному читателю в формате триллера, на обложке которого изображена русская икона со следами крови. Еще один романист, поэт, издатель Д. Макэочайд (Daithidh MacEochaidh) опубликовал в “Kindle Edition” текст под названием «Бердяев» – поэтическое сочинение с претензией на психологическое исследование одержимости и сексуальной зависимости с аудиторией «только для взрослых», которой предлагается познакомиться с похождениями героя, точнее, с потоком его эротического сознания.

Подводя итог краткому обзору представления Бердяева для англоязычной аудитории, можно сказать, что представлен он всесторонне, имеет категорию «классика». Но если раньше он был принадлежностью академического сообщества, то теперь вышел в массы, и даже стал частью поп-культуры. В наше время он представлен в самых разных форматах (академическом и прозаическом), превращен в «удобный инструмент» для тех случаев, когда западному человеку приходится заниматься «постижением России», как прошлой, так и настоящей. Учитывая спектр суждений Бердяева, каждый находит для себя в его творчестве свое. Постижение идей философа не ведет западного читателя к изменению собственной картины мира, смене мировоззрения, зато создает чувство «созвучия» и сопричастности чему-то, с одной стороны, академическому, с другой – экзотическому. Он превратился в «русского мыслителя в экспортном исполнении», его потребляют, он все еще пользуется спросом. Так что перед нами своего рода все еще пригодный продукт для применения в контексте soft-power.

Литература

1. *Drunken Philosophy* by Connor Holmes & Dan Neilan [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.comedywasteland.net/drunken-philosophy>
2. *Струве Глеб*. Русская литература в изгнании. Нью-Йорк : Изд-во имени Чехова, 1956.
3. *Бердяев Н.А.* Самопознание. Париж : ИМКА-Пресс, 1949.
4. *Маркадэ Ж.* Проникновение русской мысли во французскую среду. Н.А. Бердяев и Л.И. Шестов // Русская религиозно-философская мысль XX века : Сборник статей / под ред. Н.П. Полторацкого. Питтсбург, 1975.
5. *Минувшее : Исторический альманах*. Вып. 16. М. ; СПб. : Atheneum-Феникс, 1994.
6. *Putin's inspiration* by Evert van der Zweerde [Электронный ресурс] // Режим доступа: <https://www.youtube.com/watch?v=kOo2kmC53H0>
7. *O'Sullivan N.* The tragic vision in the political philosophy of Nikolai Berdyaev // History of Political Thought. Vol. 19. № 1. Imprint Academic. 1998. P. 79–99.
8. *Grenier, Paul.* The Varieties of Russian Conservatism. A staunchly traditional society grapples with modernity's disruptions, seeking conservatism far beyond Putinism // The American Conservative. 2015. June 19 [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.theamericanconservative.com/articles/the-varieties-of-russian-conservatism/>
9. *Gordon, Haim and Gordon, Rivca.* Sophistry and Twentieth-Century Art // Value Inquiry Book Series. Vol. 123. Brill Rodopi, 2002.
10. *On the Impact of N. Berdiaev on the History of Dutch Philosophy*. Nederlands Instituut Petersburg, 2017. June 23rd [Электронный ресурс] // Режим доступа: <https://vimeo.com/232019241>
11. *Louth, Andrew.* Modern Orthodox Thinkers : From the Philokalia to the Present. London : SPCK, 2015.
12. *Mong A.* Purifi Cation of Memory. A Study of Modern Orthodox Theologians from a Catholic Perspective. Cambridge : James Clarke & Co, 2015. 212 p.
13. *McKinlay B.* Revelation in Nicolas Berdyaev's Religious Philosophy // Open Theology. 2017. 3(1). P. 117–133.
14. *Panichas, George A.* Revisiting Nikolai Berdyaev // Modern Age. A Conservative Review. № 4. 2006. P. 375–380.
15. *Hughes, Richard A.* Nikolai Berdyaev's Personalism // International Journal of Orthodox Theology. 2015 [Электронный ресурс] / Режим доступа: <http://orthodox-theology.com/media/PDF/IJOT3.2015/Richard.Hughes.pdf>
16. *The Teachings of Modern Orthodox Christianity on Law, Politics, and Human Nature* / ed. by John Witte Jr. and Frank S. Alexander. Introduction by Paul Valliere. Columbia University Press, 2007.
17. *Rubin, Dominic.* Holy Russia, Sacred Israel : Jewish-Christian Encounters in Russian Religious Thought. Academic Studies Press. 2010.
18. *Linde, Fabian.* The Spirit of Revolt. Nikolai Berdiaev's Existential Gnosticism. Thesis (doctoral), Stockholm University // Stockholm Slavic Studies 39. 2010. 231 p.
19. *Modern Christian Revolutionaries : An Introduction to the Lives and Thought of: Kierkegaard, Eric Gill, G.K. Chesterton, C.F. Andrews* [and] Berdyaev // Modern Christian Revolutionaries : Kierkegaard, Gill, Chesterton, Andrews and Berdyaev / ed. by Donald Attwater. Kessinger Publishing, LLC, 2010.
20. *Spinka, Matthew.* Christian Thought, from Erasmus to Berdyaev. Literary Licensing. 2012.
21. *Birzer, Bradley J.* Remembering an Eastern Orthodox Prophet: Nicholas Berdyaev // The Imaginative Conservative. 2013. Jan 16 [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.theimaginativeconservative.org/2013/01/remembering-eastern-orthodox-prophet-nicholas-berdyaev.html>
22. *Bertonneau, Thomas F.* Nicolas. Berdyaev And Modern Anti-Modernism // The Brussels Journal. The Voice of Conservatism in Europe 1. 2011. 2 August [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.brusselsjournal.com/node/4768>
23. *Bertonneau, Thomas F.* Nicolas. The despiritualization of the West: reflections on Nicolas Berdyaev. 2012 [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://peopleofshambhala.com/the-despiritualization-of-the-west-reflections-on-nicolas-berdyaev/>
24. *Bertonneau, Thomas F.* Nicolas. The Orthosphere [Электронный ресурс] // Режим доступа: <https://orthosphere.wordpress.com/2018/04/27/nicolas-berdyaev-on-the-despiritualization-of-the-west/>
25. *Gilbert, Gaelan.* A New Middle Ages? A Reappraisal of Nicholas Berdyaev's Prophetic Imagination // International Journal of Orthodox Theology 3:4. 2012. P. 141–165 / <http://orthodox-theology.com/media/PDF/IJOT4.2012/Gilbert.NewMiddleAges.pdf>
26. *Owens, Lewis.* Metacommunism: Kazantzakis, Berdyaev and "The New Middle Age" // Slavic and East European Journal. Vol. 45. 2001. № 3. Autumn. P. 431–450.
27. *Griffith, Jeremy.* Freedom : The End of The Human Condition. WTM Publishing & Communications Pty Ltd. 2016.
28. *Griffith, Jeremy.* Freedom : Expanded. WTM Publishing and Communications Pty Ltd. Book 1. 2013.
29. *Sanford, John A.* The Invisible Partners: How the Male and Female in Each of Us Affects Our Relationships. 1980 (русский перевод: *Санфорд Дж. А.* Невидимые партнеры : Влияние внутренней маскулинности и фемининности на межличностные отношения : пер. с англ. В. Мершавки. М. : Независимая фирма «Класс», 2009).
30. *Berdyaev, Nicholas.* The Destiny of Man. New York : Harper Torchbooks, 1960.
31. *Crone A.L.* Eros and Creativity in Russian Religious Renewal. Leiden ; Boston: Brill, 2010. 264 p.

32. *Маслин М.А.* Рецензия на книгу "Eros and Creativity in Russian Religious Renewal by Anna Lisa Crone". Leiden ; Boston, 2010. 264 p // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1 : Богословие. Философия. 2011. № 2.
33. C.G. Jung and Nikolai Berdyaev : Individuation and the Person : A Critical Comparison Georg Nicolaus. Routledge, 2010 (русский перевод: Николаус Г.К. Г. Юнг и Н. Бердяев : Индивидуация и Личность : Критическое сравнение. М. : ИД «Городец», 2017).
34. The Russian Idea of Apocalypse: Nikolai Berdyaev's Theory of Russian Cultural Apocalyptic Michael J. Christensen (Drew University) // Knowing the Time, Knowing of a Time 3rd Annual Conference of the Center for Millennial Studies. Boston University, 1998. December 6–8.
35. *Satter, David.* The "Russian Idea" of Nikolai Berdyaev // Hoover Digest. 2006. № 4. Fall. P. 236–242.

Аннотация. В статье дается обзор форм и способов представления жизни и творчества Бердяева в англоязычном мире, восприятие его идей зарубежной аудиторией.

Ключевые слова: образ России, мягкая сила, интерпретация, культура, культурный обмен, диалог, творческое наследие, духовность.

Vasily Vanchugov, Ph.D. in Philosophy; Professor, Department of History of Russian Philosophy, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University; Deputy Editor-in-Chief, Site politconservatism.ru. E-mail: vanchugov@gmail.com

Berdyaev Today: the Image of the Russian Philosopher in the Contemporary English-Speaking World

Abstract. This article gives an overview of various forms of presenting Berdyaev's creative heritage in the English-speaking world, examples of the modern perception of his ideas (philosophical, religious, psychological) by foreign audiences.

Keywords: The Image of Russia, Soft Power, Interpretation, Culture, Cultural Exchange, Dialogue, Creative Heritage, Spirituality.

Проблема национальной атрибуции в философии

Чтобы ответить на вопрос о «русской идее», необходимо задаться вопросом о национальной идее вообще. Бердяев под «русской идеей» понимал «умопостижимый образ русского народа» [2]. Однако при размышлении над образом легко спутать стереотип с архетипом. В данном вопросе мысль необычайно политизирована. Глобальный проект представляет любую национальную идею как стереотип, который нуждается в разрушении и преодолении. Отчасти это согласуется с ветхозаветным сюжетом о Вавилонском столпотворении, где появление языков и народов трактуется как наказание Богом людей за их надменность. Границы языков являются границами понимания. Собственно субъект в понимании магистральной новоевропейской философской традиции от Декарта до Канта начисто лишен национальной атрибуции. Но сама философия при этом сугубо национальна в том смысле, что она является составной частью национальной культуры. Невозможно понять древнегреческую философию вне контекста культуры Древней Греции. В этом смысле «национальное» будет именно контекстом, некоей платоновской сверхидеей блага, в свете которой видны все остальные идеи.

Человечество отнюдь не существует как единый сверхорганизм. Оно раздроблено на ряд культурно-исторических типов или цивилизаций, у которых могут быть разнообразные цели. Ценность свободы является ценностью европейской цивилизации, но даже в русском языке оно имеет негативные коннотации. Например, пустое, незанятое вакантное место (*vacant place*) по-русски звучит как «свободное место», то есть свобода оказывается пустотой. Например, в основе топонима «Слобожанщина» лежит понятие свободы (слободы) – так называлось бывшее Дикое поле, обезлюженные крымско-ногайскими набегами земли на Юге России.

Ценность познания, так перевозносимая «фаустовской цивилизацией» (термин О. Шпенглера), может оказаться странной с позиций цивилизации дальневосточной. Еще Л.Н. Гумилев в одной из своих работ удивлялся, что Китай не только не колонизировал Центральную Азию, но предпочел отгородиться от нее Великой стеной. Собственно, китайская ментальность не должна казаться экзотической. Русский мыслитель Феофан Затворник, ознакомившись с немецкой интеллектуальной культурой, отнюдь не превозносил ее. «Как у драчуна руки чешутся, а у говоруна язык, – писал он, – так у немца чешется мозг и не дает ему покоя» [12].

Поэтому очевидно, что русская философия не обязана быть немецкой или французской и действовать в их фарватере. Однако также очевидно, что национальные культуры – это не замкнутые монады, что французские или немецкие идеи могут вдохновлять и

Иваненко Алексей Игоревич, кандидат философских наук, доцент кафедры истории, философии и культурологии Высшей школы технологии и энергетики Санкт-Петербургского государственного университета промышленных технологий и дизайна. E-mail: iwanenkoalexey@hotmail.com



русских мыслителей. Но, попадая в иной контекст, в иную культуру идеи могут трансформироваться до неузнаваемости. Французская философия позитивизма в России обернулась мрачным нигилизмом, а фанатичные русские террористы-нечаевцы совсем непохожи на изнеженных французских либертинов. Одни идеи, но разные контексты или, другими словами, чужеродная идея оказала разрушающее влияние на русскую культуру. Лишь переродившись через народничество и отказавшись от «левизны» она смогла внести свой вклад в развитие русской цивилизации. Именно Бердяев увидел единство «России петровской» и «России советской» [2], несмотря на всю их эмпирическую несовместимость, которая и проявилась в годы Гражданской войны.

Как возможна национальная атрибуция в философии, если даже такой бесспорно русский философ как Н.А. Бердяев в разные периоды своей жизни солидаризовался с такими разными, но неизменно западноевропейскими направлениями философской мысли, как марксизм, персонализм и экзистенциализм? Наше недоумение может усилиться, если мы вспомним, что Бердяев родился в Киеве, а умер в Париже, то есть вся его жизнь прошла как бы вне современного российского пространства. Возможно, его «русскость» определена языком? Однако ключевыми понятиями, которыми оперирует Бердяев, являются *Verdinglichung* («овеществление» как зло) и *Ungrund* («беспочвенность» как основание свободы).

Действительно, в современной гуманитарной науке нет единого мнения относительно природы национальной атрибуции и времени ее зарождения. Наиболее распространены такие толкования как примордиализм и конструктивизм [11], которые с философской точки зрения напоминают споры средневековых реалистов и номиналистов. В задачу нашего исследования не входит вопрос о реальности нации и ее взаимоотношении с этносом. Но нас интересует проблема национальной атрибуции в философии.

При рассмотрении различия между западной и европейской философией мы обнаруживаем «американскую философию», которая обладает определенным единством, вытекающим из наличия общего английского языка и традиций преподавания философии в британских вузах (номинализм, эмпиризм, утилитаризм, позитивизм, аналитическая традиция). Поэтому в научной литературе встречается более широкий термин «англо-американской философии» [6, с. 218], который может иметь двоякое толкование: либо две традиции равноправны и равновелики (как в случае «русско-немецкого словаря»), либо одна традиция является локальной версией другой (как в случае «англо-канадцев»).

Иными словами: можно ли содержательно противопоставить американскую философию английской? Во внефилософской сфере различий накапливается немало. Если Великобритания отличается монархическими традициями, то США – это республика; если первое – это остров, то второе – это континент, если английская кухня основана на традициях долгого приготовления пищи (ростбиф, пудинг), то американская – это фаст-фуд. Показателен спор об английском естествоиспытателе Дарвине, теорию которого отказывались преподавать в американских школах штата Теннесси (Акт Батлера 1925 года) [14]. Поэтому классический позитивизм XIX века совсем не ассоциируется с американской философией, хотя американский прагматизм, безусловно, ему родственен.

Кроме того, совсем по-разному Великобритания и США адаптировали европейскую континентальную традицию. Если в Англии «абсолютный идеализм» был относительно маргинальным явлением и вызвал реакцию в виде «неореализма», то в Америке «трансцендентализм» в немалой степени обосновывал телеологию прагматизма. Само слово «революция» по-разному воспринимается в двух философских традициях. Неслучайно Томас Кун – автор концепции «научных революций» – американский, а не английский философ.

Здесь мы подходим к существу традиции, без которого не может быть осознана национальная атрибуция в философии. Понятие традиции реабилитировал Ханс-Георг Гадамер,

который толковал его как необходимое условие понимания и форму авторитета [2, с. 169]. В процессе диалога (коммуникации) философов одной страны складывается определенный консенсус, который необходимо влияет на дальнейшее философствование в данном регионе. Исторически устойчивый консенсус становится традицией, а поскольку этот консенсус выражается в языке, то традиция необходимо приобретает национальную атрибуцию. Конечно, в философии имеют место и инновации, однако без традиции инновации не могут быть восприняты и адаптированы для передачи знаний последующим поколениям.

Показателен пример Людвига Витгенштейна, который может иметь как минимум двойную национальную атрибуцию как австрийский и как английский (британский) философ. Австрийский философ Витгенштейн обрел в Великобритании «благодатную интеллектуальную почву для своих идей» [5, с. 130]. Тогда как эмигрировавший во Францию Николай Бердяев, несмотря на диалог с французскими персоналистами и экзистенциалистами, не смог полностью адаптироваться к французской философской традиции и сохранил одинарную национальную атрибуцию как русский философ.

При рассмотрении американской философии мы обнаруживаем внутреннюю неоднородность самой европейской философии, где мы находим устойчивые национальные атрибуты: «австромарксизм» [10, с. 533], «английский позитивизм» [10, с. 197], «французский материализм», «итальянский неоиdealизм» [10, с. 331] и «немецкий историзм» [10, с. 286].

Соответствует ли число национальных философских традиций числу европейских государств? Очевидным образом нет. Декларируемая идея равноправия наций и культур на практике не осуществляется или, вернее, сводится к либеральному проекту защиты прав меньшинств. С одной стороны, в Организации Объединенных Наций существует группировка из пяти «постоянных членов», которые обладают правом вето, а с другой – в современном политическом дискурсе активно разрабатывается концепция «несостоявшихся государств» [8].

Соответственно, подобную практику можно применить и к национальным философским традициям, где могут быть как «постоянные», так и «несостоявшиеся» традиции. Длительность существования государств и уровень их благосостояния не могут не влиять на формирование философских традиций. Подобно тому как наука и искусство не могут существовать изолированно от общества, также и философия существует в рамках сложившихся этно-политических образований.

Государство и общество влияют на формирование философской традиции путем создания благоприятного климата через учреждение и поддержку университетских центров и книгоиздательской деятельности. Если государство и общество состоятельны, то они аккумулируют философскую традицию (Великобритания и Франция), если они слабы, то философская традиция не может сформироваться по причине оттока философов за границу или невозможности реализовать ими себя на философском поприще.

Малую философскую традицию имеют восточноевропейские (в том числе и балканские) страны, образовавшиеся в Новейшее время в результате распада трех империй (Австро-Венгерской, Османской и Российской) и вошедшие затем в советскую сферу влияния. Если в Польше, Венгрии и Югославии смогли на короткое время сформироваться самостоятельные философские школы – соответственно, Львовско-Варшавская, Будапештская и Школа праксиса, то, к примеру, одиночные болгарские философы находили свое применение преимущественно за границей (Юлия Кристева и Цветан Тодоров).

С другой стороны, можно предполагать и обратный процесс, когда не только государство и общество влияют на формирование философской традиции, но и философия сама формирует облик государства и общества. Особенно это очевидно в рамках концепции социального конструктивизма [11], поскольку творческая элита, конструирующая этническую идентичность, сама является продуктом образовательной деятельности.

Кроме того, нередко философские идеи выражаются в политических программах по преобразованию государственного устройства. «Французский материализм» очевидным образом предшествовал появлению Первой французской республики, тогда как «австромарксизм», отстаивая идеи децентрации Австро-Венгрии, в немалой степени способствовал распаду Габсбургской монархии.

Сложность взаимодействия философской и политической культуры ставит вопрос об истоках философских национальных традиций. В ряде случаев принципиальным является момент учреждения философского факультета, философского общества или журнала, однако это не всегда является определяющим во многом за счет наличия литературного компонента. Своеобразие русской философии во многом обусловлено наличием древнерусской книжности (Илларион Киевский, «Изборник Святослава» и пр.), церковнославянского языка и русской классической литературы (Ф.М. Достоевский, Л.Н. Толстой). Равным образом еврейская философия образовалась гораздо раньше появления философских факультетов израильских вузов и прошла инкубационную стадию развития в недрах раввинистических школ. Современные узбекские философы для анализа философских проблем обращаются к своей древности: к зороастризму и текстам «Авесты» [7, с. 244–345].

Литературный компонент нередко оказывается тем дофилософским субстратом, который обеспечивает своеобразие национальной философской традиции. Иногда (в африканской и латиноамериканской философии) роль литературного компонента может играть фольклор и мифология, где содержится опыт осмысления окружающего мира и ценностей, которыми руководствуется человек.

В «западной философии» роль дофилософского субстрата могла играть латинская «святоотеческая литература» или патристика, которая зачастую имела внеинституциональный характер. Патристика – это, номинально, корпус творений Отцов Церкви – организации, которая изначально декларировала свою вселенскость («кафоличность»), что было весьма адекватно в рамках Римской империи и ее эпифеноменов. Поэтому иногда бывает проблематично осуществить национальную атрибуцию таких мыслителей как Августин, Бозций, Ансельм Кентерберийский или Фома Аквинский, хотя это не означает, что национальной атрибуции в средневековой философии вообще не существовало. Сама ономастика некоторых европейских мыслителей свидетельствует об обратном: имена Иоанн Скот Эриугена и Дунс Скот указывают на шотландское происхождение их носителей.

Национальная атрибуция не подразумевает существования оформленных наций, но может свидетельствовать о культурном различии регионов. Так, в эпоху Античности существовал «сирийская школа» неоплатонизма [1, с. 586], а в раннем Средневековье – «египетская патристика» [4]. Роджер Бэкон – это английский (оксфордский) философ XIII века, тогда как Пьер Абеляр современниками в XII веке воспринимался как «французский Сократ» [9, с. 110]. Немецкий исследователь XIX века Альбрехт Штёкль закрепляет немецкую атрибуцию за мыслителем XIII века Майстером Экхартом [13, с. 288]. Очевидно, что как различные (кельто-романо-германские) культурные традиции не позволяли в Европе в эпоху Средневековья создать единое устойчивое государство, хотя Священная Римская империя и Соединенные штаты Европы на протяжении веков служили европейским идеалом, также эти традиции не позволяли сформировать и гомогенную общеевропейскую философскую традицию.

При этом различные европейские философские традиции с национальной атрибуцией взаимодействовали друг с другом, конкурировали и влияли друг на друга. К XX веку в западной философии обнаружилась оппозиция между аналитической и континентальной традициями, причем первая брала свое начало от британского эмпиризма, а вторая – от немецкой классической философии [5, с. 130].

Итак, отвечая на поставленный в начале работы вопрос о национальной атрибуции философии, можно сказать, что она существует как исторически устойчивый консенсус или традиция, зависит от этно-политических образований, определяется культурными различиями и дофилософским субстратом в виде литературного компонента, мифологии или фольклора. Таким образом, при наличии России как государственного образования, хранящего русские культурные традиции, и возможна русская идея как альтернативная система ценностей, где идеалом является не заключивший договор с Мефистофелем Фауст, а неизреченное «стяжание святого духа», о котором наставлял Серафим Саровский, или мессианское «искание Божьей правды» и стояние в истине под покровом Богородицы-Заступницы, о которой писал Николай Бердяев [2]. И наоборот: Россия не способна не только развиваться, но и обеспечить свое место под солнцем, находясь во власти чужих, неадаптированных и несогласованных с тысячелетней традицией идей.

Литература

1. *Асмус В.Ф.* Античная философия. М. : Высшая школа, 1976. 543 с.
2. *Бердяев Н.А.* Русская идея [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://e-libra.su/read/326109-russkaya-ideya.html> (дата обращения 19.01.2018).
3. *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод : Основы философской герменевтики : Пер. с нем. / общ. ред. и вступ. ст. Б.Н. Бессонова. М. : Прогресс, 1988. 704 с.
4. *Иваненко А.И.* Время как сотериологическая проблема в «Египетской патристике» : дисс. ... к.ф.н. по специальности 09.00.03. СПб., 2002.
5. *Иваненко А.И.* Реабилитация метафизики в аналитической традиции // Вестник Санкт-Петербургского университета. 2014. Сер. 17. Вып. 2. С. 129–134.
6. *Квйтко Д.Ю.* Очерки современной англо-американской философии. М.; Л., 1936. 218 с.
7. *Махмудова Г.Т.* Дуализм в контексте зороастрийской онтологии // Навстречу XXIII философскому конгрессу : философия как исследование и образ жизни : программа и материалы докладов международной конференции. Казань, 2013. С. 244–245.
8. *Подвицнев О.Б.* Идея «несостоявшихся государств» в российском постимперском контексте // Научный ежегодник Института философии и права УрО РАН. 2007. Вып. 7. С. 204–214 [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.ifp.uran.ru/files/publ/eshegodnik/2007/15.pdf> (дата обращения 05.01.2018).
9. *Реале Дж., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. Т. 2: Средневековье. СПб. : Петрополис, 1994. 368 с.
10. *Реале Дж., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. Т. 4: От романтизма до наших дней. СПб. : Петрополис, 1997. 880 с.
11. *Тишков В.А.* Этничность // Новая философская энциклопедия. М. : Мысль, 2010 [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://iph.ras.ru/elib/3585.html> (дата обращения 05.01.2018).
12. *Феофан Затворник.* Ум православный и ум немецкий [Электронный ресурс] // Режим доступа: http://www.odinblago.ru/sozerc_razmishl/19 (дата обращения 05.01.2018).
13. *Штёкль А.* История средневековой философии. СПб. : Алетейя, 1996. 320 с.
14. *Tennessee Evolution Statutes.* [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://law2.umkc.edu/faculty/projects/ftrials/scopes/tennstat.htm> (дата обращения 05.01.2018).

Аннотация. В статье рассматривается проблема национальной атрибуции в философии. Автор подчеркивает, что философия не существует вне традиции, которая институционализируется в виде философских факультетов. При этом западная философская традиция распадается на ряд национальных (локальных) традиций: американскую, британскую, австрийскую, немецкую, итальянскую и французскую. Национальные традиции в философии не равнозначны, так как они тесно связаны с соответствующей политической и материальной культурой, а также с дофилософским субстратом (литература, миф, фольклор). Также философская традиция оказывается залогом нормального функционирования этно-политического организма.

Ключевые слова: дофилософский субстрат, русская идея, свобода, история философии, национальная атрибуция, философская география, Бердяев.

Ivanenko A.I., Ph.D. in Philosophy, Associate Professor, History, Philosophy and Culturology Department, Higher School of Technology and Energy, Saint Petersburg State University of Industrial Technologies and Design. E-mail: iwanenkoalexey@hotmail.com

The Problem of National Attribution in Philosophy

Abstract. This article is devoted to the problem of national attribution in philosophy. The author suggests that no philosophy exists out of tradition, that is institutionalized in the form philosophical faculties. Western Philosophy splits into several national (local) traditions such as: American, British, Austrian, German, Italian and French ones. National traditions in philosophy are not equipollent and depend on political and material culture as well as on pre-philosophic substrate (literature, myth and folklore). Also normal function of ethno-political organism depends on philosophic tradition.

Keywords: Pre-philosophic Substrate, Russian Idea, Liberty, History of Philosophy, National Attribution, *Philosophical Geography, Berdyaev.*

Смысл истории

{ Раздел третий }

*Л.Е. Шапошников
Историософские взгляды Н.А. Бердяева*

*игумен Виталий (Уткин), Н.В. Рюмин-Македонов
«Великая Россия» vs апокалипсическая революция:
Н.А. Бердяев, П.Б. Струве, Д.С. Мережковский*

*Е.С. Холмогоров
Старый порядок и реставрация.
Идеология Солженицына в координатах анти-Просвещения*

*Ф.И. Гиренок
О прозрениях и заблуждениях Н. Бердяева в работе «Новое средневековье»*

*А.С. Абрамян
«Русский мессианизм»: Предыстория (XI–XIV века)*



Историософские взгляды Н.А. Бердяева

Николай Александрович Бердяев (1874–1948) прожил долгую, богатую событиями жизнь. Его взгляды также претерпели сложную эволюцию. Не принимая социалистическую революцию, установление тоталитарного режима, массовые репрессии в СССР, он в то же время переживал «судьбу русского народа как свою собственную судьбу». Понятна неудовлетворенность философа тем, что, несмотря на мировую известность и широчайшее признание, все-таки есть «одна страна, в которой меня почти не знают, это моя родина» [4, с. 322]. Сейчас имя Бердяева в России широко известно, изданы многие его работы, но пока сделаны только первые шаги в изучении его наследия, ведь одних книг Бердяев написал более сорока. Предстоит нелегкая, но благодарная работа по освоению философского наследия выдающегося русского мыслителя, по научному изданию и изучению его трудов.

Бердяев принадлежал к экзистенциально ориентированному течению русской мысли, которое исходило из примата личного начала над социальным. Он писал: «В иерархии духовных ценностей первое место принадлежит личности, второе место обществу и лишь третье место государству» [6, с. 175].

Ориентация Бердяева на личностные аспекты существования человека, казалось бы, делает его невосприимчивым к проблемам философии истории, ибо последняя рассматривает прежде всего социальный аспект бытия человека. Однако в действительности именно интерпретация истории оказалась в центре философских построений Бердяева. Он сам неоднократно отмечал, что «был очень сосредоточен на проблеме философии истории» [4, с. 215], «всегда имел особый интерес к проблемам философии истории» [4, с. 286]. В центре его концепции не только Бог, но и человек; именно диалектическое взаимодействие этих начал, на взгляд Бердяева, и составляет сердцевину истории. Философ решительно отказывается от традиционных христианских взглядов, рисующих человека пассивным исполнителем божественной воли. Богословие всех христианских конфессий, по его мнению, заражено социоморфизмом, то есть на Бога переносят человеческие понятия, он предстает как всеильный господин, а индивид лишь «его раб». Но, с точки зрения мыслителя, «к Богу неприменимы наши категории», а ортодоксальное учение о предопределении совершенно неприемлемо, «наиболее антипатично», оно «требует радикальной переработки» [4, с. 160].

В основе исторического процесса лежит не только божественное воздействие, но и второе начало – несотворенная свобода. Она не имеет к Богу никакого отношения, так как «вкоренена в ничто». Характеристика этого второго начала у философа лишена какой-либо определенности с его точки зрения, она «не поддается рационализации». Поскольку

Шапошников Лев Евгеньевич, доктор философских наук, профессор, Президент ФГБОУ ВО «Нижегородский государственный педагогический университет имени К. Минина». E-mail: rectormnspu@rambler.ru



Бердяев в своем учении об объективизации обосновывает тезис о вторичности объективного мира, так как он является порождением духа, то постольку и в историческом процессе материальные факторы утрачивают свое значение, перестают быть определяющими, так как являются «в последнем счете духовною силою» и имеют духовный фундамент, идеальную основу. Философия истории предметом своего познания имеет, с этой точки зрения, «духовную действительность», она есть «наука о духе, приобщающая нас к тайнам духовной жизни» [8, с. 22]. Эти «тайны» не поддаются понятийным дефинициям, а возможны лишь их интуитивные постижения, опирающиеся на духовный опыт. Историческое время, свобода и необходимость, свобода и благодать, смысл истории – все эти проблемы не могут быть «окончательно решены», они «неизъяснимы в земной жизни».

Одна из главных историософских интуиций Бердяева, так сказать, «сквозная тема» его творчества – это учение о цели исторического развития. Она не может быть реализована путем эволюции, постепенного улучшения земного существования людей; по мнению философа, «бесконечный прогресс бессмыслен». Сама человеческая история антиномична, ибо в ней «все не удается и вместе с тем история имеет смысл». Противоречия истории разрешаются лишь благодаря идее «исторического конца, завершенности земной жизни». Подлинная философия истории не есть «философия эмпирической действительности», она имеет «своим объектом загробное существование». Или, иначе говоря, «история должна иметь конец, смысл истории связан с эсхатологией» [5, с. 88]. Бердяевская трактовка конца света существеннейшим образом отличалась от христианской традиции. Мыслитель отрицает понимание эсхатологии как единовременной «катастрофы земного существования», он солидарен с В. Соловьевым, что это длительный процесс, в котором необходимо участие человека. Он также отрицает идею о вечных адских муках, о разделении людей в конце истории на праведников и грешников. С его точки зрения, «существование вечного ада означало бы самое сильное опровержение существования Бога, самый сильный аргумент безбожия» [4, с. 286].

Эсхатологический переворот в жизни людей – это итог «свободы и благодати», так как Царство Божие связывается и с откровением Святого Духа, и с активностью личности, подготавливающей условия для «одухотворения твари». Конец земного существования связывается мыслителем с победой творческой свободы над необходимостью, с торжеством вечной жизни над смертью.

Эти методологические установки Н. Бердяев применяет к интерпретации истории России, к анализу «русской идеи». Данной теме философ посвятил несколько монографий, так как для него ясно, что «национальное самосознание всегда находит свое философское оформление в построении философии истории» [2, с. 286].

В одной из первых работ, посвященных этой проблеме, при анализе взглядов главного идеолога славянофильства А.С. Хомякова он приходит к выводу о необходимости уяснения понятия «нация», без которого не может быть построена никакая философия истории [см. 2, с. 161–174]. В среде атеистически и материалистически настроенной русской интеллигенции, с его точки зрения, идея народа как нации оказалась извращенной и «разбилась на социальные классы и группы». По Бердяеву, ни момент социальный, ни признаки государственные и расовые не дают определения нации. Вообще «нация – рационально неопределима», она «есть реальность порядка мистического». Через нацию осуществляется связь «небесной и земной истории», «божественной благодати и человеческой активности». В этой «связи» особое значение приобретает та роль, которую должно сыграть то или иное национальное образование в реализации провиденциальных установок. Каждый народ в истории имеет свою, особую, миссию, соответствующую своеобразию его индивидуальных черт, этот миссионизм носит локальный характер и ограничен земными задачами. Но лишь очень немногие нации имеют не только специфическую миссию в

истории, но и претендуют на мессианскую роль в мире. Мессианизм «происходит от Мессии, а миссионизм – от миссии». Отсюда понятно, что мессианизм претендует на исключительное призвание, на «призвание религиозное и вселенское по своему значению». Анализ истории должен ответить на вопрос, является ли русский народ народом-мессией или нет. Эту проблему в отечественной философии поставили впервые Чаадаев и славянофилы, и Бердяев утверждает, что он наследует «традицию славянофилов и западников, Чаадаева и Хомякова» [4, с. 10], при этом называются и другие имена, занимавшие полярные позиции в вопросе о русском призвании. И, надо сказать, во взглядах философа действительно причудливо переплетаются, смешиваются, синтезируются различные подходы к судьбе России и ее истории. Но Бердяев никогда не занимал позиции национального нигилизма, и можно согласиться с В. Зеньковским в том, что «Бердяев по-новому развивает знакомую нам тему об особом историческом пути России» [10, с. 136].

Ответ на вопрос о судьбе России, о ее роли в мировой истории не может ограничиваться лишь анализом факторов, связанных с социальной сферой жизни человека. Он предполагает переход от научно-позитивистского мировоззрения к религиозно-мистическому уровню понимания исторических явлений. Этот уровень позволяет не только понять, «чем эмпирически была Россия», но и решить вопрос о том, что «замыслил Творец о России». Русская история, по мнению Бердяева, во многом объясняется тем, что «два противоположных начала легли в основу формации русской души: природная, языческая дионисическая стихия и аскетически монашеское православие» [7, с. 78]. Именно этими началами предопределена особая роль русской нации, но, осознавая интуитивно свое призвание, Россия считается неразгаданной, ибо ее душа «не покрывается никакими доктринами» [9, с. 3]. Констатируя бессилие рациональных построений при анализе отечественной философии истории, мыслитель все же пытается дать свое видение истории русского народа.

Бердяев полемизирует со славянофилами и соглашается с Чаадаевым в том, что в «нашей истории нельзя найти органического единства». Он видит «пять разных России», сменявших друг друга: это Киевская Русь, Русь периода монголо-татарского ига, Московская Русь, Россия Петра I и, наконец, «новая советская Россия» [3, с. 7].

Московский период оценивается как наименее плодотворный в русской истории, по своему типу «азиатско-татарский». Самый значительный этап связан с петербургским периодом, в котором «наиболее раскрылся творческий гений русского народа». Период же после 1917 года характеризуется мыслителем негативно, прежде всего за тоталитаризм, за подавление личной свободы.

Прерывистость в историческом развитии России сочетается еще с двумя факторами, сыгравшими основополагающую роль для ее развития. Во-первых, с особым значением религиозного начала, ибо православие оказало формирующее влияние на историю русского народа, на выработку «русской идеи». В ходе становления русского этноса национальные и религиозные начала теснейшим образом переплелись, и «русская история явила совершенно исключительное зрелище – полнейшую национализацию церкви» [9, с. 10]. В России церковь и нация взаимообуславливают друг друга: не только православие «воспитывает русский дух», но и национальные черты «запечатлеваются в церкви». Вселенское христианство пленяется русской землей и растворяется «в коллективной национальной стихии». Отсюда и проистекает особое значение соборного начала как в русском православии, так и в отечественной жизни в целом. Поэтому когда А.С. Хомяков и другие славянофилы философски осмысливали проблемы соборности, они свои интуиции основывали не на «кабинетных измышлениях философов», а брали их «из бытия жизни» [2, с. 113]. Именно этой традицией объясняется тот факт, что существует «неразвитость личного начала в русской истории».

Вторым фактором можно считать специфику географического положения России, на территории которой «сталкиваются два потока» мирового процесса: один с Востока, другой с Запада; поэтому русский народ – это «не чисто европейский» и «не чисто азиатский народ». Но Россия – это не только «Востоко-Запад», это и громадная территория, безмерное пространство, оказывающее влияние на духовные факторы. Существует определенное соответствие «между географией физической и географией душевной». В силу этих обстоятельств появляется нераскрытость потенциальной энергии русского народа, так как она была подавлена огромной тратой сил, требуемых громадными размерами русского государства.

Отмеченные выше особенности отечественной истории проявляются и в отношении русских к национальным проблемам и задачам. С одной стороны, Россия – «самая не шовинистическая страна в мире», и в русском народе «живет всечеловеческий христианский дух». С другой стороны, Россия – «самая националистическая страна в мире», считающая только себя призванной и отвергающая всю Европу как «гниль и исчадие дьявола, обреченное на гибель». Разрешить антиномию национального и вселенского, с точки зрения философа, поможет учение о соборности. Человечество рассматривается им как «соборная личность, а не абстрактная механическая сумма» различных наций. «Соборная личность» как единый организм вбирает в себя различные нации как свои органы. Поэтому «невозможно и бессмысленно противоположение... национальной множественности и всечеловеческого единства» [9, с. 93]. И национализм, и космополитизм искажают национальное призвание, так как первый ведет к «обособлению народа», к рабской зависимости от тех или иных «внешних форм жизни», к самодовольству и самомнению, к презрению к другим этносам. В итоге он подрывает веру «в силу русского духа», его творческие возможности. Второй «топит нацию» под лозунгами «всечеловеческого братства», все богатство человечества низводится до безликих абстракций, многоцветный иерархизм заменяется «однообразной серостью». Подобная программа преодоления национальных различий есть «жажда угашения целого мира ценностей и богатства».

Подлинное объединение человечества происходит через «мучительную, болезненную» борьбу наций и их культур. Вершины национального творчества приобретают вселенское значение, национальный гений возводит «национальное до общечеловеческого статуса». При этом «можно и должно мыслить исчезновение классов и принудительных государств в совершенном человечестве, но невозможно мыслить исчезновение национальностей» [9, с. 37]. И даже в совершенно новом бытии, качественно отличном от земной истории, то есть в царстве Божиим, Бердяев допускает сохранение «индивидуальностей национальных». Установки, вытекающие из понимания человечества как «соборной личности», подчеркивают, что только развитие национального компонента культуры, образования, гуманитарных наук поможет приобщиться и к общечеловеческим ценностям. Это – творческая сторона национального самосознания, и любая попытка поставить на первое место «отвлеченно-человеческое» оборачивается застоем в духовной сфере. Ибо культура никогда не будет наднациональной, она «всегда конкретно-человеческая, т.е. национальная, индивидуально-народная и лишь в таком своем качестве восходящая до общечеловечности» [9, с. 96].

Особое значение национальной проблематики для России, как мы уже отмечали, объясняется тем, что у русского народа есть мессианское сознание. В русской истории оно сформировалось после падения Византийской империи, когда появилась идея о «Москве как Третьем Риме». Этот программный тезис подчеркивал, что «русское, московское царство остается единственно православным царством в мире и что русский народ – единственный носитель православной веры» [3, с. 9].

Само мессианское сознание не возникает по чьей-либо прихоти, оно является следствием «великих народных страданий». И русский мессианизм «был плодом страдальческой судьбы русского народа, его изысканий Града Грядущего». В этой совместной устремленности к высшим ценностям торжествует идеал духовной соборности: единство нации сочетается со свободой и своеобразием личности. Однако и мессианское сознание в нашем Отечестве, по мысли Бердяева, антиномично, оно смешивает религиозное и земное призвание России. В результате «Третий Рим» становится земным государством, которое сложилось вначале «как Московское царство, потом как Империя и, наконец, как Третий Интернационал» [7, с. 82]. Иными словами, духовные параметры «Града Грядущего» заменяются социально-политическими реалиями отечественной истории, прошедшей путь от самодержавия к социалистической диктатуре. Исходя из своих представлений об антагонизме личностных и государственных начал, философ считает, что на всех этапах развития России государство выступает как сила, подавляющая личную свободу во имя собственного величия и процветания.

Конечно, противоречия между личностью и государством существуют, но их нельзя абсолютизировать, как это делает Бердяев. Русская история, как и прошлое других народов, показывает, что вместе с развитием государственных институтов развивается и личностное самосознание. В этой связи интересно вспомнить полемику между Н.А. Бердяевым и И.А. Ильиным. Последний замечал, что – с точки зрения христианина – можно принимать государство как «греховную силу и неотвратимое зло», а можно считать «его важным и ценным», и главное «негреховным». В первом случае неизбежен «бунт против истории», а это означает отвержение тех путей, «по которым вот уже две тысячи лет ведет людей православное христианство». Второй же подход, напротив, открывает путь «к развитию одних государственных функций и к сохранению и, может быть, ликвидации других». Только в этом случае возможно позитивное «государственное строительство», опирающееся на христианскую любовь [см. 11, с. 346]. История России убедительно доказывает, что лишь сильная государственная власть может обеспечить условия для решения насущных проблем, стоящих как перед обществом в целом, так и перед социальными группами и отдельными индивидами. Опыт последних десятилетий еще раз подтвердил правильность этого тезиса. Да и сам Бердяев, переживая кризисные периоды русской истории, приходил к правильному пониманию того, что «нельзя расшатывать исторические основы русского государства» [9, с. 4].

Анализируя историю отечества, мыслитель подчеркивает, что наряду с «эмпирической Россией» необходимо обращаться и к «трансцендентным ее измерениям», то есть к тому, что «замыслил творец о России», или к идее русского народа, и тогда станет ясным определяющее значение поиска царства Божия, «жажда новой безгрешной жизни», полное торжество которой возможно только в эсхатологической перспективе. Именно эсхатологичность и связанное с этим неприятие «града земного» имеет доминантное значение в русской истории, выступает катализатором расколов в русском обществе. Здесь и противопоставление интеллигенции и народа, столкновение между государственной властью и образованным слоем, между официальной церковью и народной верой и т.п. Наконец, именно по поводу социального идеала произошло разделение мыслящих людей на славянофилов и западников. Если первые утверждали «своеобразный тип русской культуры на почве восточного православия», то вторые, напротив, стремились преодолеть эти самобытные начала, они совсем не признавали национальных ценностей. В XX веке эти течения, по мнению Бердяева, изжили себя: оба они были провинциальны, но славянофилы отстаивали «провинциально-замкнутую жизнь России», а западники – «провинциально-замкнутую жизнь Европы». Мировые войны, революции, технический прогресс рождают сознание «всечеловеческого единства». В этой связи «культура перестанет быть столь



исключительно европейской и станет мировой, универсальной» [9, с. 19]. Универсальное сознание на новом уровне синтезирует славянофильство и западничество, поэтому Россия осознает себя не Западом и не Востоком, а «Востоко-Западом, соединителем двух миров, а не разделителем» [9, с. 22]. По форме этот тезис созвучен идеям В.С. Соловьева, однако если у последнего по существу универсалистский синтез заменяется поглощением русской самобытности Западом, потерей Россией национальной и религиозной независимости, то Бердяев с подобной программой не согласен. Он справедливо замечает, что «призыв забыть о России» и служить человечеству, ориентируясь лишь на некие общечеловеческие ценности, «ничего не значит, это – пустой призыв». Мы уже отмечали приверженность мыслителя идее сохранения национальной самобытности России, и очень современно звучит его предупреждение защитникам «наднациональных интересов» о том, что «космополитическое отрицание России во имя человечества есть ограбление человечества» [9, с. 100].

Выступая за сохранение и развитие национального самосознания, философ отнюдь не идеализировал русский народ. Антиномичные начала русской души предопределили сложное переплетение не просто противоречивых, а часто взаимоисключающих черт в русском народе. Бердяев перечисляет следующие из них: «деспотизм, гипертрофия государства и анархизм, вольность; жестокость, склонность к насилию и доброта, человечность, мягкость; обрядовое и искание правды; индивидуализм, обостренное сознание личности и безличный коллективизм; национализм, самохвальство и универсализм, всечеловечность; эсхатологически-мессианская религиозность и внешнее благочестие; искание Бога и воинствующее безбожие; смирение и наглость, рабство и бунт» [7, с. 78–79]. Эти противоречивые качества стремились примирить своей политикой государство и церковь, но они обращали внимание лишь на внешнюю сторону народной жизни, не проникая в ее суть.

В результате в Российской империи создано «было внешнее принудительное единство, но внутреннего единства не было». В этих условиях в деле внутреннего умиротворения общества особую роль призвана играть интеллигенция, но она оказалась как бы «раздавленной» двумя противоположными силами – самодержавием и «темной народной массой». Отсутствие свободной политической деятельности, с одной стороны, и резкая неудовлетворенность социальным положением трудящихся и прежде всего мужика – с другой, вызывает у «культурного слоя» особую социальную мечтательность. В результате происходит роковое для судеб России смешение ценностей и русская душа «принимает относительное за абсолютное, частное за универсальное», вместо идеальных устремлений начинает господствовать идолопоклонство. В итоге на первый план выдвигается новая религия – марксизм. Бердяев настаивает на том, что это не только научная и политическая доктрина, но и вера, и «на этом основана сила». Используя «религиозную тотальность» русской души, В.И. Ленин и его сторонники создают специфический русский вариант марксизма, опирающийся на мессианское сознание народа. Торжество марксизма в России воспринимается философом как гибель идеалов русской интеллигенции и разрушение принципов гуманизма. В самой коммунистической идее на русской почве сохраняется «религиозная формация», но «вместо Третьего Рима в России удалось осуществить Третий Интернационал, и на Третий Интернационал перешли многие черты Третьего Рима» [3, с. 118].

Бердяев чутко уловил, что тоталитарный социализм враждебен свободе личности, ибо в нем человек «приковывается к принудительно организованной и принудительно урегулированной жизни» [8, с. 202]. Философ отнюдь не считал, что идеальным устройством общества выступает капитализм. Он находит много «бесчеловечных» черт в буржуазном образе жизни, в «буржуазно-серединной культуре». Буржуазность квалифицируется им как примитивизация духовных потребностей, как превращение человека в простого потреби-

теля. Философ не только солидарен с А.И. Герценом, который «оттолкнулся от мещанства Запада», но подчеркивает, что у него для разочарования в западном образе жизни имеется «еще больше оснований» [8, с. 272]. Несмотря на радикальную критику советского социализма, мыслитель подчеркивал свою симпатию к социалистической идее. В одной из последних книг, в «Самопознании», он писал: «Я сторонник социализма, но мой социализм персоналистический, не авторитарный, не допускающий примата общества над личностью, исходящий от духовной ценности каждого человека, потому что он свободный дух, личность, образ Божий» [4, с. 226–227].

Конечно, в философском наследии Бердяева много мифологизмов, антиномий, субъективизма, он сам часто сетовал, что «его плохо понимают». Современный исследователь творчества мыслителя Е.В. Барабанов в своей интересной статье делает вывод, что религиозно-философское толкование Бердяевым «русской идеи» связывает нас с «миром гностического сознания, обреченного на подмену собственно философского знания авторитарным “учением”, имитирующим философию» [1, с. 73]. Этот вывод нельзя назвать справедливым, ибо в творчестве русского философа много «собственно философских достижений», а его влияние на развитие западной философии общепризнанно. В философских интуициях мыслителя есть определенная целостность, завершенность, пророческие прозрения, наконец, углубленность в извечные философские темы. В Зеньковский отмечал, что «синтетическая сила построений Бердяева чрезвычайно велика, в каком-то музыкальном аккорде, не подавляя и не диссонирюя один с другим, звучат в нем мотивы, которыми жило русское сознание» [10, с. 133]. Пафос бердяевской философии истории – в призыве человека к поиску духовных ценностей, к их неустанному созиданию, к недовольству «наличным бытием», к признанию самоценности человеческой личности.

Литература

1. Барабанов Е. Русская идея в эсхатологической перспективе // Вопросы философии. 1990. № 8. С. 62–73.
2. Бердяев Н.А. А.С. Хомяков. М. : Высшая школа, 2005. 240 с.
3. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М. : Наука, 1990. 224 с.
4. Бердяев Н.А. Самопознание. (Опыт философской автобиографии). М. : Международные отношения, 1990. 336 с.
5. Бердяев Н.А. Мое философское мирозерцание // Философские науки. 1990. № 6. С. 86.
6. Бердяев Н.А. О назначении человека. М. : Республика, 1993. 383 с.
7. Бердяев Н.А. Русская идея // Вопросы философии. 1990. № 1. С. 78–82.
8. Бердяев Н.А. Смысл истории. Париж : YMCA-Press, 1969. 270 с.
9. Бердяев Н.А. Судьба России. М. : Философское общество, 1990. 240 с.
10. Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. М. : Республика, 1997. 368 с.
11. Ильин И.А. О сопротивлении злу // Бердяев pro et contra. СПб. : Издательство РХГИ, 1994. Кн. 1. С. 344–357.

Аннотация. В статье рассматриваются общие принципы интерпретации истории Н.А. Бердяевым. Подчеркивается, что для него как философа центральной проблемой смысла истории является эсхатология. Много внимания в своем творчестве Бердяев уделяет российской философии истории, так как для него ясно, что загадка России «была загадкой философии истории». Философ отмечает наличие мессианского сознания у русского народа и в этой связи ставит проблему сохранения национального своеобразия России. При этом Бердяев критично относился к капиталистическому строю жизни, для него «буржуазность неприемлема». Пафос бердяевской философии истории в призыве к совершенствованию человека, к поиску и созиданию духовных ценностей, к преодолению личностью «диктата социальных институтов».

Ключевые слова: история, философия, православие, эсхатология, нация, Россия, личность, государство, славянофилы, западники.

Lev E. Shaposhnikov, Ph.D. in Philosophy, Professor, President, Minin State Pedagogical University of Nizhny Novgorod. E-mail: rector@mspu.ru

Views on Philosophy of History in N. Berdyaev's Works

Abstract. The article analyses N. Berdyaev's approach to interpreting historic processes. The author point out that eschatology was the leading principle for the philosopher in his attempt to grasp the main driving force of history. Berdyaev devoted several of his works to the problem of Russian philosophy of history as he believed that the mystery of Russia was «the mystery of philosophy of history as such». The philosopher noted the messianic consciousness of the Russians and the necessity to preserve Russian national identity. At the same time Berdyaev criticized capitalism, bourgeois ideas were unacceptable for him. The cornerstone of Berdyaev's philosophy was in promoting personal spiritual growth and overcoming the «dictate of social institutions».

Keywords: History, Philosophy, Orthodox Christianity, Eschatology, Nation, Russia, Personality, State, Slavophiles, Westerners.

«Великая Россия» vs апокалипсическая революция: Н.А. Бердяев, П.Б. Струве и Д.С. Мережковский

Известный исследователь русской религиозной мысли М.А. Колеров более двадцати лет назад ввел в научный оборот материалы дискуссии Николая Александровича Бердяева и Дмитрия Сергеевича Мережковского. Она состоялась в 1907 году и стала одной из точек размежевания будущих «веховцев» и радикальной интеллигенции [5, с. 281–286]. Причиной этого конфликта М.А. Колеров считал «столкновение реального, несмотря ни на какие индивидуалистические увлечения, общественного опыта Бердяева с асоциальным религиозным максимализмом и анархизмом Мережковского» [5, с. 281].

Автор указывал на собственное признание Николая Александровича, сделанное в 1910 году в предисловии к его сборнику статей «Духовный кризис интеллигенции» [1]. В нем Николай Александрович Бердяев писал, что «под влиянием русской революции и опыта последних лет» глубоко пережил «сознание несостоятельности всех отвлеченных, бесплотных, рационалистических решений вопросов общности» [1, с. 7]. Одновременно Бердяев «почувствовал мистичность истоков истории», для него стали «мистичны и таинственны не только Церковь, но и государство, и национальность, и вся культура, и все большие тела истории» [1, с. 7]. В этом сборнике Н.А. Бердяева была помещена его статья «Мережковский о революции», написанная в связи с выходом книги Д.С. Мережковского «Не мир, но меч» [1, с. 102–119]. Здесь Николай Александрович, как справедливо отметил в свое время М.А. Колеров, выступил против религиозного оправдания любой политической эмпирии, будь то самодержавие или революция [5, с. 282].

Мережковский верил в религиозное предназначение революции. Отвечая ему, Н.А. Бердяев писал: «Нельзя себе представить ничего более ужасного и противного, чем превращение религии в утилитарное орудие политики. А при современной анархии духа очень легко могут сделать религию новым тактическим приемом» [1, с. 104]. М.А. Колеров отмечает жесткую ответную реакцию Мережковского на бердяевскую критику [5, с. 286].

Позиция Николая Александровича Бердяева в отношении мистического революционизма Мережковского была вовсе не одинока. К сожалению, в существующей литературе не уделяется достаточно внимания полемике с Д.С. Мережковским другого «веховца» – Петра Бернгардовича Струве (1870–1944), друга и соратника Бердяева. П.Б. Струве и Н.А. Бердяев были близки на протяжении длительного времени. Они проделали приблизительно сходную мировоззренческую эволюцию от марксизма к идеализму, совместно участвовали в трех знаменитых сборниках «Проблемы идеализма» (1902), «Вехи» (1909)

игумен Виталий (Уткин Игорь Николаевич), секретарь Архиерейского совета Ивановской митрополии, секретарь Ученого совета Иваново-Вознесенской духовной семинарии, преподаватель кафедры теологии Ивановской пожарно-спасательной академии ГПС МЧС России, руководитель Миссионерского отдела Иваново-Вознесенской епархии, аспирант Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени свв. равноап. Кирилла и Мефодия. E-mail: inok_viti@mail.ru
Рюмин-Македонов Николай Валерьевич, студент исторического факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова. E-mail: nika.makedonsky@gmail.com



и «Из глубины» (1918), ставших поворотными пунктами в становлении русского либерального консерватизма.

Полемика Струве и Мережковского, на наш взгляд, весьма показательна. В ней столкнулись два принципиально разных философских и общественных мировоззрения. Это столкновение было во многом характерно для происходившего тогда процесса переосмысления дискурса первой русской революции. Основная часть дискуссии непосредственно предшествовала появлению сборника «Вехи». Именно в противостоянии с Мережковским и отстаиваемым им «новым религиозным сознанием» во многом формировалось «веховство».

Не солидаризируясь полностью с взглядами Петра Бернгардовича, отметим, что основные идеи, высказанные им в данной дискуссии, остаются, на наш взгляд, актуальными и сегодня. С другой стороны, аргументы, сформулированные Д.С. Мережковским, за исключением, пожалуй, упований на «апоклипсический», «космический» характер чаемой революции, до сих пор высказываются в российском общественном пространстве. В настоящей статье мы ставим своей целью показать смысл дискуссии Струве и Мережковского, проанализировать мировоззренческие основы их противостояния. Насколько нам известно, данная статья впервые предлагает материалы этой полемики как единое целое.

Для интеллектуальной биографии П.Б. Струве, равно как и для истории русского либерального консерватизма в целом, весьма значимы мысли, высказанные Петром Бернгардовичем в предисловии к книге Бердяева «Субъективизм и идеализм в общественной философии» (сентябрь 1900 года) [24]. В нем бывший позитивист и марксист заявил, что «метафизика гораздо богаче опыта и гораздо ближе к действительности, то есть к полноте человеческих переживаний. Только метафизика может дать сознанию современного человека, обладающего сокровищами положительного знания, целостность, полноту, единство и гармонию мироздания» [24, с. 361].

Здесь же П.Б. Струве формулирует антитезу сущего и должного. «Долженствование» отличается от «фактов», от «естественной необходимости». Оно «бессознательно или сознательно» утверждается на «внеопытной или трансцендентной санкции». Струве уточняет, что под «трансцендентным» он понимает то, что «не носит на себе печати естественного принуждения, характеризующего опыт и логическую очевидность» [24, с. 362]. «Обоснование нравственного закона, – пишет он, – есть по существу, задача метафизическая. Ни на чисто эмпирической основе, ни на основе логической дедукции нельзя построить нравственность и связать систему должного с системой сущего» [24, с. 371]. «Абсолютное добро, – утверждает Петр Бернгардович, – заключается в том, чтобы человек, как таковой, как личность, следовательно, всякий человек, свободно содержал в себе и творил абсолютную истину и абсолютную красоту» [24, с. 377]. «Сущее» он понимает как постепенный рост нравственного сознания общества в результате общественного прогресса, «должное» – как абсолютный, духовный нравственный идеал, задающий цель такого прогресса.

Признав духовную реальность, П.Б. Струве провозгласил свободу неотъемлемым условием морального поведения. В то же время он не считал возможным применить абсолютные этические нормы напрямую к конкретной общественной практике. Тем самым он постулировал возможность, не отказываясь от абсолютного идеала, участвовать в конкретной политической деятельности, лишь отдаленно к такому идеалу приближающейся. На этой философской основе Петр Бернгардович обосновывает свою теорию либерализма. Она вполне оформлена уже в его статье «В чем же истинный национализм?», опубликованной в 1901 году в журнале «Вопросы философии и психологии» [17].

Здесь Петр Бернгардович утверждает, что «всякое стремление связать принципиально и навсегда какое-либо определенное содержание с формой “национального духа” является «грубым посягательством» на «право и обязанность человека как такового бес-

конечно совершенствовать культуру» [17, с. 20]. Он пишет, что «общество и общественное образование» являются «внушительными реальностями, в мире причин и следствий имеющими огромную власть над всякой эмпирической личностью». Личность не признается Струве единственной реальностью в общественном процессе. Она определяет собой этот процесс только как должное, как сверхцель. Тем не менее «самоопределяющаяся личность есть абсолютная моральная основа всякого общественного строения» [17, с. 22].

Струве подчеркивает, что нет и не может быть «абсолютных материальных начал национального бытия» [17, с. 30]. «Грех славянофильства, – пишет он, – состоял в том, что оно мнило себя нашедшим “народные начала”, узревшим «национальный дух». Никакое отдельное воззрение на это притязать не может и не должно» [17, с. 30]. Петр Бернгардович объявляет «единственным видом <...> истинного национализма, подлинного уважения и самоуважения национального духа» «либерализм в его чистой форме», то есть «признание неотъемлемых прав личности, которые стоят выше посягательств какого-либо коллективного, сверхиндивидуального начала» [17, с. 30]. Таким образом, целью национального развития становится личность, а культивирование личностного начала дает саму возможность для такого развития. На эту сторону мировоззрения П.Б. Струве обращает особое внимание современная исследовательница И.С. Пучкова в своей диссертации, посвященной ему [14, с. 15–16].

В ходе своей мировоззренческой и творческой эволюции П.Б. Струве приходит к позициям, которые стали обозначаться в литературе как либеральный консерватизм. Именно государство должно, с его точки зрения, быть главным гарантом прав личности. Конституционное государство, считал Петр Бернгардович, будет национальным, то есть создаст условия свободного творчества русской нации. Соответственно, любая революция не может быть направлена против самой сути государства, иначе ни о каком подлинном высвобождении сил нации не будет и речи. После октябрьского манифеста 1905 года, даровавшего подданным Российской империи основные конституционные права, П.Б. Струве посчитал задачи революции выполненными.

По мнению Петра Бернгардовича, способность государства обеспечить свободное развитие своих граждан определяется его экономической и военной мощью, а также активной внешней политикой. Поэтому, считал Струве, те, кто стремятся к политической и гражданской свободе, должны всячески способствовать росту экономического, военного и внешнеполитического могущества российского государства. В ноябре 1905 года появляется его статья «Скорее за дело!» [26]. В ней он пишет: «Напряжем все свои силы для того, чтобы поскорее выйти из-под власти стихий. Из народной стихии должна скорее родиться нация, сознательная и самоопределяющаяся, нация как совокупность свободных и соглашающихся между собой граждан. Создать нацию и пронести чрез тяжелый кризис русскую культуру не умеренною и ослабленною, а умноженною и укрепленною, – вот что должно быть теперь лозунгом всех русских граждан» [26, с. 14].

Понятие «культура» имеет здесь своеобразное содержание. Оно не сводится к интеллектуальному и художественному наследию человечества или материальной культуре как проявлению экономики. Искусство, литература, высокий уровень жизни – всё это для Струве продукты «культуры». Сама же культура – это способность общества ставить перед собой ценностные ориентиры, духовно формулировать для себя «должное» и направлять к нему «сущее». «Революция, – пишет П.Б. Струве, – не может стать противокультурной, не рискуя подорвать самое себя. Вот почему мы во имя революции должны протестовать и активно бороться против методов революционаризма, подрывающих революцию» [26, с. 14].

На страницах журнала «Полярная звезда» П.Б. Струве и С.Л. Франк поместили в конце 1905 года «Очерки философии культуры» [27]. Культуру они определяют как «совокупность абсолютных ценностей, созданных и создаваемых человечеством и составляю-

щих его духовно-общественное бытие» [27, с. 132]. Носителем и творцом этих ценностей выступает человеческая личность. Идеалы постепенно «откладываются» в исторической жизни человечества, «должное» находит свое воплощение в «сущем»: «В сознании человечества живет ряд великих идеалов – истина, добро, красота, святость, – подвигающих его на творчество научное, художественное, моральное и религиозное. Плоды этого творчества, все духовные приобретения, сменяющиеся работы поколений, образуют живую атмосферу сознательного бытия, постепенное воплощение абсолютного идеала в собирательной жизни человечества» [27, с. 132–133].

С точки зрения авторов, единство «трансцендентного с эмпирическим», «воплощение абсолютных ценностей духа в земной жизни» является раскрытием богочеловечества [27, с. 135]. Они отмечают, что европейская жизнь характеризуется «увлечением технической, внешней стороной культуры» и «отвлекает внимание от тех абсолютных, самодовлеющих идеалов, воплощение которых образует истинную культуру» [27, с. 134]. Авторы считают, что земная жизнь уже освящена через деятельность творцов такой культуры [27, с. 133].

В 1908 году П.Б. Струве опубликовал статьи «Великая Россия» [16] и «Отрывки о государстве и нации» [23], которые произвели в кругах либеральной и радикальной общественности эффект разорвавшейся бомбы. В них Струве говорит о государстве как «существовании мистическом», которое «сверхразумно и внеразумно» [23, с. 202]. Мистичность государства, по его мнению, «обнаруживается в том, что индивид... приносит себя в жертву могуществу этого отвлеченного государства» [23, с. 203]. Она заключается в «полнейшей реальности сверхразумного» [23, с. 203]. Соотношение между силой отдельных личностей и мощью государства имеет, по мнению автора, религиозную природу [23, с. 204]. По мысли Петра Бернгардовича, могущество государства определяется его внешней силой, а его мистичность проявляется как «власть государства над людьми», обнаруживающаяся в «подчинении далекой, чуждой, отвлеченной для огромного большинства идея внешней государственной мощи» [23, с. 204].

«Всякое признание государства как такового, как мистического объединения, – пишет П.Б. Струве, – иррационально» [23, с. 204]. Мистичность власти проявляется в первую очередь на войне, когда люди вполне иррационально отдают за него жизнь [23, с. 204]. Государство держит в подчинении своих граждан до тех пор, пока остается «орудием внешней мощи», как только оно перестает им быть, «власть начинает колебаться и затем падает» [23, с. 204–205]. Империализм, утверждает Петр Бернгардович, «есть... постижение того, что государство желает быть и – поскольку государство ценно для личности – должно быть могущественно» [23, с. 205].

«В основе нации, – пишет он, – всегда лежит культурная общность в прошлом, настоящем и будущем, общая культурная работа, общие культурные чаяния... Нация есть, прежде всего, культурная индивидуальность, а государство является важным деятелем в образовании нации, поскольку оно есть культурная сила» [23, с. 206–207]. При этом «своей высшей мистичности государственное начало достигает именно тогда, когда сплетается и срастается с национальным» [23, с. 206–207]. «К государству и национальности, – продолжает Петр Бернгардович, – прикрепляется неискоренимая религиозная потребность человека. В религии человек выходит из сферы ограниченного, личного существования и приобщается к более широкому сверхиндивидуальному бытию» [23, с. 208]. «Личность, – настаивает он, – не есть складочное место. Личность как религиозная идея означает воплощение ценного содержания». [23, с. 208]

В «Великой России» Петр Бернгардович определил очень конкретную сферу приложения сил для русской государственной мощи – «бассейн Черного моря, то есть все европейские и азиатские страны, выходящие к Черному морю» [16, с. 186]. Здесь же он

заявил, что действия революционеров в 1905–1907 годах, приведшие к разрушению экономики, «были внушены духом, враждебным государству как таковому, потому что они подрывали не правительство, а ради подрыва правительства разрушали хозяйственную основу государства и, тем самым, государственную мощь» [16, с. 186].

Струве говорит, что его тезис о внешней мощи как мериле правильности внутренней политики «правительства и партий» «может показаться до крайности парадоксальным» «для обычного русского интеллигентского слуха» [16, с. 184]. Это его предположение было весьма мягким. В реальности либеральная общественность объявила П.Б. Струве самую настоящую войну.

Петр Бернгардович был членом центрального комитета конституционно-демократической партии [15, с. 17–18]. Вплоть до публикации «Великой России», где Струве ясно заявил о необходимости русского внешнего могущества, кадеты видели в нем старого товарища по борьбе с самодержавием, и поэтому воздерживались от открытой критики его идей. Теперь всё переменялось. Ведь П.Б. Струве выступил против главной психологической основы любого российского революционаризма – отрицания какого-либо права России на внешнюю мощь и геополитические интересы, а также против борьбы радикальной общественности внутри страны с самими основами государственности. В кадетской печати разворачивается компания против Струве. В ее рамках главная газета конституционно-демократической партии «Речь» публикует статьи Д.С. Мережковского.

Думается, что Дмитрий Сергеевич Мережковский (1865–1941), писатель, поэт, драматург, литературный критик, публицист, один из организаторов Санкт-Петербургских религиозно-философских собраний и главный теоретик так называемого «нового религиозного сознания», в наиболее яркой форме выразил революционные апокалипсические чаяния части российской радикальной интеллигенции. Он считал, что культура должна быть религиозной, а саму эту религиозность понимал как силу, ломающую старый мир и с помощью некоей космической революции переворачивающую всё мироздание. В центре его мировоззрения было стремление к созданию социально единой «религиозной общественности» [2, с. 721].

С точки зрения деятелей «нового религиозного сознания», необходимо достижение гармонии «двух бездн», «двух правд» (божественной и мирской). Это возможно, как верили они, через троичность заветов, где первый завет (Ветхий) – такая ступень соединения земного и небесного, в которой Бог открывается в объективности внешнего мира как Сущий, как Творец Вседержитель; на второй ступени (Новый Завет) Бог открывается миру в плоти, в объективности бытия, в космосе, в духе и субъективности сознания, как Логос Божий. Третий завет, по мысли Мережковского, станет окончательным синтезом объекта и субъекта, плоти и духа [2, с. 721].

Традиционное христианство, с этой точки зрения, не преодолело противоположности Бога и мира, в результате произошло поглощение плоти духом. Д.С. Мережковский считал, что якобы имевшее место игнорирование историческим христианством мирской общественности и ее интересов (культуры, чувственности, сексуальной жизни, творчества) отдало эту область во власть дьявола [2, с. 721].

Современная исследовательница И.В. Воронцова так обобщает конечные упования Мережковского и его последователей: должна наступить «апокалипсическая эпоха Святого Духа, где дуализм “двух бездн” (духа и плоти, неба и земли, Христа и Антихриста) будет преодолен...». По мнению Мережковского, человеческая плоть освятилась благодаря воплощению Бога, вследствие чего плоть и ее психофизические проявления должны быть признаны «святыми» [2, с. 721]. В результате от «мрачного христианства» мир должен прийти к «радостному мироощущению, где сняты проблемы греха, вины и покаяния, а также вечного наказания для нераскаявшихся грешников и дьявола» [2, с. 721].

В своей статье в «Православной энциклопедии» И.В. Воронцова пишет: «Концепт “святости плоти” Мережковского неявным образом отвергает грехопадение, умаляет значение крестной Жертвы Спасителя, искажает традиционное понимание искупления», а также подменяет собой традиционный христианский «путь духовного восхождения через веру и духовный подвиг» [2, с. 721].

В ходе революции 1905 года Д.С. Мережковский посчитал, что Православная Церковь осталась на стороне самодержавия. Он заявлял: «Церковь только до тех пор жива и действительна, пока борется с государством, утверждая свою особую, внегосударственную и вненациональную, всечеловеческую правду... Если же, отрекшись от этой правды... церковь с государством окончательно примиряется... то в самом христианстве происходит второе предательство, второе распятие, второе погребение Христа, тогда сама церковь становится тем камнем, которым завален гроб Христов, охраняемый римской стражей – «государственной мощью» [13, с. 100]. Вот тут-то, по мнению Дмитрия Сергеевича, на место Церкви и должна прийти «иная сила, как будто только человеческая, а на самом деле, богочеловеческая, как будто антихристианская, а на самом деле, подлинно, хотя и бессознательно, Христова – освободительная общественность» [13, с. 100]. Мережковский выдвинул лозунг создания новой церкви, теократии, основанной, как считает И.В. Воронцова, на анархистских началах [2, с. 722].

Впрочем, Дмитрий Сергеевич писал, что не является «анархистом в политическом смысле», однако, с его точки зрения, это и не обязательно, «чтобы признавать государство лишь временным и относительным средством, а не вечною и абсолютною целью... чтобы не делать государственного идеала идолом, не проповедовать религию государственности» [10, с. 63]. «Мистический анархизм», говорит он, есть «пошлая, грубая, но верная карикатура, если не на вчерашнее, то на завтрашнее лицо русской интеллигенции. Это – маленький нарыв, в котором действует прививка большой заразы» [10, с. 60–61].

С его точки зрения, «новое религиозное сознание» должно быть включено в социальную революцию. Соответственно, революционную интеллигенцию Д.С. Мережковский считал наиболее активной частью общества и потенциально религиозной в ее борьбе за социальную справедливость [2, с. 722]. Он пишет: «Доныне для русской интеллигенции революция была религией, от этого недалеко до того, чтобы религия сделалась революцией. В настоящее время вся русская интеллигенция проходит как бы из дверей в двери анфиладу трех комнат – декантенство, мистицизм, религию» [10, с. 59].

«Революционной парадигме» Д.С. Мережковского посвятил свою диссертацию тамбовский исследователь М.Г. Малашонок [8]. Он считает, что революция выступает лишь «в роли общей идеи всего творчества Мережковского... Она играет роль метафорического императива (Апокалипсиса), придающего динамику историческому и культурному процессам... фактическое достижение этой высшей цели не только невозможно в рамках исторического времени, но и необязательно» [8, с. 134]. Однако столкновение Струве и Мережковского, политически обусловленное выходом в свет сначала «Великой России», а затем и сборника «Вехи», показывает: Дмитрий Сергеевич видел возможность преобразования мира именно в ходе конкретной, российской социальной революции, захватывающей, правда, потом неведомым путем весь космос.

Итак, после выхода статьи «Великая Россия» в кадетской печати развернулась кампания резкой критики «национализма» и «великодержавности» Струве. Начало этой кампании положила статья Д.С. Мережковского «Красная шапочка», помещенная в газете «Речь» в феврале 1908 года [11]. В этом номере был помещен и ответ П.Б. Струве [22], который вскоре вызвал еще одну статью Мережковского [10], на которую опять же последовал ответ Петра Бернгардовича [20].

В то время Дмитрий Сергеевич Мережковский находился в состоянии мировоззренческого кризиса. Все его надежды и чаяния были связаны с русской революцией, с пере-

растанием ее во всемирную и космическую. Поражение революции вызвало в нем разочарование. Наиболее ярко это его состояние отразилось в более поздней статье «Головка виснет» [9], где Мережковский высказывает предположение, что реакция есть естественное состояние русского бытия: «У других народов реакция – движение назад; а у нас – вперед, подобное течению реки, стремящейся к водопаду, к еще невидимой, но уже притягивающей, засасывающей пропасти... Кажется иногда, что эта первичная реакция есть *prima material*, перводанное вещество России, что сердце наших сердец, мозг наших костей – это разлагающий радий, что Россия значит реакция, реакция значит Россия» [9, с. 61].

Преращение революции означает для Мережковского разрыв нити, связующей людей с высшим началом, гигантскую космическую катастрофу, торжество «Грядущего Хама», «царства мира сего» и того, кто этим миром владеет – «Космического Зверя»: «Сотечественники, страшно! – хочется закричать, как умирающий Гоголь. – Всё глухо, могила повсюду. Боже! Пусто и страшно становится в Твоем мире. Хочется закричать, но голоса нет...» [9, с. 70].

Дмитрий Сергеевич пишет: «И вспомнилось мне, как один мой давний приятель, глубокий мистик, хотя и синодальный чиновник, говорил о «жертвенном отношении к власти»: – Чтобы не тронул медведь, надо лечь на землю и притвориться мертвым, не дышать и не двигаться; медведь обнюхает и отойдет. Так и с властью: надо покориться ей, смириться до смерти, до того, чтобы почувствовать себя мертвым... Тогда власть перестанет быть страшною, обезоружится, и мы увидим сквозь лик Звериный лик Христов» [9, с. 68]. Вот это-то искушение смирением перед властью, государством, бытием как таковым, а значит, с точки зрения Дмитрия Сергеевича – перед Зверем, и есть главная духовная проблема Мережковского рассматриваемого нами периода. С этим искушением он ведет смертельную борьбу. Его спор со Струве – одна из главных составляющих такой борьбы.

По сути, эта полемика, начавшись с обсуждения вопроса о государстве, национальности и месте интеллигенции в русском обществе, переросла в религиозно-философский спор, в столкновение принципиально различных миропониманий. Мережковский так выразил исходную точку полемики: «Мы думаем разное – это важно, но еще важнее то, что мы разного хотим. Струве не хочет революции, по крайней мере, той, которая освобождение России ставит условием ее величия, а не наоборот, величие России – условием ее освобождения» [10, с. 57–58].

Дмитрий Сергеевич не может принять слова Струве о том, что революция закончилась 17 октября [10, с. 59]. Цель революции для него не сводится к утверждению права. Революция для Мережковского означает физическое преображение мира. В ходе ее, как камень от Гроба Господня, откатываются с пути возрождения и воскресения человечества и рассыпаются в прах государство, национальность и историческая церковь.

В статье «Христианство и государство», помещенной в журнале «Образование» [13], Д.С. Мережковский, отвечал на аргументы князя Е.Н. Трубецкого, вступившего в спор на стороне П.Б. Струве. Дмитрий Сергеевич писал: «Всякая революция, достойная этого имени, утверждает – пусть на одно мгновение, на одной высшей точке своего подъема, но все-таки неизменно и неотразимо утверждает внациональный и внегосударственный, вселенский, всечеловеческий идеал свободы, равенства и братства, который ни в каком государстве осуществиться не может, то есть в последнем счете утверждает Царство Божие на земле, как на небе» [13, с. 100].

По мнению Мережковского, только в революции, через становящееся богочеловечество, границы которого превосходят все государства и нации, раскрывается подлинный лик Христов. Противопоставлять революции государственность, утверждение государственной дисциплины, значит противопоставлять Христу Антихриста. Ведь, согласно представлениям Дмитрия Сергеевича, государство – инструмент Зверя.

Для Мережковского слова П.Б. Струве о «революции во имя государства» звучат по меньшей мере дико. Дмитрий Сергеевич рассуждает следующим образом: «Русская государственность погрязла в реакции», как же может она, эта реакция быть революционной? [10, с. 53] Государство и силы, ведущие борьбу во имя его, не могут быть революционны, не могут утверждать Христову правду, они служат Зверю и ведут яростную борьбу с силами света [10, с. 63]. «Превратить реакцию в революцию сверху, – пишет Мережковский, – такое же чудо, как превратить камни в хлебы, змею в рыбу. Революция без революции, пожар без огня, потоп без воды. В настоящее время советовать русскому государству: будь революционным – все равно, что советовать утопающему вытащить себя за волосы» [10, с. 53].

Государство, по Мережковскому, служит инструментом Зверя потому, что в нем торжествует «зверский закон» – сильный побеждает слабого, причем проявляется это особенно ярко во внешней политике, где хищники пожирают своих соседей, обессилевших в борьбе за существование [11, с. 50]. Но в том-то все и дело, считает Дмитрий Сергеевич, что «человек – не зверь. Человек никогда не может не быть, но никогда не хочет быть зверем; не быть зверем и значит быть человеком». Патриотизм же Петра Струве он объявляет «стремлением к новому, сознательному, оправданному культурному зверству» [11, с. 50–51]. Государство, по его мнению, является необходимым атрибутом жизни человечества, но жизни, подчиненной непросветленному бытию, погруженной в самый дикий позитивизм. Подобная жизнь уже заканчивается, так как началась русская революция – предвестница и начало революции всемирной и космической, предтеча победы над позитивизмом Хама.

«Закон зверского бытия, – пишет Дмитрий Сергеевич, – продолжает господствовать и в бытии человеческом, но ведь уже не так безгранично, как некогда, уже царству его приходит конец, – и в этом вся наша человеческая надежда, всё наше человеческое достоинство... Мы еще рабы зверского бытия, особенно здесь, в политике, но мы уже бунтующие рабы и лишь постольку мы люди, поскольку бунтуем; а едва прекратим бунт, покоримся окончательно, потеряем облик человеческий и примем облик звериный» [11, с. 51].

Таким образом, бунтарь и человек являются у Мережковского синонимами. Степень человечности определяется, по его мнению, способностью человека вырваться из-под власти земного бытия, возмутиться против него. Бунт этот, по Д.С. Мережковскому, должен совершаться не только против государства, но также и против всякого патриотизма, всяких национальных устремлений. Ведь они теснейшим образом связаны с государством и являются той средой, в которой это государство существует. Мережковский считает, что «именно теперь в России, более чем где-либо, торжествует пошлость, которую Владимир Соловьев назвал «зоологическим патриотизмом» [11, с. 52].

Для Дмитрия Сергеевича патриотизм – «рабское чувство», которое подчиняет человека антихристианскому, реакционному государству, растворяет его в национальном бытии и в конечном счете подменяет в нем все человеческое зверским. Поэтому Мережковский восклицает: «Я люблю свободу больше, чем родину: ведь у рабов нет родины; и если быть русским значит быть рабом, то я не хочу быть русским» [11, с. 54]. Таково, по мнению Мережковского, убеждение всей русской интеллигенции, «града настоящего не имеющей, Града грядущего взыскующей» [11, с. 54–55].

Если бы, продолжает Мережковский, Россия набросилась на какое-нибудь соседнее государство, «захватила Константинополь, что ли, как мечтали славянофилы», «какая же нам, <...> русским радикалам, от этого радость? Ведь мертвая петля, которая сейчас душит нас, не только не развяжется в Константинополе, но еще туже затянется» [11, с. 55]. А вдруг Россия, лишённая государственной мощи, «неминуемо делается добычей государств, которые обладают этой мощью»? – спрашивает Дмитрий Сергеевич и отвечает: «Ну, что же, от судьбы не уйдешь» [11, с. 55].

Мережковский категорически отвергает обвинения, выдвигаемые П.Б. Струве в его адрес. Дмитрий Сергеевич, как уже отмечалось выше, считал, что радикальная интеллигенция является лидером и главным двигателем революции, ее отказ от такой роли чреват ни много ни мало мировой катастрофой. Интеллигенция, по его мнению, не может подчинить себя государству и идее патриотизма, так как это означало бы ее духовную смерть. Впрочем, Мережковский считает, что она никогда на это и не пойдет. Он пишет: «Некогда определял Достоевский главное свойство русской интеллигенции как всечеловечность. В чем другом, а в грехе национальной исключительности она неповинна» [11, с. 55]. По мнению Мережковского, для русской интеллигенции характерно прежде всего «инстинктивное отвращение к национализму», «пронизанность ее сознания духом, враждебным государству» [11, с. 55]. В качестве примера, показывающего органичность для русской интеллигенции неприятия государства, он приводит мировоззрение М.Ю. Лермонтова, А.И. Герцена и Л.Н. Толстого [11, с. 56]. Мережковский считает, что «для этих величайших русских людей любовь к родине не связана с тем, что Струве называет государственную «сборную личность» [11, с. 56].

«Я нарочно взял три столь крайние и противоположные точки – Лермонтов, Герцен, Толстой, – пишет Дмитрий Сергеевич, – для того, чтобы показать всю площадь противогосударственной заразы, с которой борется Струве. Эта площадь так велика, что истребить заразу, значит истребить едва ли не всю русскую интеллигенцию. Во всяком случае, чтобы сделать с нею то, что хочет Струве, нужно вывернуть ее наизнанку, да и Бог весть, поможет ли – горбатого разве могила исправит» [11, с. 56].

Мережковский связывал свои надежды с русской интеллигенцией в силу ее, как он считал, религиозного характера. «Религиозность» интеллигенции, ее устремленность к «Граду грядущему», ее неотмирность и, тем самым, согласно его логике, революционность, является одним из важнейших положений всей общественно-религиозной системы Дмитрия Сергеевича. Причем «религиозность» эта понималась им весьма своеобразно. Мережковский считал, что интеллигенция религиозна прежде всего бессознательно, в своем отрицании позитивизма, неприятию мещанской реальности. Однако эта потенциальная религиозность может стать религиозностью в полном смысле слова. Обретение интеллигенцией всей глубины религиозного духа связывается Д.С. Мережковским с трансформацией ее мировоззрения, начавшегося, как он полагал, после поражения первой русской революции.

Дмитрий Сергеевич писал: «В сознании русской революционной общественности происходит исполинский сдвиг, клеточное перерождение всей умственной ткани. Старая интеллигентская идеология рухнула. Религиозных идей у интеллигенции еще нет, но ведь и прежних, позитивных, тоже нет. Ничего нет. Пустота. А в пустоте – хаос... который нет-нет да и вспыхнет религиозным отблеском, как далекая грозная туча зарницею» [10, с. 59]. Эти религиозные проблески в сознании русской интеллигенции служат, по мнению Мережковского, предвестником и залогом новой русской революции.

Мережковский был уверен, что не только русская интеллигенция, но и русский народ не поддастся «государственному соблазну». Ему, с точки зрения Дмитрия Сергеевича, не свойствен «государственный дух, гений государственного строительства» [10, с. 62]. Русский народ, пишет Мережковский, «создал огромную империю или, вернее, она создавалась на нем. Но ведь эта империя не крепкое правовое государство, она похожа скорее на полупрозрачное тело химеры, в котором явь смешана с бредом, петербургский гранит с петербургским туманом. В химерической государственности народ любит собственно одну только ослепительную точку – самодержавие. Но любит ли он и самую государственность? Слишком долго вбивали в него эту идею татарскою плеткою, немецкими шпицрутенами. Вот почему для него “государственность” значит “казенщина”, а “казенщина” значит мерт-

вая вода, которая на что ни брызнет, все омертвит. Спасая живую душу свою от мертвой воды, народ бежал в леса, в скиты, зарывался в землю, сжигался на кострах» [10, с. 62]. С точки зрения Мережковского, сопротивляясь государству, народ породил религиозно-освободительное раскольническое и сектантское движение, в котором он видел одну из будущих сил сначала русской, а затем и всемирной религиозной революции [10, с. 62].

Но если народ и интеллигенция, по Мережковскому, не принимают государственности, если она противна их духовной природе, то о какой же «Великой России» можно говорить? Такая Россия, по его мнению, может быть только царством Зверя, насилием над всем тем, что только есть светлого и духовного в русском народе и русской интеллигенции. Поэтому писатель, вспоминая Навуходоносора и отроков в печи Вавилонской, восклицает: «...будем гореть в печи огненной, но Великой России в образе зверином не поклонимся» [10, с. 65]. Он считает, что Струве создает новую «религию государственности», «религию Зверя». Мережковский призывает противопоставить этой религии «подлинную религиозную святыню народа» [10, с. 62].

Таким образом, если П.Б. Струве боится новой революции, видит в ней приближающийся хаос и крах всей русской государственности, а значит и русской культуры, то Мережковский надеется на революцию, ждет этого конца «старого мира», считает ее началом нового, невиданного ранее мира «религиозной общественности», торжества «Церкви Святого Духа», «Церкви Богочеловечества». Для Петра Бернгардовича Струве такой апокалипсический подход к проблемам государства и культуры был неприемлем. Он справедливо считал все рассуждения Мережковского отвлеченными и абстрактными. Струве писал, отвечая этому революционному апокалиптику в статье «Кто из нас максималист?»: «Мережковский, при всем своем замечательном историческом образовании, при всей своей художественной интуиции отдельных исторических эпох, как настоящий религиозно-общественный максималист, верующий в апокалипсис, неспособен ощущать историю и мыслить исторически. Он верит в изменения катастрофами, скачками, разрывами» [20, с. 76].

В свою очередь Петр Бернгардович не верил в близкий апокалипсис. Он считал, что «история требует для разрешения и завершения своих процессов мучительно-долгих сроков», был убежден, что «ни конца мира вообще, ни конца мира буржуазного еще не видится» [20, с. 76]. Поэтому и действовать, по его мнению, необходимо в рамках истории, не делая ставку на некие сверхисторические коллапсы. А в этих рамках «государство есть великая культурная сила, в борьбе за которую, средствами которой нация упорным, дисциплинированным трудом поднимается с одной ступени исторического бытия на другую» [20, с. 80]. «Государственность есть идея дисциплины, а без дисциплины невозможна культура», – пишет П.Б. Струве [20, с. 79].

Он считал, что враждебность радикальной общественности к государству является тормозом развития культуры. Струве признает, что «противогосударственный дух, разлитый в русском обществе», представляет «величайшую опасность», что дух этот характерен не только для образованных слоев, но и для народных масс [20, с. 80]. Однако, пишет он, «отсюда для меня вытекает лишь еще большая обязанность проповедовать идею «Великой России» и работать над ее созиданием» [20, с. 80]. П.Б. Струве был убежден, что предотвратить национальную катастрофу можно только воспитанием в интеллигенции и народе государственного духа, формирования в них уважения к праву и культуре.

Спор П.Б. Струве и Д.С. Мережковского не сводился только к противопоставлению исторического и апокалипсического, конкретного и отвлеченного взглядов на государство, нацию и культуру. Это было столкновение, по сути, разных религиозных вероисповеданий. На это непосредственно указывал сам Петр Бернгардович: «Мы разную носим в себе религию. Мы разное понимаем религию и ощущаем Бога. Апокалипсическая религия основана

на вере в сверхъестественную материализацию Царства Божьего» [20, с. 78]. Религию такого рода Струве называет «христианским богоматериализмом» [20, с. 78]. Под этим термином он понимает веру во внеличностное, внешнее преобразование мира под действием небожественных сил.

П.Б. Струве считал, что нет принципиальной разницы между верой социал-демократов в преобразование мира путем пролетарской революции и верой Мережковского в апокалипсическое изменение действительности путем революции религиозной. С его точки зрения, общим для этих вер является «материалистический» подход к реальности, когда изменения внешнего мира не ставятся в зависимость от внутреннего состояния человеческой личности. Этому «богоматериализму» П.Б. Струве противопоставляет «внутреннее понимание религии». Такую «внутреннюю» религию, тесным образом связанную с его первоначальным индивидуализмом, он считает «единственно подлинным мистицизмом» [20, с. 78]. «Мистицизм, – пишет Петр Бернгардович, состоит в прикосновении к тайне, а не в раскрытии ее, не в материальном и всецелом овладении ею... Мир объят тайной, но ее никто не может преподнести мне ни на каком апокалипсическом блюде» [20, с. 78].

Вспоминая реплику Д.С. Мережковского о Навуходоносоре, П.Б. Струве пророчески пишет: «В случае эмпирического осуществления апокалипсической программы Мережковского дело не обойдется без “огненной печи”. Недаром белое каление в мистике дает красное каление в политике. А последнее неизбежно даст белое каление уже снова и в политике. И со сковороды таким порядком мы попадем в целое пекло или даже в последовательные пекла разных степеней каления» [20, с. 79]. Дмитрию Сергеевичу еще предстояло убедиться в правоте слов своего оппонента. После октябрьского переворота Д.С. Мережковский будет провозглашать «Царством Зверя» уже власть большевистской революции.

Струве следующим образом выражает саму суть своей дискуссии с Мережковским: «Философский итог нашего спора можно формулировать так: апокалипсис против истории, богоматериализм против мистицизма. Два различных понимания исторического процесса и религии стоят одно против другого. Между ними не может быть никакого идейного примирения» [20, с. 78–79]. В статье «Интеллигенция и революция» [19], опубликованной в «Вехах» в 1909 году, но написанной на два года раньше, именно в период полемики с Мережковским, Струве отмечал: «После христианства, которое учит не только подчинению, но и любви к Богу, основным неотъемлемым элементом всякой религии должна быть, не может не быть вера в спасительную силу и решающее значение личного творчества или, вернее, личного подвига, осуществляемого в согласии с волей Божией... Не может быть религии без идеи Бога и не может быть ее без идеи личного подвига» [19, с. 581].

С точки зрения П.Б. Струве, только личность в своей интимной духовной жизни, в своем личном творчестве может прикоснуться к Богу. Религиозность в этом смысле как идея «личного подвига», личной ответственности и личной дисциплины не может быть привита, по мнению Струве, русской интеллигенции без коренного преобразования ее мировоззрения. Но такое преобразование приведет к тому, что интеллигенция перестанет быть «интеллигенцией». Ведь, по Струве, сутью последней является неприятие личного творчества, склонность устанавливать зависимость добра и зла в человеке от внешних условий, а значит – неприятие идеи дисциплины и личной ответственности, отвержение идеи государственности как воплощения культуры. И в статье «Кто из нас максималист?», и в своей веховской статье П.Б. Струве называет такое интеллигентское мировоззрение «безрелигиозным отщепенством от государства» [19, с. 581]. Оно, в свою очередь, становится отречением от Родины.

Смысл спора с «религиозным материализмом» Д.С. Мережковского Струве еще раз раскрыл в статье «Интеллигенция и народное хозяйство», опубликованной в декабре 1908

года в его журнале «Русская Мысль» [18]. «Сравнительно с до-октябрьским прошлым, – пишет он здесь, имея в виду период до манифеста 17 октября 1905 года, – Россия сделала огромный принципиальный шаг вперед в политическом отношении. Но, сделав этот шаг, она очутилась перед культурными проблемами, которые, казалось, были оттеснены на задний план политическим вопросом. Если прежде можно было сказать и, по крайней мере, психологически, это было верно, что никакой культурный прогресс невозможен без решительного принципиального разрыва с прошлым, то теперь так же решительно можно утверждать, что никакой политический шаг вперед невозможен вне культурного прогресса. Без такого прогресса всякое политическое завоевание будет призраком, будет висеть в воздухе» [18, с. 80]. По мнению П.Б. Струве, «общество должно задуматься над самим собой. Мы переживаем идейный кризис, и его надо осмыслить во всем его национальном значении» [18, с. 81].

В этой статье Петр Бернгардович утверждает, что в русской революции потерпело крах старое интеллигентское мировоззрение, основанное на идее личной безответственности [18, с. 81]. В противовес этой безответственности Петр Бернгардович формулирует идею личной годности. Отталкиваясь от экономических законов, он пишет: «Большая производительность всегда опирается на более высокую личную годность. А личная годность есть совокупность определенных духовных свойств: выдержки, самообладания, добросовестности, расчетливости. Прогрессирующее общество может быть построено только на идее личной годности, как основе и мериле всех общественных отношений» [18, с. 81].

Струве подчеркивает, что в русской революции «идея личной годности была совершенно погашена. Она была утоплена в идее равенства безответственных личностей. Идея личной безответственности есть прямая противоположность идее личной годности» [18, с. 81–82]. Безответственность он определяет следующим образом: «Я требую того-то и того-то, совершенно независимо от того, могу ли я оправдать это требование своим личным поведением, во имя равенства всех людей» [Там же]. Соответственно идея личной годности для него звучит так: «Я требую того-то и того-то и берусь оправдать это требование своим личным поведением» [Там же]. П.Б. Струве добавляет: «Эти противоположения могут показаться отвлеченными, но мы с болью в сердце наблюдали и наблюдаем их значение в русской действительности» [Там же]. Петр Бернгардович утверждает, что новое отношение к государственному строительству и к лежащей в основе мощи всякого государства экономике должно быть основано на идее личного подвига и личной ответственности. Именно такое отношение, с его точки зрения, могло предотвратить надвигающуюся на страну катастрофу и создать подлинно Великую Россию. К сожалению, до революции 1917 года такое новое отношение к государству и культуре так и не было сформировано.

Полемика 1907–1908 годов между Мережковским и Струве была началом идейного разрыва между ними. Этот разрыв еще более усугубился после выхода в свет известного сборника «Вехи». Все основные веховские идеи уже высказывались до этого авторами сборника на страницах периодической печати, в том числе и в статьях П.Б. Струве в издаваемом им журнале «Русская мысль». Петр Бернгардович признавался позднее, что «Вехи» даже никем не редактировались и «некоторые их участники со статьями других авторов познакомились только после выхода в свет книжки». Как уже отмечалось выше, статья Струве «Интеллигенция и революция», напечатанная в сборнике, была написана за два года до его публикации [21, с. 133]. И всё же выход «Вех» стал подлинным рубежом, отделившим мировоззрение эпохи первой русской революции от постреволюционного. Идеи, разбросанные ранее по страницам периодической печати, впервые были сконцентрированы в одной небольшой книге. Естественно, что сборник сразу же подвергся резким нападкам со стороны леворадикальных кругов.

Начал кампанию травли сборника, как и в случае со статьей «Великая Россия», снова Дмитрий Сергеевич Мережковский. Он категорически не мог согласиться с высказанной в «Вехах» критикой нигилизма, антигуманизма, беспочвенности и безгосударственности русской радикальной интеллигенции. В статье «Головка виснет» [9] Мережковский так описывал свои впечатления от разговора со Струве о будущем сборнике: «– Вот когда отхлестаем мы по щекам эту подлую русскую революцию, эту подлую русскую интеллигенцию! – воскликнул бывший марксист, теперешний “национал-либерал”, заговорив со мною о книге, в которой русскую интеллигенцию русские интеллигенты собираются подвергнуть Страшному Суду. Я хотел напомнить ему, что какова ни есть русская интеллигенция, она всё же единственная, другой у нас нет и неоткуда взять, да так и не решился. Он захлебывался от ярости, казалось, что этот благовоспитанный человек вот-вот разразится непристойной бранью» [9, с. 65].

Трудно представить, что это описание Мережковского соответствует действительности. Скорее всего, дело здесь совсем в другом. Интеллигенция являлась для Мережковского одним из столпов, на которых держалась его религия. Естественно, что критика интеллигентских догматов, неприятие их кем-то, воспринималось им как непристойность. Недаром далее он пишет: «Не звучит ли в современных поношениях русской интеллигенции – пусть виновной, но все же матери, русскими интеллигентами, пусть невинными, но все же детьми – неслыханная в веках и народах, “истинно-русская” матерная брань?» [9, с. 66].

Пожалуй, ответом на эти сентенции Д.С. Мережковского могут быть слова М.О. Гершензона из его предисловия к первому изданию «Вех»: «Не для того, чтобы с высоты познанной истины доктринерски судить русскую интеллигенцию, и не с высокомерным презрением к ее прошлому писаны статьи, из которых сложился настоящий сборник, а с болью за это прошлое и в жгучей тревоге за будущее родной страны» [3, с. 453].

В полной мере психологическое и творческое неприятие Д.С. Мережковским веховских идей проявилось в известном скандале, устроенном им на заседании Петербургского религиозно-философского общества 21 апреля 1909 года, и в тезисах его доклада там. Последние были опубликованы пять дней спустя в газете «Слово» под названием «Семь смиренных» [12]. В них, развивая мысли, многократно высказанные им ранее, Д.С. Мережковский обвиняет авторов сборника в отсутствии истинной религиозности, в служении силам зла, преклонении перед победившим Зверем.

М.О. Гершензон в предисловии к сборнику заявил, что его авторы «далеко расходятся между собою как в основных вопросах “веры”, так и в своих практических пожеланиях», но «их общей платформой является признание теоретического и практического первенства духовной жизни над внешними формами общежития, в том смысле, что внутренняя жизнь личности есть единственная творческая сила человеческого бытия, и что она, а не самодовлеющие начала политического порядка, является единственно-прочным базисом для всякого общественного строительства» [3, с. 453–454].

В ответ на это Д.С. Мережковский начинает доказывать, будто такая постановка проблемы свидетельствует об отсутствии глубинного христианского ядра у авторов «Вех». Он пишет: «Что значит «Внутренняя жизнь личности есть единственная творческая сила?». Это значит – нет христианства. Ибо христианство утверждает, что творческая сила личности не единственная, что религиозный идеал личности – соединение, соборность, общественность, церковь как тело Христово, как новое Богочеловеческое “Я”, в котором только и может совершаться полнота каждого отдельного человеческого “Я”. Вне церкви нет спасения, нет личного вне общественного... Если религиозная сила личности единственная, если нет религиозной силы общественной, то нет церкви, нет христианства, нет Христа» [12, с. 74]. Здесь Д.С. Мережковский в соответствии со своими идеями предшествующих лет подменяет реальную Церковь некоей выдуманной им религиозной общественностью, и, в конечном счете – революцией.

Из разницы подхода Д.С. Мережковского и П.Б. Струве к соотношению личности и общественности вырастает их различный подход к истории. Струве считал, что исторический прогресс творится только путем кропотливой, эволюционной деятельности личностей, их свободного творчества. Продукты такого творчества откладываются в обществе в виде культуры. Деятельность этих личностей осуществляется в рамках национальных и государственных общностей. Мережковский же был убежден, что история творится внешними по отношению к личности скачками, разрывами, катастрофами.

Д.С. Мережковский считал, что его понимание истории коренится в Откровении Иоанна Богослова, Апокалипсисе. Он пишет: «В Апокалипсисе дано это христианское предельное и прерывное, “катастрофическое”, революционное понимание всемирной истории». События, описанные в Откровении Иоанна Богослова, представляются ему «величайшей из революций, последней грозой», «бледными зарницами» которой являются все «бывшие доселе революции» [12, с. 76–77]. По мнению Дмитрия Сергеевича всякая революция апокалипсична, является разрывом с бытием этого мира, выходом за его пределы, приближением к последней грандиозной космической революции – Второму Пришествию Иисуса Христа. Особенно, как он полагал, это относится к русской революции. Те же, кто отвергает апокалипсический характер русской революции, по мнению Мережковского, стоят на точке зрения реакции [12, с. 77]. Отталкиваясь от этих своих утверждений, Мережковский абсолютно не давал себе труда вдуматься в аргументы оппонентов. Его неприятие их идей было абсолютным. Поэтому он критиковал не идеи противоположной стороны, а свое представление об этих идеях.

Следуя в русле своей концепции, Д.С. Мережковский провозгласил русскую революцию продолжением и развитием того «всемирного религиозного движения», которое, согласно его точке зрения, началось с самого возникновения христианства и с тех пор никогда не прекращалось, «лишь переходя от одного народа к другому». Это революционное движение он называл «вечным исканием Града Божьего, сознательно или бессознательно воплощенной эсхатологией». Как мы помним, Мережковский считал, что такое эсхатологическое состояние наиболее характерно для русского народа, усматривал в народной якобы беспочвенности исходную национальную черту. Развивая эту мысль, он создает в своем сознании собственную «Россию» – эсхатологическую, беспочвенную, неотмирную сектантско-революционную стихию. Следование ей Д.С. Мережковский объявляет истинной «народностью». Он пишет, что присущее, по его мнению, русской интеллигенции «бессознательное эсхатологическое самочувствие», делает ее «народною, во всяком случае, более народною, чем народники “Вех”» [12, с. 78]. Собственно, в своем докладе в Петербургском религиозно-философском обществе и в своей статье «Семь смиренных» Д.С. Мережковский не сказал чего-либо принципиально нового по сравнению с тем, что он говорил и писал раньше. Этот его догматизм был отмечен многими участниками заседания. Вот как описывал С. Любош, корреспондент газеты «Слово», реакцию Струве на нападки Мережковского в собрании Религиозно-философского общества: «Возражения Струве были совершенно свободны от той буффонации, которой блеснул Мережковский. Перед аудиторией выступил человек, в словах которого слышалась глубокая взволнованность, искренняя убежденность... Чувствовалось слишком ясно, что то, что для Мережковского является лишь поводом для диалектической буффонады, для Струве составляет предмет почти религиозного убеждения» [6].

Сходным образом оценивал поведение Мережковского и другой участник заседания, Василий Васильевич Розанов: «В душе человека большой образованности, большой начитанности, наконец, многих переживших собственных переживаний, всегда существует как бы склад идей, образов, точек зрения, сравнений, из которых в данную минуту он может выбрать любое, ему понадобившееся или в данный вечер или утро нравящееся

и, немного погрев на сальной свечке, показать его перед людьми, как пыл сердца, сегодняшний пыл... Читатели или слушающая публика всегда будут обмануты, не различая горячего от подогретого... Подобное зрелище, обманчивое и грустное, представлял Мережковский на последнем религиозно-философском собрании» [7].

Однако на этот раз участники собрания обмануты не были. Они увидели в выступлении Мережковского не истинно религиозный внутренний жар, а лишь повторение старых, ставших сухими и застывшими, догматических формул его эсхатологического революционаризма.

После скандала, учиненного Д.С. Мережковским на заседании Религиозно-философского общества и публикации его статьи «Семь смиренных» идейный разрыв между ним и П.Б. Струве стал очевиден для всех. Однако сотрудничество Д.С. Мережковского и его жены З.Н. Гиппиус с журналом «Русская мысль» продолжалось еще на протяжении нескольких лет. Причиной тому стал принципиальный идейный плюрализм, заложенный П.Б. Струве в платформу его журнала.

Окончательный разрыв Дмитрия Сергеевича с «Русской мыслью» произошел в мае 1914 года. Случилось это после очередного скандала, связанного с публикацией его писем к редактору «Нового времени» А.В. Суворину и последовавшего затем исключения Д.С. Мережковского из Петербургского религиозно-философского общества. Этот идейный разрыв был зафиксирован в статье Петра Бернгардовича «Религия и общественность» [25]. Она стала ответом на «Открытое письмо редактору “Русской мысли”», подписанное супругой Д.С. Мережковского Зинаидой Николаевной Гиппиус [4]. В своем письме Зинаида Николаевна отстаивала старый взгляд Д.С. Мережковского на «новую религиозную общественность» [4, с. 134].

Отвечая ей, Струве отвергает саму возможность такой «религиозной общественности» [25, с. 399]. Он пишет: «Религия Мережковского и его друзей должна быть понимаема как утверждение какой-то церковности, хотя бы и отрицающей всю исторически сложившуюся традиционную церковность, значит, эта церковность, связанная с известной общественностью, не может быть ничем иным, как своего рода теократией» [25, с. 400]. Такая «теократия» некоей «общественности» для Струве неприемлема. «Пусть религия есть дело не аристократическое, а демократическое в смысле доступности чистой религиозности массам, – говорит Петр Бернгардович, – пусть религиозное сознание воплощается в коллективе, всё это не меняет своеобразия и автономности религиозного отношения к миру и к жизни, все это еще не дает нам права говорить о религиозной общественности в том смысле, в каком ее понимают Мережковский и его друзья» [25, с. 399–400].

«Конечно, – продолжает он, – для религиозного человека все проявления жизни, человеческой в особенности, должны быть религиозно оцениваемы. Но именно для религиозной оценки общественные и государственные явления не могут не располагаться в иной ряд, чем для оценки политической и социальной» [25, с. 400–401]. Он считает, что нельзя сознательно связывать мистическую религиозность христианства с политическим и социальным радикализмом, впрочем, как и с какими-либо видами консерватизма [25, с. 401]. То есть П.Б. Струве остается здесь на либеральных позициях свободы совести и разграничения сфер религиозного и социального.

Подлинной религией, по его мнению, является только религия «внутренняя», основанная на личном религиозном творчестве человека и не обусловленная никакими общественными утверждениями. Отсюда и его вывод: «В пропаганде и агитации Мережковского и его друзей я не могу не видеть “порчи мысли” и фальсификации религии именно потому, что религиозная идея в этой пропаганде поглощается и извращается социологическими выводами из нее, ей посторонними и для нее случайными» [25, с. 401].

«Религия, – пишет он, – для того, кто ее признает и приемлет, должна действительно проникать и освящать всю жизнь. В частности, христианская религиозность в этом отношении обязывает к известным решениям. Но получить эти решения как религиозно-обязательные можно, лишь оставаясь на чисто религиозной почве» [25, с. 401–402]. Исходя из своего понимания дуализма сущего и должного, разведения и различения реальности и идеала, П.Б. Струве подчеркивал недопустимость смешения религии и эмпирической реальности, видя в этом опасность идейного диктата.

Таким образом, П.Б. Струве и Д.С. Мережковский в ходе своей полемики исходили из различных мировоззренческих позиций и совершенно по-разному воспринимали общественные реалии. В событиях первой русской революции они оба увидели кризис старого мировоззрения русской радикальной интеллигенции, однако сделали из этого противоположные выводы. Струве надеялся, что в ее сознании произойдет коренной поворот и она от нигилизма, безответственности, неприятия государства, нации, права перейдет к мировоззрению, основанному на принципе личной ответственности и личного творчества. Петр Бернгардович видел идеалом «Великую Россию», в которой сильная государственность, являясь носителем должного, была бы мистически, сверхразумно связана со своими членами. Для Д.С. Мережковского была чужда такая перспектива подчинения общественной жизни реальной исторической эмпирии. Принятие ее, с его точки зрения, означало отказ от специфически понимаемого им христианства, от идеи установления Царства Божьего на земле и должно было привести к поклонению власти апокалипсического Зверя. Он надеялся, что радикальная интеллигенция, обретя, наконец-то, подлинную веру, соединится с религиозно-освободительным движением и совершит религиозную революцию. Последняя, став из русской всемирной, уничтожит существующие государства и нации и установит всемирную теократию.

Полемика Мережковского и Струве не привела к сколько-нибудь заметным изменениям взглядов оппонентов, однако позволила читателям оценить мировоззренческие конструкции Дмитрия Сергеевича и Петра Бернгардовича в их соприкосновении.

Литература

1. Бердяев Н.А. Духовный кризис интеллигенции: статьи по общественной и религиозной психологии (1907–1909). СПб. : Типогр. т-ва «Обществ. польза», 1910. [4], 304 с.
2. Воронцова И.В. Мережковский, Дмитрий Сергеевич // Православная энциклопедия. Т. XLIV: Маркелл II – Меркурий и Паисий. М. : ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2016. С. 719–724.
3. Гершензон М.О. Предисловие [«Вехи»] // Манифесты русского идеализма / сост. и коммент. В.В. Сапова. М. : Астрель, 2009. С. 453–454.
4. Гиппиус З.Н. Открытое письмо редактору «Русской мысли» // Русская мысль. 1914. V. Отд. 2. С. 133–135.
5. Колеров М.А. Не мир, но меч : Русская религиозно-философская печать от «Проблем идеализма» до «Вех», 1902–1909 // Исследования по истории русской мысли. Т. 1. СПб. : Алетейя, 1996. 373, [1] с.
6. Любош С. Дуэль Мережковского и Струве // Слово. 1909. 23 апреля.
7. Розанов В.В. Мережковский против «Вех» (последнее религиозно-философское собрание) // Новое время, 1909, 27 апреля.
8. Малашонок М.Г. Культурологическая концепция и революционная парадигма Д.С. Мережковского : дисс. ... канд. философ. н.: 24.00.01. Тамбов, 2008. 145 с.
9. Мережковский Д.С. Головка виснет // Речь. 1909. 22 марта / Д.С. Мережковский // Полн. собр. соч. Дмитрия Сергеевича Мережковского. М. : Т-во И.Д. Сытина, 1914. Т. XV. С. 60–70.
10. Мережковский Д.С. Еще о «Великой России» // Речь. 1908. 16 марта / Д.С. Мережковский // Полн. собр. соч. Дмитрия Сергеевича Мережковского. М. : Т-во И.Д. Сытина, 1914. Т. XVI. С. 57–65.
11. Мережковский Д.С. Красная шапочка // Речь, 1908, 24 февраля / Д.С. Мережковский // Полн. собр. соч. Дмитрия Сергеевича Мережковского. М. : Т-во И.Д. Сытина, 1914. Т. XVI. С. 50–56.
12. Мережковский Д.С. Семь смиренных // Слово, 1909, 26 апреля / Д.С. Мережковский // Полн. собр. соч. Дмитрия Сергеевича Мережковского. М. : Т-во И.Д. Сытина, 1914. Т. XV. С. 71–83.
13. Мережковский Д.С. Христианство и государство // Образование. 1908. № 7. С. 107–113 // цит. по: Полн. собр. соч. Дмитрия Сергеевича Мережковского. М. : Т-во И.Д. Сытина, 1914. Т. XVI. С. 94–103.

14. Пучкова И.С. Тема России у П.Б. Струве в журнале «Русская мысль»: дисс. ... канд. философ. н.: 09.00.03. СПб., 2008. 173 с.
15. Соловьев А.К. Петр Бернгардович Струве // Струве П.Б. Избранные труды / сост. О.К. Иванцова; авт. вступ. ст. К.А. Соловьев; авт. коммент. К.С. Балушкина, К.Г. Ляшенко, Д.С. Новоселов, В.В. Сапов. М.: РОССПЭН, 2010. 560 с.
16. Струве П.Б. Великая Россия // Русская мысль. 1908. № I. Отд. 2. С. 153–157 // цит. по: Струве П.Б. Избранные сочинения / сост. и ред. М.А. Колерова. М.: РОССПЭН, 1999. С. 182 – 201
17. Струве П.Б. В чем же истинный национализм? (Посвящается памяти Владимира Соловьева) // цит. по: Струве П.Б. Избранные сочинения / сост. и ред. М.А. Колерова. М.: РОССПЭН, 1999. С. 13–44.
18. Струве П.Б. Интеллигенция и народное хозяйство // Русская мысль, 1908. № XII. Отд. 2. С. 202–206 // цит. по: Струве П.Б. Избранные сочинения / сост. и ред. М.А. Колерова. М.: РОССПЭН, 1999. С. 80–85.
19. Струве П.Б. Интеллигенция и революция [«Вехи»] // Манифесты русского идеализма / сост. и коммент. В.В. Сапова. М.: Астрель, 2009. С. 577–591.
20. Струве П.Б. Кто из нас максималист? Некоторые итоги спора // Речь. 1908. 18 марта // цит. по: Струве П.Б. Patriotica: Политика, культура, религия, социализм / вступ. ст. и примеч. В.Н. Жукова. М.: Республика, 1997. С. 75–80.
21. Струве П.Б. О «Вехах» // Слово. 1909. 25 апреля // цит. по: Струве П.Б. Patriotica: Политика, культура, религия, социализм / вступ. ст. и примеч. В.Н. Жукова. М.: Республика, 1997. С. 132–135.
22. Струве П.Б. Ответ Д.С.Мережковскому // Речь, 1908, 24 февраля // цит. по: Струве П.Б. Patriotica: Политика, культура, религия, социализм / вступ. ст. и примеч. В.Н. Жукова. М.: Республика, 1997. С. 70–75.
23. Струве П.Б. Отрывки и государство // Русская мысль. 1908. № V. С. 187–193 // цит. по: Струве П.Б. Избранные сочинения / сост. и ред. М.А. Колерова. М.: РОССПЭН, 1999. С. 201 – 212.
24. Струве П.Б. Предисловие к книге Н.А. Бердяева «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н.К. Михайловском» // цит. по: Струве П.Б. Patriotica: Политика, культура, религия, социализм / вступ. ст. и примеч. В.Н. Жукова. М.: Республика, 1997. С. 340 – 389.
25. Струве П.Б. Религия и общественность. Ответ З.Н. Гиппиус // Русская мысль, 1914. № V. М.: Типо-литогр. т-ва И.И. Кушнерев и К°, 1914. С. 136–139 // цит. по: Струве П.Б. Patriotica: Политика, культура, религия, социализм / вступ. ст. и примеч. В.Н. Жукова. М.: Республика, 1997. С. 399–403.
26. Струве П.Б. Скорее за дело! // Русские ведомости, 1905, 13 ноября // цит. по: Струве П.Б. Patriotica: Политика, культура, религия, социализм / вступ. ст. и примеч. В.Н. Жукова. М.: Республика, 1997. С. 13–15.
27. Струве П.Б., Франк С.Л. Очерки философии культуры // Полярная звезда. 1905. № 2. С. 104–117; № 3. С. 170–184 // цит. по: Струве П.Б. Избранные сочинения / сост. и ред. М.А. Колерова. М.: РОССПЭН, 1999. С. 127–150.

Аннотация. В статье предлагается изложение и анализ полемики П.Б. Струве и Д.С. Мережковского в 1907–1909 годах. Их дискуссия, начавшись с обсуждения вопросов русской революции и места в ней радикальной интеллигенции, стала столкновением принципиально разных мировоззренческих направлений. Увидев в поражении первой русской революции 1905–1907 годов кризис старого мировоззрения оппозиционной общественности, оба автора сделали из этого прямо противоположные выводы. Струве считал, что общественность должна отказаться от радикализма и поддержать идею «Великой России», согласно которой внешняя мощь государства мистически связана со свободным творчеством его граждан, покоящимся на принципе «личной годности». Мережковский отрицал государственность как «Царство Зверя» и верил, что социальная борьба, создав новую религиозную общественность, вызовет апокалипсическую революцию космического масштаба, уничтожит существующие государства и нации и приведет к установлению всемирной теократии.

Ключевые слова: религия, революция, интеллигенция, новое религиозное сознание, общественность, самодержавие, государственность, внешняя мощь, Великая Россия, апокалипсис, эсхатологизм, либерализм, либеральный консерватизм, личная годность, Бердяев, Струве, Мережковский.

Abbot Vitaly (Utkin Igor Nikolayevich), Secretary, Council of Bishops, Ivanovo Metropolia; Secretary, Academic Council, Ivanovo-Voznesensk Theological Seminary; Teacher, Faculty of Theology, Ivanovo Fire Fighters Academy, the Russian Ministry for Emergency Situations; Head, Missionary Department, Ivanovo-Voznesensk Diocese; Post-graduate Student, SS Cyril and Methodius Theological Institute of Post-Graduate Studies, Ivanovo-Voznesensk Theological Seminary. E-mail: inok_vitl@mail.ru

Ryumin-Makedonov Nikolai Valerievich, Student, Department of History, Lomonosov Moscow State University. E-mail: nika.makedonsky@gmail.com

“Great Russia” vs Apocalyptic Revolution: N.A. Berdyaev, P.B. Struve and D.S. Merezhkovsky

Abstract. The article present a brief account and analysis of the disputes of P.B. Struve and D.S. Merezhkovsky in the years of 1907 – 1909. Their dispute that started with the discussion of the issues of Russian revolution and the role of radical intelligentsia in it became the collision of two fundamentally different world outlook tendencies. They both attributed the defeat of the first Russian revolution of 1905-107 to the crisis of the old views of the oppositional public, but drew absolutely controversial conclusions from that thesis. Struve considered that society should reject radicalism and support the idea of “Great Russia” according to which the external power of the state was mystically connected with the free creative work of its citizens based on the principal of “personal aptitude”. Merezhkovsky negated statehood as the “Power of the Beast” and believed that social struggle that created new religious society would cause the apocalyptic revolution of cosmic scope and would destroy the existing states and nations leading to the establishment of the universal theocracy.

Keywords: Religion, Revolution, Intelligentsia, New Religious Consciousness, Public, Autocracy, Statehood, External Power, Great Russia, the Apocalypse, Eschatology, Liberalism, Liberal Conservatism, Personal Aptitude, Berdyaev, Struve, Merezhkovsky.

Старый порядок и реставрация. Идеология Солженицына в координатах анти-Просвещения

«Просвещенное анти-Просвещение» – под это данное Михаилом Ремизовым [54, с. 9] яркое определение консерватизма как нельзя лучше попадает идеология Александра Солженицына, одного из важнейших консервативных мыслителей XX века, ставшего своего рода Отцом-основателем новой постсоветской России с ее культурным традиционализмом, геополитическим антиглобализмом, все более определенным национализмом. Впрочем, и для многих на Западе мысль Солженицына, выраженная в соотрясенной основы моральной и интеллектуальной самоуспокоенности «Гарвардской речи», является той точкой отсчета, с которой начинается восстание против современного ультралиберального мира.

В одном из обсуждений творчества Александра Солженицына французский философ Андре Глюксман точно сформулировал парадокс, который смущает столь многих в творчестве и идеях русского писателя: «Для меня этот человек непосредственно принадлежит, естественно вписывается в плеяду писателей, которые свое искусство поставили на службу борьбе за справедливость. Но ряд таких писателей – Толстой, Золя, Гюго – состоял из людей, которые полностью принимали и полностью соответствовали идеологии Просвещения. А Солженицын к этой идеологии сейчас относится критически, и в этом парадокс» [17, с. 418].

Большинство писателей и мыслителей гуманистов обличали жестокость и «косное насилие» (по выражению Фернана Броделя) так называемого старого порядка. В то же время к насилию революционному, к насилию угнетенных, или, что чаще, от имени и без поручения угнетенных, они относились снисходительно и с пониманием, как к неизбежным эксцессам по пути освобождения.

Солженицыну довелось оказаться по ту сторону «освобождения», и он открыл себе и другим страшную правду, что новый порядок, порядок, основанный на идеях Просвещения, на доктринах Вольтера, Дидро и Руссо, порядок, подчиняющийся безжалостному уравнению Токвиля: «постепенное установление равенства условий есть предначертанная свыше неизбежность» [45, с. 23] – является много более жестоким, кровавым, несправедливым, чем старый.

Правда старого порядка

Солженицын увидел правду старого порядка (хотя и не закрыл глаза на его несправедливости) и сумел в своих художественных и публицистических произведениях ее показать. В «Архипелаге» сквозной нитью сравнение «жестокостей царских сатрапов» (привольные ссылки, из которых беги – не хочу, забастовки заключенных, все казни за целое столетие укладываются в один день работы НКВД в 1937 году) с нечеловеческой в своей

Холмогоров Егор Станиславович, публицист. E-mail: holmogorow@yandex.ru



безжалостной эффективности машиной красного насилия, построенной «освободителями от многовекового гнета». В «Красном колесе» с каждым томом, по мере избавления от «кадетских прихромов» нарастает ощущение осмысленности, разумности устройства, работоспособности царских учреждений. Которые и не обязательно, и не желательно было ломать, если мы хотели достичь не то что высоких духовных целей – обычного человеческого счастья.

В полемике с Сахаровым Солженицын использует принцип большой исторической длительности для отвержения демократического утопизма. Подавляющая часть мировой истории прошла при «старом порядке» и человек при том жил, и жил всяко не хуже.

«В долгой человеческой истории было не так много демократических республик, а люди веками жили, и не всегда хуже. Даже испытывали то пресловутое счастье, иногда названное пасторальным, патриархальным, и не придуманное же литературой. И сохраняли физическое здоровье нации (очевидно так, раз нации не выродились). И сохраняли нравственное здоровье, запечатлённое хотя бы в фольклоре, в пословицах, несравненно высшее здоровье, чем выражается сегодня обезьяньими радиомелодиями, песенками-шлягерами и издевательской рекламой: может ли по ним космический радиослушатель вообразить, что на этой планете уже были – и оставлены позади – Бах, Рембрандт и Данте?»

Среди тех государственных форм было много и авторитарных, то есть основанных на подчинении авторитету, с разным происхождением и качеством его (понимая термин наиболее широко: от власти, основанной на несомненном авторитете, до авторитета, основанного на несомненной власти). И Россия тоже много веков просуществовала под авторитарной властью нескольких форм и тоже сохраняла себя и своё здоровье, и не испытала таких самоуничтожений, как в XX веке, и миллионы наших крестьянских предков за десять веков, умирая, не считали, что прожили слишком невыносимую жизнь» [2, с. 25–26].

Такой аргумент, конечно, мог прийти в голову только не-прогрессисту, тому, кто не заворожен достижениями индустриальной эры с ее автомобилями, телевизорами, развитой медициной и супермаркетами на каждом углу. Солженицын здесь отвергает неявно заложенный в прогрессистскую модель тезис о возрастании ценностного веса истории в зависимости от столетия, когда XIX век «весит» бесконечно больше XIII, а XX «тяжелее» XIX. Прошедший через главные ужасы XX века Солженицын в этом категорически сомневается.

В исторической оптике, в которой XX век не значительнее X, тысячелетия авторитарных патриархальных режимов конечно весомее, чем короткий век «демократических республик», никак не доказавший ни свою устойчивость, ни свою долгосрочную эффективность. Солженицына гораздо более тревожит не то самодержавие, что было в прошлом, а те «самодержавия», точнее тоталитарные диктатуры, которые существуют в настоящем, в виде коммунистических партократий, или будущем, в виде либеральных технократий «очень интеллигентных» людей.

«Страшны не авторитарные режимы, но режимы, не отвечающие ни перед кем, ни перед чем. Самодержцы прошлых, религиозных, веков при видимой неограниченности власти ощущали свою ответственность перед Богом и собственной совестью. Самодержцы нашего времени опасны тем, что трудно найти обязательные для них высшие ценности» [2, с. 26–27]. Мысль Солженицына здесь удивительно созвучна мысли Карамзина, что лучшая гарантия от тирании не конституция, а доброе правление, сужающее возможности зла для преемников [47].

Еще в большей мере, чем приятие старого порядка, для Солженицына характерна неприязнь к идеологии Просвещения. На протяжении всех сорока лет своей обществен-

ной и публицистической активности он высказывается об этой идеологии с неизменной враждебностью, вина ее почитай что во всех бедах современного человечества. Вольтер, Руссо, Дидро, Локк, Бентам, Тюрго появляются на страницах его текстов едва ли не в качестве личных противников.

Солженицын противопоставит Просвещению, говоря языком страдания и будучи голосом боли тех, кто был замучен именно ради «идеалов просвещения», вдохновленными ими революциями – французской-якобинской и российской-большевистской, сходным чертам которых он посвятит замечательное эссе «Черты двух революций» [35].

Он выступает как защитник естественности жизни, нарушаемой и уродуемой революционными взрывами. В этом смысле Солженицын, несомненно, привержен «натуралистической» традиции консерватизма. «Откуда у яблони убеждение, что она должна рожать яблоки? Двадцать тысяч лет стоят яблоневые сады и дают всё яблоки и яблоки. А есть, кроме того, сливы. А сливы дают свои сливы» [25, с. 455].

Однако он никогда не отклоняется в сторону руссоистского натурализма [53]. Солженицын отвергает концепцию природной доброты руссоистского «дикаря» и зависимости его добродетели от внешней среды: «Я совсем не смотрю так, как Руссо. Это жестокая ошибка была объявить, что человек по природе добр, а его портит среда, обстоятельства. Я настойчиво всегда повторял, много раз, что линия, которая разделяет добро и зло, проходит не между государствами, не между партиями, не между нациями, но по сердцу каждого человека. Человек по природе склонен и к добру, и к злу» [25, с. 459].

Перенос ответственности за нравственное решение, за выбор между добром и злом, – тот главный грех перед человеком, который совершает, с точки зрения Солженицына, просвещенческая философия: «Когда с XVIII века (а где и с XIX) стала ослабляться религия, то эта вера была перенесена исключительно на социальное устройство. С потерей религиозного чувства стал слабеть путь совершенствования отдельного человека, воспитания отдельного человека, и весь центр тяжести перенёсся на то, что вот перестроим общество – и тогда будет всё хорошо» [25, с. 458]. Именно за попытку перестроить душу человека через перестройку общества заплачено в конечном счете кровавой ценой гильотины и ГУЛАГа.

«Просвещение» и «гуманизм», понимаемый как светский обезбоженный гуманизм Нового времени в противоположность естественной человечности и милосердию, – наиболее негативно нагруженные понятия в словаре Солженицына. «Гуманизм увлекся заманчивым замыслом перенять у христианства его светлые идеи, его добро, сочувствие к угнетённым и обездоленным, его признание свободы воли... – но при этом как-нибудь обойтись без Творца Мироздания» [14, с. 484].

Иной раз гуманизму и в самом деле удавалось смягчать жестокости, но в XX веке мир взорвали две ужасные войны, после которых, чтобы сохранить свой пафос, гуманизм предстал перед миром в образе «обещательного глобализма»: установить на планете всемирный рациональный порядок. Всему населению земли даровать равноправие, учредить мировое правительство... Однако и этот тур обещаний закончился обманом.

«Из общего употребления стал исчезать термин “прогресс для всех”. Если где-то нужны какие-то уступки, то почему от нас, наиболее эффективных и приспособленных народов, от “золотого миллиарда”... Разрыв между передовыми странами и отсталыми не только не сокращается, но увеличивается... действует жёсткий закон: единожды отставший обречён отставать дальше... если нужно сколько-то приглушить индустрию на Земле – не естественно ли сделать это за счёт Третьего мира?... Для этого существуют мощные финансово-экономические рычаги: есть мировые банки, есть транснациональные корпорации... Такое изменение совсем ли неожиданно для

Гуманизма? А вспомним, что в его развитии был период, после Гольбаха, Гельвеция, Дидро, когда была провозглашена и получила множество сторонников – “теория разумного эгоизма”... И в нынешней российской прессе читаю “просвещённый эгоистический интерес”. Понимаете, хотя и эгоистический – но *просвещённый*» [14, с. 486].

Меняются эпохи, меняются доминирующие интеллектуальные течения, воздействующие на Солженицына. Из сторонника теории «пределов роста» он превращается в язвительного антиглобалиста, вскрывающего подлинную подноготную прежде так увлекавшего его антииндустриализма, оказавшегося экономией на слабых. Но одно остается неизменным – зло современного мира Солженицын возводит к просвещенческой парадигме. «Из века Просвещения, – подчеркивает он, – равно протянулись корни и либерализма, и социализма, и коммунизма» [14, с. 487].

И вот этот просвещенческий гуманизм дошел до того, что «можно – о, только ради гуманных целей! – три месяца бомбить многомиллионную европейскую страну, лишая крупные города и целые области живительного в наши дни электричества и без колебания разрушая достопамятные европейские дунайские мосты. Во имя ли того, чтобы охранить от депортации одну часть населения – и обречь на нее другую часть? Во имя ли того, чтобы излечить государство, признаваемое больным, – или для того, чтобы навсегда оторвать от него лакомую провинцию?» [14, с. 487]. Косовская война, ставшая знаковым водоразделом русского самосознания в его отношениях с Западом, для Солженицына – еще один плод Просвещения.

И в этом с ним безоговорочно согласны ведущие европейские интеллектуалы, мнения которых собрал в 1999 году журнал «Логос». «Наталкивается ли здесь универсализм Просвещения на своеобразие политической власти, которое неминуемо предписывается коллективным самоутверждением частной общины?» – рассуждал Юрген Хабермас [46, с. 14]. В самом деле, что такое «коллективное самоутверждение частной общины», то есть национальный суверенитет, перед универсализмом Просвещения? Как заметил, резюмируя ту дискуссию, Модест Колеров: «Утвердив для себя, внутри себя, свои ценности, консенсуальный Запад сегодня побеждает некорректный, не включаемый в сферу консенсуса не-Запад и отныне волен экстерриториально нести ему не просто свое Просвещение, а себя как триумф Просвещения. Просвещения для себя и просветительского расизма для иных» [41, с. 8].

Просвещение выступает у Солженицына как собирательный образ, если угодно – генерализирующая метафора того зла современного мира, которому он противопоставит. Два жернова, между которыми угодило его зернышко – коммунистический и западно-либеральный, – оказываются в конечном счете частями одной мельницы – мельницы Просвещения. Две дороги к одному обрыву, по меткому образу его соратника Шафаревича, уложены одним грейдером, за рычагами которого Вольтер, Дидро и Руссо.

Солженицын и Бердяев. В поисках Нового Средневековья

В своей критике идеологии Просвещения, представлении ее как уже прошедшего и ретроградного, Солженицын во многом выступает как интеллектуальный наследник русской религиозной философии, мыслителей «веховской» традиции – прежде всего С.Н. Булгакова и Н.А. Бердяева.

Отношение Солженицына к Бердяеву двоятся, как двоился и троился на протяжении своего пути сам философ. С одной стороны, для писателя абсолютно неприемлема бердяевская апология коммунизма как якобы выражения присущего русской истории «мессианского» начала, сформулированная в «Истоках и смысле русского коммунизма». Для

него возмутительны отсылки к Бердяеву американских русофобствующих «советологов», возводящих советский коммунизм к русской традиции. Со ссылкой на замечательную книгу Н. Полторацкого [42] Солженицын ядовито характеризует бердяевские интеллектуальные метания:

«Философия Бердяева вообще есть весьма капризное творчество. В течении своей жизни он по меньшей мере два, а в чём и три раза менял свой образ мыслей почти на 180 градусов, выступая против своих прежних взглядов как против чужих. Его книга о коммунизме в России не есть объективное историческое исследование, не анализ исторических фактов, а претворение его индивидуальных философских переменчивых установок, законченных тем, что он вывесил на своём доме советский красный флаг. Многие общемировые процессы (как подмена религиозного творчества социальным) он искусственно приписывает одной России. Не останавливается перед тем, чтобы человеконенавистнический марксизм назвать “этическим учением”, о Марксе и Ленине заявить, что они “хотели добра”, – это звучит кощунственно над трупами замученных миллионов... Бердяев признаёт, что в русской истории были “перерывы органического развития”, – и тут же, сам себе противореча, всё строит на “органической традиции”, по удобству – то от Московской Руси, то от исключавшей её Петербургской» [20, с. 392–393].

С другой стороны, консервативного Бердяева эпохи от «Вех» до «Философии неравенства» и «Нового средневековья» Солженицын весьма ценит, постоянно цитирует, является, по сути, его заочным учеником и продолжателем. Дело доходило до обвинений в плагиате, – советский пропагандист Н. Яковлев, явно плохо понимая, как устроена интеллектуальная традиция, обвиняет «Из-под глыб» в... плагиате «Вех» и раздражается комичной тирадой: «Так вот откуда солженицынское “раскаianie”! Плагиат Бердяева. Уместно напомнить, что Бердяев, писавший вскоре после Великого Октября, видел в “покаянии” философский камень для того, чтобы повернуть колесо истории вспять. Не дождался. Теперь Солженицын принял эстафету» [52, с. 216–217].

Образ эстафеты, конечно, гораздо более точен, чем глупость о «плагиате». Солженицын принимает веховскую традицию, основные идеи Бердяева, в частности концепцию «нового средневековья» и поднимает их на новую высоту, очищает от левацкого уклона, характерного для бывших марксистов, от тоталитарных симпатий и протофашистского романтизма начала двадцатых. Солженицынская интерпретация этих идей исключает их использование для оправдания коммунизма и тоталитаризма.

Вслед за философом-веховцем, Солженицын провозглашает тезис о новой эпохе, наступающей вслед за эпохой автономного от Бога гуманизма и антропоцентризма. Причем если пророчить закат модерна в начале 1920-х было чем-то само собой разумеющимся, то решиться противопоставить себя «новому времени» и Западу как воплощению этого духа («Я не противник Запада, но я противник обезличивающей современности» [29, с. 46]) в 1970-х требовалось изрядное мужество и пророческое предвидение.

В основе историософии Солженицына лежит представление об «Орбитальном пути» – отпадении человека от высот Духа в Материю, возникшем как реакция на чрезмерную и насильственную духовную напряженность средневековья. В этой историософии невозможно не узнать хорошо продуманных и отредактированных тезисов бердяевского «Смысла истории».

«Мы – все мы, всё цивилизованное человечество, – посаженные на одну и ту же жёстко связанную карусель, совершили долгий орбитальный путь. Как детишкам на карусельных конях, он казался нам нескончаемым – и всё вперед, всё вперед, нисколько не вбок, не вкривь. Этот орбитальный путь был: Возрождение – Ре-

формация – Просвещение – физические кровопролитные революции – демократические общества – социалистические попытки. Этот путь не мог не совершиться, коль скоро Средние Века когда-то не удержали человечества, оттого что построение Царства Божьего на Земле внедрялось насильственно, с отобранием существенных прав личности в пользу Целого. Нас тянули, гнали в Дух – насилем, и мы рванули, нырнули в Материю, тоже неограниченно. Так началась долгая эпоха гуманистического индивидуализма, так начала строиться цивилизация на принципе: человек – мера всех вещей, и человек превыше всего» [8, с. 196].

В «Гарвардской речи» и других программных религиозно-философских выступлениях писателя-мыслителя мы порой слышим голос Бердяева:

«Остаётся искать ошибку в самом корне, в основе мышления Нового Времени. Я имею в виду то господствующее на Западе мирознание, которое родилось в Возрождение, а в политические формы отлилось с эпохи Просвещения, легло в основу всех государственных и общественных наук и может быть названо рационалистическим гуманизмом либо гуманистической автономностью – провозглашённой и проводимой автономностью человека от всякой высшей над ним силы. Либо, иначе, антропоцентризмом – представлением о человеке как о центре существующего.

Сам по себе поворот Возрождения был, очевидно, исторически неизбежен: Средние Века исчерпали себя, стали невыносимы деспотическим подавлением физической природы человека в пользу духовной. Но и мы отринулись из Духа в Материю – несоразмерно, непомерно. Гуманистическое сознание, заявившее себя нашим руководителем, не признало в человеке внутреннего зла, не признало за человеком иных задач выше земного счастья и положило в основу современной западной цивилизации опасный уклон преклонения перед человеком и его материальными потребностями. За пределами физического благополучия и накопления материальных благ все другие, более тонкие и высокие, особенности и потребности человека остались вне внимания государственных устройств и социальных систем, как если бы человек не имел более высокого смысла жизни. Так и оставлены были сквозняки для зла, которые сегодня и продувают свободно. Сама по себе обнажённая свобода никак не решает всех проблем человеческого существования, а во множестве ставит новые» [7, с. 324].

Так называемая реакция может являться и зачастую является единственным подлинным духовным прогрессом, и напротив – прогрессизм может быть истинно реакционен. «Гуманистическая идеология в наши дни есть “отсталая” и “реакционная” идеология», – пишет Бердяев в «Новом средневековье» и указывает на духовную прогрессивность «реакционного» консервативного поворота после Французской революции: «Ж. де Местр, романтическое движение начала XIX века были реакцией против французской революции и просвещения XVIII века, но это было творческим движением вперед, оплодотворившим всю мысль последующего века... В наше время «реакционным» нужно признать возврат к тем началам новой истории, которые восторжествовали окончательно в обществе XIX века и ныне разлагаются. Призыв задержаться на началах новой истории и есть «реакция» в глубочайшем смысле слова, помеха на путях творческого движения» [1, с. 223–224]. «Держаться сегодня за окостеневшие формулы Просвещения – ретроградство», – говорит Солженицын в «Гарвардской речи» [7, с. 327], которая сама обозначила «деместровский» консервативный разворот человеческой мысли после революции Российской.

Бердяев говорит о поздней античности: «Творческое движение вперед, революция духа того времени вели к “мраку средневековья”. Не последние граждане, не последние

писатели и философы античного мира, а отцы и учителя Церкви были людьми подлинного движения духа» [1, с. 223]. «Если и суждены нам революции спасительные, то они должны быть революциями *нравственными*, то есть неким новым феноменом, который нам предстоит ещё открыть, разглядеть и осуществить», – подчеркивает Солженицын в 1974 году [8, с. 198].

«Поворот к развитию внутреннему, перевес внутреннего над внешним, если он произойдёт, будет великий поворот человечества, сравнимый с поворотом от Средних Веков к Возрождению. Изменится не только направление интересов и деятельности людей, но и самый характер человеческого существа (от духовной разбросанности к духовной сосредоточенности), тем более – характер человеческих обществ. Если процессу этому суждено где-то пройти революционно, то революции эти будут не прежние – физические, кровопролитные и никогда не благодатные, но революции нравственные, где нужны и отвага и жертва, но не жестокость, – некий новый феномен человеческой истории, ещё неизвестный, ещё никем не провидимый в чётких ясных формах» [3, с. 144–145].

Оба мыслителя видят в нашей эпохе признаки грандиозного духовного поворота, от «модерна» и гуманизма к восстановлению духовной, теоцентрической ориентации Средневековья, которое, однако, пополнится опытом нового времени – уважением к свободе человеческой личности.

«Совсем не реакционно возвращение к средневековым началам, к вечному в них, к вечному в прошлом. К слишком временному и тленному в прошлом нельзя вернуться, но можно вернуться к вечному в прошлом... – подчеркивает Бердяев. – Старый мир, который рушится и к которому не должно быть возврата, и есть мир новой истории с его рационалистическим просвещением, с его индивидуализмом и гуманизмом... Гуманистическое самоутверждение было существенным моментом в судьбах человеческого духа, и опыт, пережитый в нем, не пропадет даром, обогатит человека... В новое средневековье войдет опыт свободы, пережитый в новой истории, и все положительные завоевания совести и большая утонченность души. После опыта новой истории невозможно вернуться к старому средневековью, возможно лишь новое средневековье...» [1, с. 224–225].

И далее:

«Переход возможен лишь к новому, а не старому средневековью. И этот переход должен быть признан революцией духа и творческим движением вперед, а не “реакцией”, как мерещится напуганным и вырождающимся “прогрессистам”... В сущности, средневековая культура была уже возрождением, борьбой с тем варварством и тьмой, которые наступили после падения античной культуры. Христианство и было великой силой просветления тьмы, претворения хаоса в космос... возврат к средневековью есть возврат к более высокому религиозному типу. Нам далеко еще до вершин средневековой духовной культуры» [1, с. 239–240].

Солженицын видит как бы два возможных «новых средневековья». Одно – негативное, от былого духовного насилия, через свободу (или ее призрак), к новому духовному насилию. Другое – творческое, выводящее на новую орбиту – от принудительного царства Духа, через ниспадения в Материю, к ненасильственному, свободному царству Духа:

«Из власти насилия вырвались мы и во власть насилия вернулись – ещё не все пока, но скоро грозит и всем, при общей болезни ослабнувшей воли и потерянной перспективе. Орбита грозит унизительно замкнуться. Как нам видится,

цивилизированное человечество подошло сейчас к повороту мировой истории (жизни, быта и миропонимания), по значению такому же, как от Средних Веков к Новому Времени, – если только по беспечности и по упадку духа мы не пропустим этого поворота... на орбиту более высокого уровня, на которой мы научимся соблюдать достойную гармонию между нашей природой физической и природой духовной. Найдём в себе душевную высоту заново открыть, что человек – не венец вселенной, а есть над ним – Высший Дух» [8, с. 198].

О том же в «Гарвардской речи»:

«Есть катастрофа, которая наступила уже изрядно: это – катастрофа гуманистического автономного безрелигиозного сознания. Мерою всех вещей на Земле оно поставило человека – несовершенного человека, никогда не свободного от самолюбия, корыстолюбия, зависти, тщеславия и десятков других пороков. И вот ошибки, не оценённые в начале пути, теперь мстят за себя. Путь, пройденный от Возрождения, обогатил нас опытом, но мы утратили то Целое, Высшее, когда-то полагавшее предел нашим страстям и безответственности. Слишком много надежд мы отдали политико-социальным преобразованиям... Если не к гибели, то мир подошёл сейчас к повороту истории, по значению равному повороту от Средних Веков к Возрождению, – и потребует от нас духовной вспышки, подъёма на новую высоту обзора, на новый уровень жизни, где не будет, как в Средние Века, предана проклятью наша физическая природа, но и тем более не будет, как в Новейшее время, растоптана наша духовная» [7, с. 327–328].

Сущность новой эпохи и Бердяев, и Солженицын видят в том, чтобы на место автономного гуманизма, делающего человека высшим началом истории и жизни, возвратился теоцентризм, но не в виде внешней принудительной гетерономии, а как глубинный исток внутренней автономии: «Я ни в чем уже не хочу свободы от Бога, я хочу свободы в Боге и для Бога» [1, с. 241–242].

Для Солженицына, в противоположность Бердяеву, характерен определенный теологический объективизм. Он обращается к классическому провиденциализму, указывает на то, что мир пронизан заботливым попечением Божиим.

«Вся наша земная жизнь есть лишь промежуточная ступень развития к высшей – и с этой ступени не надо сорваться, не надо и протоптаться бесплодно. Одни материальные законы – не объясняют нашу жизнь и не открывают ей пути. Из законов физики и физиологии нам никогда не откроется то несомненное, как Творец постоянно и ежедневно участвует в жизни каждого из нас, неизменно добавляя нам энергии бытия, а когда эта помощь оставляет нас – мы умираем. И с не меньшим же участием Он содействует жизни всей планеты – это надо почувствовать в наш тёмный, страшный момент» [9, с. 455–456].

Он указывает на логическую противоречивость понятия прогресса: «не может происходить безграничный Прогресс в ограниченной земной среде» [10, с. 603] – и предлагает своего рода одухотворенное понимание прогресса, альтернативное чисто материалистическому: «Прогресс? истинно может быть только один: сумма духовных прогрессов отдельных людей. Степень самоусовершенствования их на жизненном пути» [10, с. 612].

Решающим фактом, делающим для Солженицына бессмысленным всякий чисто материальный прогресс и поиск счастья является смерть:

«Если бы, как декларировал гуманизм, человек был рождён только для счастья, – он не был бы рождён и для смерти. Но оттого, что он телесно обречён смерти, его земная задача, очевидно, духовней: не захлёб повседневностью, не наилучшие способы добывания благ, а потом весёлого проживания их, но

несение постоянного и трудного долга, так что весь жизненный путь становится опытом главным образом нравственного возвышения: покинуть жизнь существом более высоким, чем начинал её» [7, с. 327].

Доктрина Просвещения базировалась либо на локковском принципе взаимного ограничения индивидами друг друга, а там, где ограничения со стороны другого нет, – безгранична свобода – это давало либеральный извод просвещенчества и доктрину прав человека, либо на руссоистском принципе слияния индивидов в сверхсубъекта, неограниченного коллективного суверена, – это давало радикальный извод просвещенчества и якобинско-большевистские практики. Этим интерпретациям идеи свободы Солженицын противопоставляет принцип *самоограничения*.

«Мысль об общественном самоограничении – не нова. Вот мы находим её столетие назад у таких последовательных христиан, как русские старообрядцы. В их журнале «Истина» (Йоганисбург, 1867, № 1) в статье К. Голубова, корреспондента Огарёва и Герцена, читаем: “Своей безнравственною борзостию подчиняется народ злостраданию. Не то есть истинное благо, которое достигается путем восстаний и отъятия: это скорее будет бесчестие развратной совести; но то есть истинное прочное благо, которое достигается *дальновидным самостеснением*” (выделено мною. – А.С.). И в другом месте: “Кроме самостеснения нет истинной свободы человеческой”. После западного идеала неограниченной свободы, после марксистского понятия свободы как осознанно-неизбежного ярма, – вот воистину христианское определение свободы: свобода – это *самостеснение!* самостеснение – ради других!» [3, с. 144].

Именно самоограничение в интерпретации Солженицына есть та *форма*, тот *стержень*, которые придают человеку и государству самостояние. И когда личность, и когда государство в материальных и духовных потребностях расползаются, не могут ограничить себя, это путь к их гибели и саморасточению, израсходованию всех сил.

«Самоограничение – это самое первое и самое разумное действие человека, получившего свободу. Оно есть самый верный путь осуществления свободы. Не надо ждать, когда внешние события жёстко стиснут нас и даже опрокинут, – надо уметь предусмотрительным самоограничением открывать неизбежному ходу событий примирительный путь...

При распаде СССР по фальшивым ленинским границам между республиками есть разящие примеры, как, в погоне за дутой державностью, – новорожденные образования поспешили захватить обширные, исторически и этнически чуждые себе области, и где десятки тысяч, а где и миллионы чужого населения, недальновидно не вдумываясь в будущее: что никакой захват не приводит к добру самого стяжателя...

Разрешите поделиться личным наблюдением: истинное духовное удовлетворение мы только и испытываем – не от захвата, а от отказа захватить. От самоограничения... Сегодня оно видится нам – никак не приемлемым, стеснительным, даже отвратительным, оттого что мы за века отвыкли от него, к чему были привычны по нужде наши предки: на них лежало куда больше внешних ограничений и им открывалось куда меньше возможностей. Вся первостепенная важность самоограничения, во всю весомость, только и встала перед человечеством XX века... мы только через самоограничение можем, хоть и с большим сопротивлением, постепенно, излечить и нашу экономическую жизнь, и политическую» [10, с. 610–611].

Солженицын берет бердяевскую идею «Нового средневековья» и освобождает ее от налета сумеречного романтизма и упоения «ночной эпохой». Он прошел сам через эту

ночь и увидел, что ничего хорошего в ней нет. Для него возвращение к средневековому принципу теонии, главенства духа, не фаза великого исторического цикла, а исправление сделанной ошибки, когда ради свободы индивида и материального начала, чрезмерно подавленного средневековьем во имя Духа, произошло превращение материальности и свободы как вседозволенности, свободы без Бога, в новых идолов.

Какие бы ценные дары и опыты человечество ни получило на пути Нового времени, как бы ни обогатилось, он исчерпал себя. Наступило время нового духовного поворота – назад к Духу, назад к Богу, но только сменив насильственно-принудительную духовность Средневековья на самосознательную сознательную духовность наступающей эпохи. В основе новой теонии, согласно Солженицыну, должен лежать принцип самоограничения, добровольного стеснения себя ради других и в заботе о других, распространяемый и на личность, и на экономические субъекты, и на государства и народы. Таково видение новой эпохи, своеобразным пророком которой выступает писатель.

Русская реставрация

Солженицын не ограничивается общими религиозно-философскими и этическими суждениями. Его деятельность в качестве общественного деятеля и публициста подчинена воплощению своих религиозно-философских принципов в определенный политический порядок, идеологическими доминантами которого являются национализм, изоляционизм, антиглобализм, цивилизационный суверенитет, сочетание национального авторитаризма с демократией малых пространств, подчеркнутое внимание к восстановлению церковности.

Подобно тому, как он предвидит «новое средневековье» в ходе мировых эпох, он неустанно строит и «новый старый порядок» России – раскаявшийся в грехах прежнего, набравшийся нового опыта в трагических перипетиях нового и новейшего времени, но внутренне исторически органичный, в противоположность противоестественной коммунистической эпохе.

Солженицын все время отыскивает для новой посткоммунистической России примеры ее прошлого, в котором она могла бы утвердиться, не пытаясь, к примеру, «учиться рыночной экономике» у Запада: «Россия дореволюционная была полна деловой инициативы, свободы выбора деятельности и занятий. У нас цвела торговля, цвела промышленность... Русское купечество существовало уже в XVI веке... Те купцы торговали с Китаем, и с Дальним Востоком, и на Аляске они были...» [17, с. 427–428].

В этом особом внимании Солженицына к купцам и предпринимателям рельефно обозначается еще одна черта его мировоззрения – оно в своей основе городское, «бюргерское». Солженицын почвенник, но не деревенщик. Он ассоциирует себя с дореволюционными городскими сословиями – предпринимателями, инженерами, купцами, мастеровыми, с тем небольшим численно, но разнообразным и творческим миром, который был полностью смыт революционным террором и слободизацией советского города, превращением его в пространство существования наскоро урбанизированных крестьян.

От этого «бюргерского» самосознания ряд характерных черт, которые так бросаются в глаза и сбивают с толку тех, кто мыслил русских исключительно в дворяно-крестьянской аграрной парадигме. «Солженицын – наш славянофил. Между тем он с головы до ног – немец; он Штольц среди Обломовых. Точность распорядка по минутам; работа, работа, работа; цель, цель, цель; расчет, расчет, расчет...» – рассуждала в дневниках Лидия Чуковская и заключала «во всем этом ничего русского» [50].

Солженицын кажется похожим на Яна Гуса, Мартина Лютера, протоппа Аввакума, в нем есть обостренное личностное принципиальное самосознание, аскетизм,

культ честности и напряженная саморефлексия, он испытывает горячую привязанность к старообрядчеству как к лучшей части русского народа и симпатизирует протестантам в их суровой рациональной вере, но не Реформации как разрушительному этапу «орбитального пути».

На деле Солженицын не «немец» и не «протестант». Он своеобразный пример того, каким путем могло бы пойти бюргерское сознание Европы, если бы оно исповедовало те же социально-интеллектуальные принципы, но не покусилось на подрыв основ христианской догматики и социального порядка, какой могла бы быть «ортодоксальная буржуазность» в противоположность реформационно-революционной буржуазности Модерна.

Он последовательный носитель старорусского городского сознания. Его миссия – перекинуть мост от новых горожан к старым. Вадим Цымбурский не случайно назвал Солженицына голосом русской Контрреформации «стремящейся вернуть дореформационные ценности новому горожанину, созданному большевистскими десятилетиями» [49, с. 483].

При этом в подходе к русской истории для Солженицына характерна историософия национального успеха, которая была нормой в эпоху Карамзина, Пушкина и Уварова, сменившись после Крымской войны самобичеванием – и либеральным, и революционным, и даже славянофильским (в последнем случае историческая неудача России объяснялась западническим псевдоморфозом). Лишь у единичных мыслителей XX века, подобных Ивану Ильину и Ивану Солоневичу, ощущается эта историософия успеха, доминирующая и у Солженицына, несмотря на ожесточенную критику им и вредоносных церковных реформ и имперской политики бессмысленной истраты русских сил на поддержание европейского равновесия (последнюю он ядовито характеризует меткой пословицей: «*Тётушка Федосевна до чужих милосердна, а дома не евши сидят*»).

«Мы были чрезвычайно самостоятельным, инициативным народом. И когда у нас перемежались самозванцы, бояре сбежали – кто к самозванцам, кто к полякам, царей не осталось, поляки пришли, заняли Москву, Россия была абсолютно обезглавлена и по ней шёл хаос и разбой, – в России нашлись оздоровляющие, самоспасительные силы. В это время отдельные посёлки, отдельные маленькие городишки стали слать гонцов друг к другу, сносились, объединялись, начали создавать движение спасения России, создали ополчение, нашли для него деньги, нашли полководца, тут было наше Поморье – самая свободная часть России, гордость наша, не случайно Ломоносов оттуда. И освободили Россию, и установили настоящее крепкое государство. Мы сделали это сами. В это время и первые цари наши – Михаил Фёдорович, Алексей Михайлович – о-о-о, как они считались с Земскими соборами. Земские соборы влияли, влияли решительно на всю государственную политику... Сибирь мы взяли одним богатырским движением, там война была только с татарским царством на Иртыше, а потом и войны не было. Шло могучее – не так, как громили и сжигали индейцев в Америке, – могучее освоение Сибири, и Аляски, и северной Калифорнии, и всё это за одно столетие. И почитайте историю Сибири, даже советскую, 5-томную, почитайте, какие, уже к концу XVIII века, были в Сибири учебные заведения, какие направления развивались, как учили людей. Гигантские, гигантские подвиги» [16, с. 411].

Понимание русской истории как национального успеха, как величественного деяния, плода народной самоорганизации, инициативы, творчества, которые чрезвычайно важно сберечь, не истратить попусту на то, что завтра рухнет и исчезнет или будет присвоено другими, проходит сквозным мотивом сквозь все солженицынские выступления.



Однако в XX веке Россия запутывается в сетях революционной западнической утопии, установившей жесточайшую диктатуру и пустившей народные силы под нож. Россия перестала принадлежать русским.

«До 1917, уже несколько веков, казалось естественно принятым, что Россия – это государство русское. Даже при разнонациональности имперского аппарата (значительной прослойки немецкой и немецко-балтийской, да и других) – без оговорок понималось и принималось, что государство держится и ведётся русским племенем. Но уже от Февраля это понимание стало расплываться, а под раскалённым ленинским катком – русский народ уже и навеки потерял основания считать Российское государство своим – но Чудищем на службе III Интернационала. Ленин и его окружение неоднократно заявляли и осуществляли: развивать и укреплять государство за счёт подавления великоросского этноса и использования ресурсов срединно-российских для укрепления и развития окраинных национальных республик. А в области идеологии и культуры это сказалось ещё разительней: в 20-е годы произошёл прямой разгром русской культуры и русской гуманитарной науки. С тех пор-то и разделились судьбы: нового государства – и русского народа» [12, с. 149]¹.

Фактически, русские оказались без места в мироустройстве XX века. Нам достались в удел историческое сиротство и геополитическая беспочвенность. Это существование «без опоры на свою территорию» – состояние, которое Солженицын острее всего переживает в изгнании, о чем свидетельствуют его записи 1980-х, собранные в книгу «Угодило зёрнышко промеж двух жерновов», в которых он осмысляет свою историческую миссию как писателя и общественного деятеля.

«Зубы русоненавистников уже сейчас рвут русское имя. А что же будет потом, когда в слабости и немощи мы будем вылезать из-под развалин осатанелой большевицкой империи? Ведь нам не дадут и приподняться...

Постепенно с годами выяснился истинный смысл моего нового положения и моя новая задача. Эта задача: отстаивание неискаженной русской истории и путей русского будущего. К извечным врагам большевикам прибавляется теперь и враждебная восточная и западная образованщина, да кажется – и круги помогущественней...

Распалил я бой на главном фронте – а за спиной открылся какой-то Новый? Сумасшедшая трудность позиции: нельзя стать союзником коммунистов, палачей нашей страны, но и нельзя стать союзником врагов нашей страны. И всё время без опоры на свою территорию. Свет велик, а деться некуда. Два жорна» [37, с. 137].

Его стратегия в этой сумасшедше трудной позиции – воссоздать свою территорию, «выдумать» Россию – ее границы, устройство, политику, экономику, идеологию, ее место в мире и мир вокруг нее, даже географию. «Той России, которой служит, которую от “хулителей” защищает и к которой обращается Солженицын, – ...России этой *нет* и никогда не было. Он ее выдумывает, в сущности, именно *творит*. И творит “по своему образу и подобию”, сопряжением своего огромного творческого дара и... гордыни» – писал о Солженицыне протоиерей Александр Шмеман [51, с. 488].

Однако «выдуманная» Россия в солженицынском случае не значит «несуществующая». Напротив – изобретаемая, конструируемая, реставрируемая Солженицыным Россия с каждым днем всё более становится реальностью. Для этого ее приходится выцеплять,

¹ Интересно, что этого абзаца нет ни в первоначальной публикации этой статьи в «Новом мире», ни в вышедшем в 1995 году трехтомнике публицистики. Очевидно, он был дописан (или восстановлен?) писателем для последующих изданий этой статьи.

буквально по частям и фрагментам, и из кровавых костей под Красным Колесом, и из липких объятий западного либерализма. Русскому колобку надлежало уйти и от красного Волка и от западной Лисы. И если это начинает удаваться, то во многом это стало заслугой Солженицына как политика с его парадоксальной стратегией воздействия на общественное сознание по обе стороны линии фронта в холодной войне.

Дивергент. Солженицын против Сахарова

Солженицын, несомненно, был политиком – по крайней мере последние сорок лет своей жизни. Политик – это тот, кто использует ресурс своего влияния на других людей, для изменения их мировоззрения и политического поведения, для влияния на те или иные политические решения. Парадоксальность поведения Солженицына-политика в том, что в 1970–1980-х годах он ведет войну не столько с коммунизмом, сколько с идеей *конвергенции* советской и западной систем и с политикой разрядки. Писатель, по сути, выступает как своего рода «ястреб холодной войны», которую благодусные политики в советском Политбюро, американской администрации и европейских столицах стремились по возможности погасить, добившись «мирного сосуществования».

Это примирение систем для Солженицына совершенно неприемлемо, он всеми силами пытается его предотвратить. Это связано с тем, что в представлении Солженицына советский коммунизм и западный либерализм – идеологические братья, два крыла единой просвещенческой доктрины и утопии. «Коммунизм – двоюродный брат радикал-либерального гуманизма Запада. Они из одного безбожного Просвещения XVIII века истекли» [28, с. 422].

Слияние двух версий просвещенческого проекта – коммунистической и западно-либеральной – означало бы абсолютное торжество Просвещения над силами традиции, Христианством, вообще религиозным, спиритуалистическим мировоззрением. То есть безоговорочной победой того пути развития человечества, который представлялся Солженицыну абсолютно неприемлемым и ведущим к невозвратному растворению России и русских в «новом времени».

Чтобы понять, о чем идет речь, обратимся к ситуации рубежа 1960–1970-х годов. Для тогдашнего наблюдателя представлялось несомненным, что ключевым понятием эпохи является «конвергенция». Демократический Запад и коммунистический Восток стремительно сближаются, и им предстоит полное слияние.

На Западе чрезвычайно сильно левое движение. Левые партии, а в еще большей степени – левые идеи определяют политику значительной части западных стран. В США Линдон Джонсон осуществляет программу «великого общества» и стремительно упраздняет расовую сегрегацию. В Британии почти все время правят лейбористы (впрочем, и консерваторы той эпохи от них не сильно отличаются). Во Франции генерал де Голль не только убежден в необходимости дружбы с СССР, но и навязывает предпринимателям систему участия рабочих в прибылях. В Германии восточная политика Вилли Брандта кладет конец яростному противостоянию ФРГ и ГДР. Молодежная революция 1968 года, хотя и терпит поражение, но сдвигает парадигму общественного сознания.

В СССР и сателлитах, объявленных «Востоком», – другого рода революция, социально-психологическая. Отмеченная Солженицыным в «Образованщине» корыстная буржуазность проникает во все поры советского общества, размещаясь в пространстве, созданном массовым жилищным строительством. Если СССР находится в конфронтации, а порой и воюет с Западом, то советский человек хочет быть частью Запада во всем – в моде, музыке, книгах, идеях, стандарте и образе жизни. Потребительство становится основой образа жизни, и главная претензия к советской власти не в том, что она подавляет



свободу, преследует веру, душит мысль, эксплуатирует и разоряет, а в том, что она не может обеспечить жизнь в соответствии со стандартами потребления – импортного или интегрированного в Запад, как «фиат», ставший «жигулями». «Пражская весна» 1968 года такая же подавленная революция, как и «парижская весна», но она тоже воспринимается как долгосрочный сдвиг парадигмы – обозначает полную потерю веры в коммунистическую идеологию.

Развитие этой ситуации могло идти, казалось, только по одному сценарию. «Разрядка», постепенное угашение вражды и стирание границ между Западом и Востоком, где на одном конце соединяющего моста европейский сытый полусоциализм, на другом – советская голодная полубуржуазность. И та и другая сторона, конечно, должны были вытеснить «радикальные» элементы – сталинистов и маоистов, настроенных на классовую борьбу до конца, и правых, – реакционеров, националистов, христиан, не приемлющих коммунизм именно как радикальный секуляризм и безнациональность.

В итоге предстояло вливание Советского Союза в Запад в качестве полупериферии с существенной геополитической автономией, консолидация всех версий просвещенческого исторического проекта и наступление еврокоммунистического, социалистического и либерал-реформистского «конца истории». Именно так представлял себе сценарий грядущего один из героев этой эпохи – академик Андрей Сахаров в своих «Размышлениях о прогрессе, мирном сосуществовании и интеллектуальной свободе».

«1-й этап... нарастающая идейная борьба между сталинистскими и маоистскими силами, с одной стороны, и реалистическими силами левых коммунистов-ленинцев и «левых западников», с другой стороны, приводит... к утверждению курса на углубление мирного сосуществования, укрепление демократии и расширение экономической реформы (1968–1980 гг.).

2-й этап. В США и других капиталистических странах настоятельные жизненные требования <...> приводят к победе левого, реформистского крыла буржуазии, которое в своей деятельности усваивает программу сближения («конвергенции») с социализмом... Эта программа включает сильное увеличение роли интеллигенции и атаку на силы расизма и милитаризма (1972–1985 гг.).

3-й этап. СССР и США, преодолев разобщенность, решают проблему спасения более «бедной» половины земного шара... Строятся гигантские фабрики минеральных удобрений и системы орошения, работающие на атомной энергии... Одновременно происходит разоружение (1972–1990 гг.).

4-й этап. Социалистическая конвергенция приводит к сглаживанию различий социальных структур... к созданию мирового правительства и сглаживанию национальных противоречий (1968–2000 гг.)» [43].

Картина консолидированного на общей просвещенческой платформе коммуно-либерального мира, в котором не остается места для наций и народной самобытности, красные атеисты остаются хозяевами судеб русского народа, но к ним еще прибавляется власть, как выразился Сахаров, «очень “интеллигентного” общемирового руководства», – всё это настолько категорически неприемлемо для Солженицына, что он бросается в бой. Именно «проект Сахарова» впервые заставляет его взяться за перо политико-идеологического публициста.

Для Солженицына неприемлемо как вращение Запада в коммунизм, ведущее к снисходительности к репрессивной тоталитарной природе советского режима, но и вращение СССР в Запад через усвоение «материалистических» потребительских установок. Одна из последних глав «Ракового корпуса» – своеобразная манифестация этого антипотребительского мировоззрения, переданная через растерянность и раздражение Костоглодова в универмаге при покупке «облегченного утюга». Почти нищенский ассортимент ташкентского универмага показан как чудовищное, ненужное изобилие, как абсурдное нагромождение

излишних вещей, а случайно подслушанное упоминание «пятидесятого номера с тридцать девятым воротничком» приводит героя почти в ярость.

Главным духовным оппонентом для Солженицына является не коммунистический строй, взятый сам по себе, и не либеральный Запад, а то, что их объединяет, – общий проект устройства человеческой жизни без Бога, общее предпочтение материальному перед духом. А одной из серьезнейших опасностей оказывается угроза *консолидации* обеих версий просвещенческого проекта на единой платформе. Такая консолидация привела бы к неодолимому усилению просвещенческого миропорядка и сложению отрицательных сторон обеих просвещенческих «школ».

Статья «На возврате дыхания и сознания», заглавная в «Из-под глыб», написанная в 1969-м и дополненная в 1973-м, – это полемика против сахаровского проекта конвергенции. Никакого конфликта сталинистов и ленинцев быть не может, подчеркивает Солженицын, потому что сталинизм это и есть осуществленный ленинизм. Социализм как идеология революции ни с какой моралью и ненасилием не совместим, и потому мирного сосуществования не получится.

Сахаровскому глобализму Солженицын последовательно противопоставляет национализм: «Вперерез марксизму явил нам XX век неистощимую силу и жизненность национальных чувств и склоняет нас глубже задуматься над загадкой: почему человечество так отчётливо квантуется нациями не в меньшей степени, чем личностями? И в этом граненьи на нации – не одно ль из лучших богатств человечества? И надо ли это стирать? И – можно ли это стереть?» [2, с. 19]. О том же в Нобелевской лекции: «Исчезновение наций обеднило бы нас не меньше, чем если бы все люди уподобились, в один характер, в одно лицо. Нации – это богатство человечества, это обобщенные личности его» [5, с. 16].

Именно национальное начало (и в этом его категорическое несогласие с Бердяевым) составляет нерв солженицынской философии истории.

«До сих пор вся человеческая история протекала в форме племенных и национальных историй, и любое крупное историческое движение начиналось в национальных рамках, а ни одно – на языке эсперанто. Нация, как и семья, есть природная непридуманная ассоциация людей с врожденной взаимной расположенностью членов...» [4, с. 246].

Нация конечна, она имеет границы, имеет интересы, имеет лицо. Человечество не может и не должно сливаться в одну нацию. Национальное начало, в отличие от глобалистского или имперского, – это начало одновременно *самостояния* и *самоограничения*. Обращение к национальному восстановит утраченную и лишенную пространства-времени Россию, сахаровская «конвергенция» ее убьет навсегда.

«В решении нравственных задач человечества перспектива конвергенции довольно безотраднa: два страдающих пороками общества, постепенно сближаясь и превращаясь одно в другое, что могут дать? общество, безнравственное вперекрест» [2, с. 20]. Конвергенция даст не взаимное переятие достоинств, но удвоение недостатков обоих типов общества. Недостатков, коренящихся в их общей основе – просвещенческой доктрине, а значит прежде всего в атеизме.

Солженицын отлично понимает, что на самом деле хочет сказать Сахаров, когда рассуждает о том, что глобалистская конвергенция должна породить мировое правительство, которое будет представлять собой «очень интеллигентное мировое руководство». И именно эта программа перехода через «социалистическую демократию» и просто «демократию» к авторитаризму просвещенческих «орденов» вынуждает его обозначить прямо противоположную программу: выход из коммунизма через национальный авторитаризм близкий к почве, к земле, к дыханию исторической традиции.

В продолжение полемики с Сахаровым в 1973 году Солженицын заточивает свои критические стрелы именно против «демократической» утопии диссидентов-западников. «Внешняя свобода сама по себе – может ли быть целью сознательно живущих существ? Или она – только форма для осуществления других, высших задач?» [2, с. 24]. «В настойчивых поисках политической свободы... хорошо бы представить, что с этой свободой делать. Такую свободу мы получили в 1917 году (и от месяца к месяцу все большую) – и как же поняли мы её? Каждому ехать с винтовкой, куда считаешь правильным. И с телеграфных столбов срезать проволоку для своих хозяйственных надобностей» [2, с. 25].

Поскольку ключевой ценностью для Солженицына является не прогресс, не потребительский достаток, не внешняя свобода, а возможность направлять душу к Богу, то его отталкивание от коммунизма логично ведет не к западной демократии, а к той системе, которая более благоприятна для того, чтобы «отдавать Богу Божье».

«Если Россия веками привычно жила в авторитарных системах, а в демократической за 8 месяцев 1917 года потерпела такое крушение, то, может быть, – я не утверждаю это, лишь спрашиваю, – может быть, следует признать, что эволюционное развитие нашей страны от одной авторитарной формы к другой будет для неё естественней, плавнее, безболезненней?» [2, с. 27].

Принцип *самоограничения* превращается у писателя в конкретную программу обращения России внутрь, к своему Северо-Востоку, которая носит отчетливо антиглобалистский характер. В условиях, когда две глобализации – советски-коммунистическая и американски-либеральная – переплетались между собой в парадоксальной противостоянии-симбиозе, именуемом холодной войной, возникла угроза перехода их сплетения в срастание.

Солженицын предлагает России в одностороннем порядке совершить психологический и геополитический прыжок из глобализации. Здесь мы снова обнаруживаем удивительную полярность с Сахаровым, с его знаменитой формулой: «Смысл жизни – в экспансии». Для Солженицына смысл жизни как раз в отказе от экспансии и добровольном самоуглублении, освоении своего.

Отсюда вырастает как антииндустриализм Солженицына этого периода, так и его геополитическая программа, обращенная к освоению русского Северо-Востока. Он пытается устранить глобализующие факторы, которые втягивают СССР (и Россию, соответственно) во всё более тесное переплетение с Западом, то есть приближают ту самую конвергенцию. Он предпринимает попытку уговорить и русское общество, и советскую власть отказаться от соревнования, ведущего к сплетению, заняться лучше собственным домом и укреплением хозяйственных и геополитических основ своей цивилизации.

Невозможно не отметить строгую противоположность солженицынской программы обращения к Северо-Востоку как своему дому глобалистскому проекту Сахарова по совместному решению СССР и США проблем стран Третьего мира, как будто России и вправду нечего решать в собственном доме.

«Мы – устали от этих всемирных, нам не нужных задач! Нуждаемся мы отойти от этого кипения мирового соперничества. От рекламной космической гонки, никак не нужной нам: что подбираться к оборудованию лунных деревень, когда хилеют и непригодны стали для житья деревни русские? В безумной индустриальной гонке мы стянули непомерные людские массы в противостественные города с торопливыми нелепыми постройками, где мы отравляемся, издёргиваемся и вырождаемся уже с юных лет. Изнурение женщин вместо их равенства, заброшенность семейного воспитания, пьянство, потеря вкуса к работе, упадок школы, упадок родного языка – целые духовные пустыни плешами выедают наше бытие... А ещё ко всему, похваляясь своею передовитостью, мы рабски копировали западный технический прогресс и

вместе с ним бездумно впоролись в кризисный тупик, угрожающий сегодня существованию всего человечества» [3, с. 147].

«Конвергентная» глобализация истощает природные силы России, затягивает ее в общезападный технологический кризис, усиливает ее денационализацию. А главное – сотрудничество-соперничество СССР и Запада увеличивает консолидацию их единой материалистической просвещенческой платформы. Солженицын хочет изменить направление движения. «Надо перестать выбегать на улицу на всякую драку, но целомудренно уйти в свой дом, пока мы в таком беспорядке и потерянности» [3, с. 148]. Он формулирует задачу русского изоляционизма: «побыть в основном наедине с собою, без соседей и гостей» [3, с. 147–148]. Вместо советской внешней экспансии, которая нас лишь глобализирует, Россия должна сосредоточиться на внутренних пустых пространствах, которые ее духовно собирают.

«Северо-восток – тот вектор, от нас, который давно указан России для её естественного движения и развития...

Северо-восток – это напоминание, что мы, Россия – северо-восток планеты, и наш океан – Ледовитый, а не Индийский, мы – не Средиземное море, не Африка, и делать нам там нечего! наших рук, наших жертв, нашего усердия, нашей любви ждут эти неохватные пространства, безрассудно покинутые на четыре века в бесплодном вызябании...

Северо-восток – ключ к решению многих якобы запутанных русских проблем... Его пространства дают нам выход из мирового технологического кризиса... Его холодные, местами мёрзлые пространства ещё далеко не готовы к земледелию, потребуют необъятных вкладов энергии – но сами же недра Северо-востока и таят эту энергию, пока мы её не разбазарили...

Северо-восток – более звучания своего и глубже географии, будет означать, что Россия предпримет решительный выбор самоограничения, выбор вглубь, а невширь, внутрь, а не вовне; всё развитие своё – национальное, общественное, воспитательное, семейное и личное развитие граждан, направит к расцвету внутреннему, а не внешнему» [3, с. 148].

Геополитическое направление «Наш океан – Ледовитый, а не Индийский» подсказывается Солженицыну его логикой «борьбы за свою территорию». Установить русских на той части суши, где наши права никем и никак не могут быть оспорены, где нам гарантировано обладание *своим*. В этом может почудиться некоторая безысходность. Россия-Золушка, которой не досталось тёплых морей, говорит «зелен виноград» и оборачивается к Северу.

Без малого полвека спустя дело выглядит иначе – климатический сдвиг делает из русского Северо-Востока привилегированное пространство – открывающееся для жизни, ломящееся от природных ресурсов, как осенняя кладовая в урожайный год, и практически не освоенное. Ледовитый океан прямо на глазах сравнивается в судоходности с Индийским, в свете чего геополитикам американских ВМС срочно приходится пересматривать маккиндеровскую концепцию «оси мировой истории», построенную на том, что русский «Хартленд» – это навсегда запертое льдами бессточное пространство, а не развернутое к открытым океанам самое протяженное в мире побережье.

Исход к Северо-Востоку, наряду с обращением к «сбережению народа», отказом от коммунистической идеологии и переходом к национальному авторитаризму становится ключевым тезисом «Письма вождям Советского Союза». Это дерзкая попытка сыграть на «антисахаровской» площадке – вместо глобализирующей конвергенции «разрядки» предложить советскому руководству программу дивергенции, деглобализации Советского Союза во имя интересов русского народа.

С кем мы русские? «Письмо вождям»

Настоящим шоком для многих в «образованческой» среде было то, что Солженицын заговорил о правах и самоуважении русской нации. Разумеется, в русоцентризме для той эпохи не было ничего нового, с 1965 года, с манифеста Корина, Коненкова, и Леонова «Берегите святыню нашу» шло русское этническое возрождение (скромный солженицынский вклад в легальные его формы – рассказ «Захар Калита», возможно, только потому и пробившийся в печать, что попадал в логику кампании по сохранению наследия).

Однако этот русоцентризм безошибочно связывался интеллигентским революционным правосознанием с политикой новых «душителей» – они «выпячивают “народные основы”, церковки, деревню, землю» для того, чтобы поносить Запад как «псевдоним всякого свободного веяния в нашей стране» [36, с. 251]. Солженицын внезапно для себя обнаружил, что в споре о русском он не на стороне «либерально искренно-атеистического» «Нового мира», а, пожалуй что, во многом согласен с «мычанием» комсомольцев из «Молодой гвардии» (превратившейся в те годы в боевой орган «русской партии в КПСС»).

Впрочем, сам Солженицын путями полуразрешенного коммунистами русского патриотизма никогда не ходил. Напротив, он, по сути, разрывает сменовеховский «контракт» между советской властью и национальной интеллигенцией, предполагавший принятие большевизма, коммунизма как формы русской национальной истории и государственности. Скрепленный сталинскими тостами и фильмами и подтвержденный велеречивостью бердяевских «Истоков и смысла русского коммунизма», этот контракт привел к тому, что коммунизм подмял под себя права на русское. А с другой стороны, именно русское было объявлено самым темным, самым гнетущим, самым убийственным в коммунизме

Солженицын разрывает этот подписанный кровью составителей национал-большевистский контракт с властью: «С вами мы не русские!» – обухом в «Архипелаге». Однако этим дело не ограничилось. Писатель осмеливается от имени нации предложить своеобразное перезаключение контракта. С вами мы не русские, но у вас еще есть возможность быть русскими с нами – именно таков смысл предуведомления в «Письме вождям».

«Преимущественно озабочен я судьбой именно русского и украинского народов, по пословице – где уродился, там и пригодился, а глубже тоже – из-за несравненных страданий, перенесённых нами. И это письмо я пишу в *предположении*, что такой же преимущественной заботе подчинены и вы, что вы не чужды своему происхождению, отцам, дедам, прадедам и родным просторам, что вы – не безнациональны» [6, с. 149].

В условиях, когда русская нация демонтирована, Солженицын берет на себя головокружительную смелость не просто говорить от ее имени, по сути – быть ею единолично и предложить новый договор нации и власти. Власть отказывается от коммунизма, от колхозов, от индустриальной гигантомании и растраты национальных ресурсов, от экспорта революции и глобализации через холодную войну. Сосредоточиться следует на внутреннем развитии – на восстановлении измочаленной деревни, на сбережении малых городов, на избавлении народа от духовной оплеванности, на внутреннем развитии в главном направлении – на Северо-Восток.

«Русская надежда на выигрыш времени и выигрыш спасения: на наших широченных северо-восточных земельных просторах, по нашей же неповоротливости четырех веков ещё не обезображенных нашими ошибками, мы можем заново строить не безумную пожирающую цивилизацию “прогресса”, нет – безболезненно ставить сразу стабильную экономику и соответственно её требованиям и принципам селить там впервые людей. Эти пространства дают нам надежду не погубить Россию в кризисе западной

цивилизации. (А по колхозному забросу много потерянных земель и ближе есть.)» [6, с. 163]

Главное, что предложено от имени русских «вождям» в обмен на декоммунизацию – возможность сохранения власти.

«Из русской истории стал я противником всяких вообще революций и вооружённых потрясений, значит, и в будущем тоже: и тех, которых вы жаждете (не у нас), и тех, которых вы опасаетесь (у нас). Изучением я убедился, что массовые кровавые революции всегда губительны для народов, среди которых они происходят...» [6, с. 180–181].

«За последние полвека подготовленность России к демократии, к многопартийной парламентской системе, могла ещё только снизиться. Пожалуй, внезапное введение её сейчас было бы лишь новым горевым повторением 1917 г. ...» [6, с. 180–181].

Тоталитарный режим вполне может преобразовать себя в авторитарный, и в том не будет ничего дурного.

«И тысячу лет жила Россия с авторитарным строем – и к началу XX века ещё весьма сохраняла и физическое и духовное здоровье народа? Однако, выполнялось там важное условие: тот авторитарный строй имел, пусть исходно, первоначально, сильное нравственное основание – не идеологию всеобщего насилия, а православие, да древнее, семивековое православие Сергия Радонежского и Нила Сорского, ещё не издёрганное Никоном, не оказёненное Петром.

Всё зависит от того, какой авторитарный строй ожидает нас и дальше? Невыносима не сама авторитарность, но – навязываемая повседневная идеологическая ложь. Невыносима не столько авторитарность – невыносимы произвол и беззаконие, непроходимое беззаконие...» [6, с. 181]

По сути, Солженицын переоткрывает уваровскую триаду в своеобразном диалектическом движении: обратившись к народности и укрепившись православием, даже дикая коммунистическая власть может обернуться русским самодержавием, если будет покоиться на надлежащем нравственном основании и откажется от тотального насилия и лжи. Переобосновав себя на национальном принципе, покончив со своей национальной отчужденностью, советская власть может продолжить быть властью.

В конечном счете «руководить нашей страной должны соображения внутреннего, нравственного, здорового развития народа, освобождения женщины от каторги заработков, особенно от лома и лопаты, исправления школы, детского воспитания, спасения почвы, вод, всей русской природы, восстановления здоровых городов, освоения Северо-Востока...» [6, с. 183].

Состояние, в котором было написано письмо, Солженицын сам позднее определяет как «протрезвление»: «Я интуитивно, на ощупь, сам для себя внезапно и ни под чьим влиянием, в одинокий день в Рождестве-на-Истье, протрезвился до “Письма вождям”. В лагерное время мы только и мечтали о революции в нашей стране, и потом долгие годы по инерции я оставался в том же чувстве, – а вот открылось мне, что спасение наше – только в эволюции режима, иначе всё у нас разрушится доконечно» [37, с. 137].

Разумеется, не Солженицын первый размышлял о такой эволюции. Однако он первый не дал за это аванса, отказался признавать ее до того как она изменится и тем самым свернул с проторенной дороги сменовеховцев, евразийцев, Шульгина и многих других. Солженицын предложил власти предельно консервативную программу – без всяких революций, без нового тура потрясений, России вновь стать Россией, обратиться на себя, вырваться из смертельной ловушки войны-конвергенции с либеральным Западом, которая грозит общим крахом при исчерпании мировых ресурсов.

Солженицын пугает советских вождей Китаем и предлагает оставить коммунизм китайцам. Но в итоге практически по солженицынскому пути трансформации коммунистического режима в национальную автократию с высокой степенью экономической свободы и определенной свободой идеологической и умственной пошел как раз постмаоистский Китай. А с советскими вождями что случилось, то случилось.

Интересно отметить, что если идеологическая часть предложений Солженицына была для «вождей» безусловно неприемлема, то некоторые из направлений национального развития либо ими перехвачены, либо самим Солженицыным верно предугаданы. Сверимся с хронологией. Сентябрь 1973-го. Письмо написано и отправлено. Февраль 1974-го. Солженицын выслан из СССР. Март 1974-го. Постановление ЦК КПСС и Совмина СССР, посвященное Нечерноземью. «Нечерноземье» (то есть Россия как таковая) оказывается в центре советской государственной политики, на него реально начинают выделяться средства. Апрель 1974-го. БАМ объявляется всесоюзной стройкой – одновременно антикитайская линия и развитие Северо-Востока. При этом Амурская магистраль *упомянута* в тексте письма в цитате из речи Столыпина: «И по поводу Амурской железной дороги: “Если мы будем продолжать спать летаргическим сном, то этот край будет пропитан чужими соками...”» [6, с. 163].

Наибольшую наивность Солженицын проявил, пожалуй, предполагая, что его программа может быть принята Политбюро в интересах продолжения противостояния с Западом. Не противостояния хотели кремлевские тогда еще не старцы, а *признания и слияния*, торжества, подобного тому, которое совершилось в 1975 году в Хельсинки. Солженицына не недопоняли, а напротив – слишком хорошо поняли и потому извергли «во тьму внешнюю», на тот самый Запад, наущать против которого он смел в своем письме.

Крик ястреба. Солженицын и холодная война

Реакция Солженицына на изгнание оказалась далека от ожидаемой и в СССР, и на Западе. Он отказался от превращения в эмигрантского идеолога, пытающегося докричаться до своей страны «поверх барьеров». Обращенная к России деятельность Солженицына сводится к эффекту его книг, прежде всего «Архипелага», и к поддержке «Фондом Солженицына» узников совести. В своей работе политика и публициста Солженицын полностью переориентируется на западную аудиторию.

Власть Политбюро над Россией не была бы устойчивой и долговечной без прикорма советской системы из-за рубежа, – таково было глубокое убеждение Солженицына, – а потому, чтобы освободить Россию от коммунизма необходимо прекратить его внешнюю поддержку. Это было невозможно без излечения поразившей Запад зависимости от «опиума интеллектуалов» (как выражался Раймон Арон), веры в «хороший коммунизм» и в благодетельность принудительно устанавливаемого равенства.

«Была одна идеологическая атмосфера до Солженицына – и другая после», – отмечал французский журналист Бернар Пиво [17, с. 416]. Фактически в одиночку Солженицын сдвигает общественное мнение и политику Америки и Европы вправо. «Архипелаг» делает беспочвенными и аморальными любые конструкции, построенные на принципах примирения, разрядки и конвергенции коммунистической и западной либеральной систем.

Книги Солженицына наносят чудовищный урон левым и коммунистическим партиям, переворачивают настроения многих левых интеллектуалов. А рядом стоит автор и с напором пропагандиста указывает на то, какие конкретные геополитические выводы следует сделать из этих книг: не верить СССР никогда и ни в чем, не вести никаких переговоров, не надеяться ни на какие мирные соглашения, не ждать ничего хорошего ни от какой разрядки, так как эта разрядка лишь укрепляет античеловеческую машину. Солженицын обличает лавирование Киссинджера и восточную политику Брандта, обличает лицемерие

нападок на Пиночета и Франко (авторитарные диктатуры которых по числу жертв и тотальности жестокости не сравнимы с коммунистической), бичует португальских социалистов и кубинское вторжение в Анголу¹. Вскоре западные элиты не без нервозности начинают замечать, что Солженицын не просто стоит на правом фланге западной политики, «правее Голдуотера», но и перетягивает за собой центр.

Особенно шокирующее впечатление и в СССР, и на Западе произвела в 1975 году речь перед представителями американских профсоюзов в Нью-Йорке (а профсоюзы были одной из важнейших опор Демократической партии, представитель которой Джимми Картер в 1976 году выиграет президентские выборы и уже при нем пойдет демонтаж «разрядки»).

Солженицын призывал в этой речи к тотальному недоверию, всеминутной готовности к войне, а главное – экономическому бойкоту СССР: «Господа, особенно те, кто имеет социалистическое мировоззрение: дайте же наконец социалистической экономике доказать своё превосходство! Дайте ей доказать, что она передовая, что она всемогущая, что она вас побила, что она вас перегнала. Не вмешивайтесь в неё. Перестаньте ей давать займы и продавать...» [31, с. 277]. «Когда нас живьём закапывают в землю, пожалуйста, не подавайте лопаты могильщикам! Пожалуйста, не посылайте им современных землеройных машин!» [31, с. 275].

На Солженицына обрушились мощные обвинения и в СССР, и в западной прессе, как на человека, призывающего задушить свою же страну голодом. В некоммунистических кругах до сих пор существует популярный миф, что в этой речи содержались призывы к ядерной атаке на СССР (беспардонная ложь). Но несомненно, что Солженицын здесь пытается добиться максимально резкого и открытого разрыва США и СССР именно в тех сферах, которые были жизненно важны для советского общества, призывал лишить советскую власть возможности соединять внешнюю политику экспорта революции, и экономику импорта буржуазности.

Получается, никакого противоречия между разделенными менее двумя годами «Письмом вождям» и Нью-Йоркской речью – нет. И тут и там Солженицын пытается разорвать нити «конвергенции», не допустить встраивания советского общества в Западное при сохранении коммунистического строя. Не уговорив советских вождей самим прервать конвергенцию и обратиться к национал-изоляционизму, Солженицын рассчитывает сделать это руками вождей западных. С Востока ли, с Запада ли, он стремится разрубить нити «конвергенции», консолидирующей просвещенческий проект.

Впрочем, скоро Солженицын обнаруживает такую фундаментальную деградацию западной цивилизации, такую утрату ею собственных христианских корней и идентичности, что именно упадок этой цивилизации становится едва ли не более важным объектом его критики, чем коммунистическая угроза. «Гарвардская речь» 1978 года стала своего рода идеологическим землетрясением, мобилизовав старых европейских правых – христиан, консерваторов, до той или иной степени оппонентов просвещенческого проекта, на их «последний и решительный бой», который вскоре породит «рейгановскую» правую революцию.

Столкнувший цивилизации. «Гарвардская речь»

Для самого Солженицына «Гарвардская речь» – это манифест его антипросвещенческой философии, приложенной к Западу. Он начинает с отрицания универсализма, которое делает просвещенческий проект бессмысленным. Утверждает множественность самобытных цивилизаций, среди которых резервирует место и для России.

¹ Пожалуй, наиболее характерный пример развернутого антикоммунистического памфлета: *Солженицын А.И. Коммунизм к брежневскому концу* [34].

«Всякая древняя устоявшаяся самостоятельная культура, да ещё широкая по земной поверхности, уже составляет самостоятельный мир, полный загадок и неожиданностей для западного мышления. Таковы по меньшему счёту Китай, Индия, Мусульманский мир и Африка, если два последние можно с приближением рассматривать собранно. Такова была тысячу лет Россия, – хотя западное мышление с систематической ошибкой отказывало ей в самостоятельности и потому никогда не понимало, как не понимает и сегодня в её коммунистическом плену...

Как ещё сравнительно недавно маленький новоевропейский мирок легко захватывал колонии во всём мире, не только не предвидя серьёзного сопротивления, но обычно презирая какие-либо возможные ценности в мироощущении тех народов! Успех казался ошеломляющим, не знал географических границ. Западное общество развёртывалось как торжество человеческой независимости и могущества. И вдруг в XX веке так ясно обнаружилось, что оно хрупко и обрывчато... Сейчас соотношение с бывшим колониальным миром обратилось в свою противоположность, и западный мир нередко переходит к крайностям угодливости» [7, с. 310].

Не долго медля Солженицын обрушивается на конвергенцию как продукт универсалистского просвещенческого проекта, который стремится привести все исторические миры под один западный стандарт.

«Длящееся ослепление превосходства поддерживает представление, что всем обширным областям на нашей планете следует развиваться и доразвиться до нынешних западных систем, теоретически наивысших, практически наиболее привлекательных; что все те миры только временно удерживаются – злыми правителями, или тяжёлыми расстройками, или варварством и непониманием – от того, чтоб устремиться по пути западной многопартийной демократии и перенять западный образ жизни. И страны оцениваются по тому, насколько они успели продвинуться этим путём. Но такое представление выросло, напротив, на западном непонимании сущности остальных миров... Тоска расколотого мира вызвала к жизни и теорию конвергенции между ведущим Западом и Советским Союзом – ласкательную теорию, пренебрегающую, что эти миры друг во друга несколько не развиваются, и даже непревратимы друг во друга без насилия. А кроме того конвергенция неизбежно включает в себя принятие также и пороков противоположной стороны, что вряд ли кого устраивает» [7, с. 311].

Вслед за тем большую часть речи Солженицын посвящает обличению именно тех черт западной цивилизации, которые является продуктом просвещенческого проекта, – юридизм, формально безграничная свобода прессы, сочетающаяся с направленчеством и жесточайшей идеологической цензурой, либерализм как равновесие добрых дел и худых. Распространение преступности, связанное с «гуманистическим человеколюбивым представлением, что человек, хозяин этого мира, не несёт в себе внутреннего зла, все пороки жизни происходят лишь от неверных социальных систем, которые и должны быть исправлены» [7, с. 316].

В финале речи Солженицын прямо и недвусмысленно формулирует самые основы своей версии программы «нового средневековья». Он не только не скрывает, но и подчеркивает, что коммунизм и упадочный западный либерализм – это по сути одно: «в основаниях выветренного гуманизма и всякого социализма можно разглядеть общие камни: бескрайний материализм; свободу от религии и религиозной ответственности

(при коммунизме доводимую до антирелигиозной диктатуры); сосредоточенность на социальном построении и наукообразность в этом (Просвещение XVIII века и марксизм)» [7, с. 325–326]. Однако из этого он делает вывод, что коммунизм как более радикальное мировоззрение победит расслабленный Запад.

Это положение может считаться не оправдавшимся последующим ходом истории – коммунизм рухнул, а торжествующий либерализм провозгласил конец истории. Но только сам вскоре после этого стал эволюционировать в сторону «культурного марксизма», приобретшего десять лет спустя после смерти писателя вполне тоталитарные формы натурального «ЛГБТлага».

«Гарвардская речь» имела долгосрочные интеллектуальные последствия. Универсалистская модель «модернизации как вестернизации» остается лишь для использования «самодовольным чиновником» [30, с. 401] Фукуямой и заводит Америку в тупики либерального интервенционизма (впрочем, к нашим дням американский политолог перековался и прославляет марксизм, что еще раз подтверждает справедливость солженицынской мысли о единстве либерального и коммунистического крыльев просвещенческой идеологии).

В центре западной политической мысли оказывается концепция столкновения цивилизаций, признающая данилевско-тойнбианско-солженицынские «самостоятельные миры» реальными политическими субъектами. Если Сэмюэль Хантингтон обходит молчанием очевидную связь своей концепции с «Гарвардской речью» (которую он, вероятно, слышал лично, будучи преподавателем университета), то идеолог правого республиканизма, а затем трампизма Патрик Бьюкенен ссылается на русского мыслителя постоянно: «Солженицын сказал: “Чтобы уничтожить народ, нужно лишить его корней”» [40, с. 240].

«Меня упрекали, что я разрушал двуполюсный мир, – говорил Солженицын на встрече в Саратовском университете. – Я согласен этот упрек принять: в том смысле разрушал, что, находясь в СССР, не боялся, когда головы секли, говорить о коммунизме всё, что я думал. А когда меня выслали на Запад, то, не боясь того, что нахожусь на американской земле, на их земле, я говорил всё, что думал, – о западной жизни, об Америке. И там находились такие, что писали жирными заголовками: пошёл вон, если тебе не нравится наша страна! убирайся в СССР! Да, я разрушал двуполюсный мир. Но он и не должен быть двуполюсным. Он должен быть многополюсным. Он имеет право на высокое и объёмное многообразие» [16, с. 411].

«Гарвардская речь» была интеллектуальным Рубиконом и для глобальной, и для русской мысли – траектория орбитального пути себя исчерпала и намечается какая-то другая. Исчерпала – не значит, что уже закончилось движение по этой траектории. Но оно становится все менее естественным и все более принудительным.

Пророчество Солженицына о том, что сошедшая с коммунистических рельсов Россия будет с изумлением наблюдать, как Запад будет принимать марксизм и коммунизм в их все более чудовищных формах, похоже, начинает сбываться. Grimасы политкорректности складываются во все более узнаваемую гулаговскую физиономию. Поучителен в этом смысле случай определяющего тенденции моды журнала “Vogue”, который в рамках кампании за разнообразие... обрядил моделей разных рас и комплекций в одинаковые безликие, едва не тюремного покроя робы. Это, конечно, «ГУЛАГ-лайт», пока чисто символический, но кто знает, как далеко зайдет дело дальше? Один из лидеров современных французских консерваторов Филипп де Вилье не случайно говорит в интервью «Фигаро» о том, что русский писатель научил его «видеть ГУЛАГ нашего времени» [44].

Однако в сам момент произнесения гарвардский монолог вряд ли был в тот момент кем-то услышан. Западные интеллектуалы составили убедительные и самоуспокоительные

апологии просвещенческих основ своей цивилизации¹. А вот ядовитая критика расслабленности и капитуляции перед злом, отравлявших воздух 1970-х, была чрезвычайно созвучна тому, что высказывалась на самом Западе всеми, кто был хоть немного правее крайней левизны. Без преувеличения, Солженицын был одним из ключевых деятелей, подготовивших рейгановский поворот (впрочем, разворот в холодной войне пошел уже при Картере), а стало быть и крах идей конвергенции, начало полноценной холодной войны, «выталкивание» СССР из зоны комфортного существования в качестве планеты-спутника Запада.

Тысячелетнее царство. Солженицын против Пайпса

Верность солженицынской стратегемы была доказана жизнью. Вне режима «разрядки» начался ускоренный коллапс советской власти. Однако к этому моменту Солженицын уже больше беспокоит тот факт, что разгорание холодной войны ведет к росту не столько антикоммунизма, сколько русофобии. Укрепление воли и решимость не сдаваться врагу с востока безусловно стали ярко выраженным феноменом 1980-х, только враг был определен не столько как коммунисты, сколько как русские.

Писатель по мере сил пытается исправить эту ошибку прицела. Его статьи и интервью начала 1980-х – это горячая полемика против западной русофобии, воплощенной в таких фигурах как Ричард Пайпс. В статьях «Коммунизм: у всех на виду – и не понят» для журнала «Тайм», «Чем грозит Америке плохое понимание России» и «Иметь мужество видеть» для “Foreign Affairs”, речи в Гуверовском институте Солженицын настойчиво подчеркивает, что использование понятия «русский» вместо «советский» в дискурсе холодной войны, идентификация коммунизма как «чисто русской болезни», установка на то, что главным врагом Запада является возрождение русского национального самосознания, – глубоко неверная стратегия, которая сулит Западу противостояние не с ослабевающим Политбюро, а с самим русским народом.

«Искажение русской исторической ретроспективы, непонимание России Западом выстроилось в устойчивое тенденциозное обобщение – об “извечном русском рабстве”, чуть ли не в крови, об “азиатской традиции”, – и это обобщение опасно заблуждает сегодняшних западных исследователей... искусственно упущены вековые периоды, широкие пространства и многие формы яркой общественной самодеятельности нашего народа – Киевская Русь, суздальское православие, напряжённая религиозная жизнь в лесном океане, века кипучего новгородского и псковского народоправства, стихийная народная инициатива и устояние в начале XVII века, рассудительные Земские Соборы, вольное крестьянство обширного Севера, вольное казачество на десятке южных и сибирских рек, поразительное по самостоятельности старообрядчество, наконец, крестьянская община... И всё это искусственно заслонили двумя веками крепостничества в центральных областях и петербургской бюрократией» [21, с. 301–302].

Солженицын яростно критикует перекочевавшую в американскую советологию парадигму Бердяева: советский коммунизм – это продукт Московского царства, «Третий Интернационал» – это новая форма мессианизма «Третьего Рима», Сталин – это Иван Грозный сегодня [20, с. 392].

¹ Характерный пример: *Берман, Гарольд Дж.* Важнейшее в законе: ответ Солженицыну – с характерными культур-расистскими пассажами: «Солженицынская критика моральной ценности права или критика права как воплощения моральных ценностей связана с той формой антиномианизма («закононенавистничества»), которая глубоко укоренена в русской истории и культуре. В традиционном русском православии закон резко противопоставлен благодати, вере и любви» [39, с. 398]. О понятии Правды в русской православной культуре, центральном для Солженицына, американский философ права даже не слышал.

«При изучении китайской, тайландской или любой африканской истории и культуры считается необходимым испытывать уважение к её своеобразию, – устраивает Солженицын разнос Пайпсу. – По отношению же к русскому тысячелетнему восточному христианству западные исследователи во множестве испытывают лишь презрение и удивление: почему этот странный мир, целый материк, всё не принимал западного мировоззрения и всё не шёл по столь явно преимущественному западному социальному пути? Россия решительно осуждается за всё, в чём она не похожа на Запад» [19, с. 340–341].

Не случайно его главным противником оказывается именно Ричард Пайпс, автор знаменитого уничижительного для русских трактата «Россия при старом порядке». Именно его установка на системную дискредитацию старой России и представляется «восстановителю» старого порядка Солженицыну наиболее вредоносным. «Русский народ живёт на земле уже 1100 лет – дольше многих из своих нетерпеливых учителей. И за эти 1100 лет в нём создались и накопились некие свои традиционные общественные понятия, которые не надо спешить осмеивать со стороны» [19, с. 374].

Противостояние Солженицын – Пайпс приводит к громкому скандалу – публичному отказу писателя от участия в завтраке «советских диссидентов» с президентом Рейганом, инициированном Пайпсом, вместо личной встречи двух ведущих консерваторов эпохи.

«Некоторые американские генералы предлагают уничтожить атомным ударом – избирательно русское население, – писал Рейгану Солженицын, – Странно: сегодня в мире русское национальное самосознание внушает наибольший страх: правителям СССР – и Вашему окружению. Здесь проявляется то враждебное отношение к России как таковой, стране и народу, вне государственных форм, которое характерно для значительной части американского образованного общества, американских финансовых кругов и, увы, даже Ваших советников... Если бы где-нибудь встречу с Вами сочли бы нежелательной по той причине, что Вы – патриот Америки, – Вы бы тоже были оскорблены» [32].

С этим призывом ему приходилось обращаться не только к Западу, но и к русскоязычной эмиграции третьей волны. В начале 1980-х возобновляется полемика с «образованщиной», вылившаяся в два блистательных памфлета: «Наши плюралисты» и специальный пушкиноведческий «...Колеблет твой треножник». Эта полемика имеет для Солженицына тем более значение, что он, постигнув силу западной русофобии, осознаёт, какими чудовищными последствиями может обернуться для России выход из коммунизма под внешним давлением столь русофобски настроенного Запада и под влиянием столь русофобски настроенной либеральной интеллигенции. Его идеологической доминантой в 1980-х становится антифеврализм – он не только работает над «Мартом семнадцатого», но и начитывает его фрагменты для радио именно в надежде предупредить общество на родине против феврализма, начавшего возрождаться вместе с горбачевской перестройкой.

Обустройство России

Солженицын уклоняется и от участия в перестроечных процессах на родине. Воздерживается от присутствия на Родине в качестве активного политического игрока. Лишь в июле 1990 выходит огромными тиражами одновременно в «Комсомольской правде» и «Литературной газете» проповедь «Как нам обустроить Россию», по сути – «Письмо народам Советского Союза» и прежде всего русскому народу [11].

Уже видя надвигающуюся катастрофу, Солженицын предлагает первоочередные меры против надвигающегося обвала: выкраивание государства русским по мерке из

четырёх республик (и предупреждает об опасности украинского сепаратизма), цивилизованный развод с остальными, отказ от того, что еще осталось из дорогостоящего шумного советского империализма, воздержание от слепого копирования западной демократии (политический раздел этой работы, по сути, – наш, русский «Федералист»), предупреждение против поспешных рыночных реформ, подчеркнутое противопоставление воровской «приватизации» и создания настоящего слоя собственников, что включало бы бесплатную раздачу земли (парадоксально, но этот пункт программы хотел реализовать ГКЧП).

Однако в этом «слове к народу» слишком нерезко выражено то внутреннее понимание, которое проявлено в записках для себя: невозможно надеяться на то, что выход из коммунизма не будет сопровождаться чудовищным давлением извне, что Россию будут бить смертным боем. А потому «антидержавные» пассажи этого документа оказываются направленными к ложной цели.

Да, океанский флот чудовищно дорог, но его отсутствие может обойтись еще дороже. Характерная для «Как нам обустроить Россию» некоторая внешнеполитическая безугрозна в чем-то поразительна для человека, который в 1987 году отказался принимать американское гражданство, изучив текст клятвы и обнаружив там возможную обязанность воевать против России, и который сам же первым привлек внимание общественности к американскому «Public Law 86-90 Captive Nations Week Resolution» – «Закону о порабощенных нациях», где в число порабощенных Россией народов были записаны «Идель-Урал» и «Казакция».

Главной же проблемой политического выступления Солженицына оказалась его изолированность. Обсуждение «Как нам обустроить Россию» было прервано окриком Горбачева, а попыток настойчиво разъяснять свои идеи именно читателям на Родине Солженицын не предпринял. Если бы он развернул такую активность публицистических выступлений, какая была характерна для него в 1973–1978 годах, то, с учетом того, что в 1990–1991 годах у русского общества уже начиналось опаматование от перестройки, конечный результат его политического воздействия мог бы быть совсем иным.

Еще одна попытка политического воздействия в этот период – письмо Ельцину 30 августа 1991 года с призывом не признавать государственными административных границ советских республик и добиваться объединения русских в одно государство.

«Это особенно остро – с границами Украины и Казахстана, которые произвольно нарезали большевики. Обширный Юг нынешней УССР (Новороссия) и многие места Левобережья никогда не относились к исторической Украине, уж не говоря о дикой прихоти Хрущёва с Крымом. И если во Львове и Киеве наконец валят памятники Ленину, то почему держатся как за священные – за ленинские фальшивые границы, прочерченные после гражданской войны из тактических соображений той минуты? Также и Южная Сибирь за ее восстания 1921 г. и уральское и сибирское казачество за их сопротивление большевикам были насильственно отмежеваны от России в Казахстан.

Я с тем и спешу, чтобы просить Вас: защитить интересы тех многих миллионов, кто вовсе не желает от нас отделяться. При Вашем огромном влиянии примите все меры, чтобы референдум на Украине 1 декабря был проведен полностью свободно, без всякого давления (оно очень возможно!), без искажений голосования – и чтобы результат его учитывался отдельно по каждой области: каждая область должна сама решать, куда она прилегает. И сразу слышим угрозы, со срывом голоса: «Это война!», – нет, только вольное голосование, которому все и должны подчиниться» [33, с. 353, 354].

О невозможности этому письму произвести какой-либо эффект Солженицын с горечью пишет в мемуарах: «Я не предугадывал сочинского отдыха Ельцина, что он искал только двух-трехнедельного пьяного торжества на берегу Чёрного моря – на малом клочке

оставшегося российского побережья, а всё остальное море, за выход к которому Россия вела два века подряд восемь войн, да в придачу и с Азовским, – с лёгкостью подарил Украине, вместе с полудюжиной русских областей и 11–12 миллионами русских людей» [38].

В этот момент игра Солженицына может казаться почти проигранной. Да, коммунизм, самым знаменитым врагом которого был Солженицын, – рухнул. Но Россия не только не уходит тем самым от Просвещения, но безоговорочно перед ним капитулирует в его наиболее агрессивной глобалистской форме. Она уже не присасывается к «Первому миру», как в детантно-конвергентных проектах, а бухается в Запад, как в омут. Внутренним аспектом этой капитуляции является фанатичная русофобия образованщины, в руки которой попадает идейное осмысление путей России, и теперь образованщина с наслаждением втаптывает «эту страну» в грязь. Солженицын наблюдает именно то, что пытался предотвратить, – фарсовое повторение февразизма. Вовне же настропаленный волевой риторикой «Гарвардской речи» Запад уже не хочет знать никакой «конвергенции», только сокрушение СССР, только безоговорочная капитуляция. Главная цель Солженицына кажется как никогда далекой от достижения.

Однако деятельность Солженицына сдвигает такие тектонические плиты, что именно в момент предельного поражения плоды его деятельности работают на итоговый успех. Внушенная Солженицыным «решительность», помноженная на русофобию и просвещенческий универсализм (бессилие справиться с которыми Солженицын сам признал в середине восьмидесятых), порождает давление такой силы и безапелляционности, что меньше чем за десять лет Запад сам выталкивает Россию из своего миропорядка. Солженицыну остается лишь констатировать лицемерие Запада и указывать на новые возникающие перед Россией угрозы. Случившееся вместо бархатной «конвергенции» мучительное утопление России в Западе привело и к скорому всплытию.

С другой стороны, окончание коммунистической «перестройки» и начало «обвала» открывает пространство для публицистической энергии Солженицына. С началом обустройства новой России к писателю возвращается политический задор, и следующее десятилетие он выступает сначала на Западе, затем в России, расставляя новые государственные вехи.

Когда СССР «беловежская корова слизнула в одну содружную вечеринку», Солженицын призывает поставить перед Украиной вопрос об этническом размежевании с голосованием о независимости не всей УССР, а по областям. Отношение Солженицына к украинской проблеме тем более показательно, что его собственная идентичность всегда понималась им как русско-украинская, он никогда не отрицал права Украины на существование, но в реальных, исторических этнических границах.

«В результате внезапного и грубого установления границ внутри славянских народов миллионы семейных и дружеских связей оказались разрушены. Разве это можно принять безропотно? Недавние выборы на Украине, к слову, явно демонстрируют предпочтения жителей Крыма и Донецка... Я сам почти наполовину украинец. В детстве я слышал очень много украинской речи. Я люблю эту культуру и искренне желаю Украине всяческих успехов, но только в её истинных этнических границах – без прихваченных по дороге российских территорий. И уж точно не в качестве «великой державы», на что сейчас сделали ставку украинские националисты. Они всячески кривляются и приветствуют создание культа силы, убеждённо стараясь слепить из России врага. Повсюду звучат агрессивные лозунги. В украинской армии всю пропагандируется неизбежность войны с Россией» [18, с. 476].

Проблему права русской нации жить на своей земле он ставит и применительно к внутренним делам нынешней России – указывает на неприемлемость ленинского типа «федерации» («федеративным договором Ленин ещё раз кусает нас из мавзолея, но Рос-

сия никогда не была федерацией и не создавалась так»), парада суверенитетов, неравноправия русских, языковой дискриминации русского населения – «систему национального неравноправия надо кончить».

«В автономиях (со своими президентами, конституциями, флагами, гимнами) – «титulyные» народы почти всюду составляют меньшинство, иногда резкое меньшинство – между тем определяют собой аппарат и идеологию управления... равенство грубо нарушено в наших автономиях – языковыми и служебными преимуществами «титulyной» нации. Всё это – кричаще несправедливо. И должно безотлагательно быть исправлено... В автономиях нельзя признать за «титulyной нацией», даже если она не в меньшинстве, фактического права управлять всем населением территории от себя, а не в составе общегосударственного управления и по общегосударственным законам...» [13, с. 259].

Он требует незамедлительно предоставить «помощь русским беженцам в их переселении в Россию» [18, с. 479].

«В 24 часа наши соотечественники оказались «за границей» (в кавычках) «иностранцами» (в кавычках), многие в тех местах, где жили отцы их и деды, – а теперь они притесняемые, а теперь они изгоняемые. А мы? Я брал цифры и видел, как мало мы отпускаем на помощь нашим соотечественникам. Говорят, нет денег. У государства, допускающего разворовку национального имущества, не способного взять деньги с грабителей, нет денег» [15, с. 393].

Параллельно он предостерегает в речи перед Государственной Думой против расширения миграционного половодья:

«Есть ещё встречная волна так называемых мигрантов. Объявили себя республики суверенными государствами. Но почему-то их граждане приезжают к нам... Эта незаконная эмиграция ущемляет коренное население: в жилье, в коммунальных услугах, в транспорте, в медицине, в образовании, в имущественных объектах» [15, с. 394].

Обращает на себя внимание тот факт, что масштаб миграционной проблемы для Европы он начинает осознавать тогда, когда о ней никто даже не начинал думать: «В Великобритании, ещё с иллюзорной хваткой её за мифическое Британское содружество и при чутком возмущении общества против малейших расовых утеснений, это привело к тому, что страна наводнилась азиатами и вест-индцами, совершенно равнодушными к английской земле, культуре, традициям в только ищущими пристроиться к уже готовому высокому стандарту жизни. Так ли уж это хорошо?» – сказано в 1973 году [4, с. 245]. И о том же двадцать лет спустя: «Сегодня, хотя бы по растущему напору беженцев, который ломится через все европейские границы, – Западу трудно не ощутить себя крепостью: пока весьма благополучной, но и осаждённой» [10, с. 609].

Солженицын жесточайше критикует непродуманные западнические экономические реформы – «ну кто может свою мать лечить шоковой терапией?» [23, с. 468]; напоминает о том, что дореволюционная Россия была страной с развитым внутренним рынком и собственной традицией предпринимательства, но то был «производственный капитализм, создавались ценности» [24, с. 441]. Обнажает лживость приватизации указанием на то, что «не созданы условия приобретения земли подлинными земледельцами, у них нет средств» [18, с. 479]. Он оставляет свой прежний антииндустриализм и говорит о распаде промышленности, о трагедии науки «в пиратском государстве».

В 1990-х Солженицын, по сути, единственный, кто постоянно и громко выступает ходатаем прав русского человека в его унижении и несправедности. Постоянно говорит о правах «отмежёванных», ставших «иностранцами в 24 часа». Первым обращает внимание на фак-

тический геноцид русских в дудаевском террористическом анклав. Помню, как тогда говорили: «Только два человека представляют интересы русских – Солженицын и Патриарх».

Речь перед Государственной Думой 28 октября 1994 года, статья «Русский вопрос» к концу XX века», книга «Россия в обвале», пожалуй, по-настоящему эпохальные достижения солженицынской национальной публицистики, до сих пор до конца толком нами не осмысленные.

Опора на свою территорию

Одна из центральных тем проповеди Солженицына – *цивилизационный суверенитет* России в мире, где очевидно не только многообразие, но и разбегание цивилизаций.

«Человечество развивается не единым потоком, а отдельными областями, отдельными культурами, у которых свои закономерности в развитии. Это впервые было отмечено Николаем Данилевским в XIX веке в России, потом, на переходе к XX веку, Николаем Трубецким, но не было усвоено до тех пор, пока эту же идею провёл Освальд Шпенглер, а за ним Арнольд Тойнби. Поскольку эти культуры, эти огромные, часто замкнутые, миры развиваются не по единой команде и не по единому закону по всей Земле – то в разное время они возвышаются, усилиются, потом, наоборот, ослабляются. Современное усиление ислама, исламского фундаментализма – яркий пример этого феномена... Могут быть вспышки и других культур: восточных, дальневосточных, может быть даже африканских... В этом разнообразии мира состоит его высшая красота» [24, с. 439].

Всегда симпатизировавший борьбе папства с коммунизмом, писатель решительно напоминает, что «у католиков много повсюду упущенной паствы, и лучше бы католикам заниматься её спасением, а не смотреть на Россию как на пустыню, которую надо занять под католицизм» [17, с. 430–431].

Наконец, предельно последовательно говорит Солженицын о натовской угрозе, об опасности даже прямой «обезоруживающей» агрессии против России.

«Власти Соединённых Штатов, почувствовав победу в холодной войне, не смогли этим ограничиться. Сколько знает земная история попыток создания мировых держав? Сегодня в этот соблазн впали Соединённые Штаты... НАТО – Северо-Атлантический союз, я подчёркиваю, *Северо-Атлантический*. И где оно уже? В Средней Азии, в Закавказье и броненосцем врезалось в Украину, которая мечтает войти в НАТО. Как должна Россия понять? Конечно, создать окружение, самое обыкновенное стратегическое окружение, такое, что если нужно будет в какой-то момент, то за 2–3 часа можно наши главные центры достичь с этих мест легко... Когда НАТО бомбило Югославию, восточноевропейская общественность аплодировала, Прибалтика аплодировала! Мы проливали слёзы над восточноевропейцами – несчастные, бедные, как бы вас освободить, – а они аплодируют: бейте сербов! бейте сильней, бейте! Что случилось с людьми?» [26, с. 481–482]. «Расширение НАТО – что это?.. Если не окажется достаточно удушения российского экспорта тарифами (кроме понуждаемо дешевого экспорта сырья); не окажется достаточно и неумолимой диктовки внутрirosсийских программ взамен на расслабляющие займы, – то в запасе будет “обезврежение” России до обморочного состояния» [27, с. 445].

В конечном счёте антизападнический поворот российского общества после горячо осужденных писателем западных атак на Сербию и начало путинской нормализации России, во многом соответствующей идеям «Письма вождям», обозначает начало эпохи «прорастания» солженицынских идей в идеологии и политической практике России.

Не случайно солженицынская формула о сбережении народа становится краеугольным камнем государственной идеологии.

Сам престарелый, тяжело больной писатель уже не в силах активно участвовать в этом процессе, но поддерживает его со всей определенностью. Интервью журналу «Шпигель» летом 2007 года оказывается своеобразным политическим завещанием:

«Путину досталась по наследству страна разграбленная и сшибленная с ног, с деморализованным и обнищавшим большинством народа. И он принялся за возможное – заметим, постепенное, медленное, – восстановление её. Эти усилия не сразу были замечены и, тем более, оценены. И можете ли Вы указать примеры в истории, когда меры по восстановлению крепости государственного управления встречались благожелательно извне?» [22, с. 510–511].

«Надо удивляться, как за короткие годы, прошедшие со времён тотальной подчинённости Церкви коммунистическому государству, ей удалось обрести достаточно независимую позицию. Не забывайте, какие страшные человеческие потери несла Русская православная церковь почти весь XX век. Она только-только встаёт на ноги... “Социальная Доктрина” Русской православной церкви идёт гораздо дальше, чем программы правительства. А в последнее время митрополит Кирилл, виднейший выразитель церковной позиции, настойчиво призывает, например, изменить систему налогообложения, уж совсем не в унисон с правительством» [22, с. 516].

В этом интервью Солженицын констатирует отвращение русским обществом лица от Запада, как раз незадолго до того прозвучала «Мюнхенская речь», которая выстроена во многом именно в логике солженицынской плюралистической цивилизационной геополитики.

«Когда я вернулся в Россию в 1994-м, я застал здесь почти обожествление Западного мира и государственного строя разных его стран. Надо признать, что в этом было не столько действительного знания и сознательного выбора, сколько естественного отвращения от большевицкого режима и его антизападной пропаганды. Обстановку сначала поменяли жестокие наговские бомбежки Сербии. Они провели чёрную, неизгладимую черту – и справедливо будет сказать, что во всех слоях российского общества. Затем положение усугубилось шагами НАТО по втягиванию в свою сферу частей распавшегося СССР, и особенно чувствительно – Украины, столь родственной нам через миллионы живых конкретных семейных связей. Они могут быть в одночасье разрублены новой границей военного блока... В то же время Запад, празднуя конец изнурительной «холодной войны» и наблюдая полтора десятка лет горбачёвско-ельцинскую анархию внутри и сдачу всех позиций вовне, очень быстро привык к облегчительной мысли, что Россия теперь – почти страна «третьего мира» и так будет всегда. Когда же Россия вновь начала укрепляться экономически и государственно, это было воспринято Западом, быть может, на подсознательном уровне ещё не изжитых страхов – панически» [22, с. 514].

С тех пор, за десятилетие, прошедшее после смерти Солженицына, можно констатировать еще более определенное торжество его политического и философского видения. Современная Россия всё больше напоминает страну, «выдуманную» Солженицыным. Безусловно, она далека от совершенства – слишком мало демократии малых пространств и слишком много полицейщины не царского, а советского образца, слишком мало внимания благополучию людскому (и слишком сильны позиции обличенных Солженицыным горе-реформаторов). Но какое предшествующее нормальное русское правительство было совершенно?

И все-таки. Формула «сбережение народа» стала частью государственной идеологии. Крым и Севастополь возвращены, о необходимости сохранения русскости всеми представителями Русского мира говорится со всё большей настойчивостью. Все более конкретной становится и постановка вопроса и о внутреннем национальном равноправии в России, недопущении сепаратизма.

Внешнеполитическую идеологию России стал определять цивилизационный подход и антиглобализм, контуры которого были намечены писателем в «Гарвардской речи» и с тех пор неоднократно уточнялись, пока не отразились в другой речи другого человека – «Мюнхенской». Пока Запад съезжал на рельсы торжествующего «культурного марксизма», вплоть до строительства своего рода «ЛГБТлага», как и предсказывал еще в начале 1980-х писатель, Россия стала сдвигаться в другую традиционалистскую сторону глобальной оси, и так же под решающим как идейным, так и персональным влиянием Солженицына, его нравственных и политических уроков. Сегодня Москва на глазах превращается (если не уклонится, конечно, от солженицынских заветов и этого пути) в своего рода центр христианского консерватизма. Именно здесь центр защиты образа человека в его традиционном понимании.

Россия всё больше приобретает тот образ традиционной, по-хорошему авторитарной, народосберегающей, ориентированной на внутреннее освоение и самоустроение, но не приемлющей никакого внешнего давления нормальности, которую можно считать своего рода солженицынской политической утопией. Впрочем, утопистом он никогда не был. Напротив, остро ощущая то, что русская нация оказалась, по сути, «без места» в мире, Солженицын всю свою жизнь положил на то, чтобы это место нам вернуть, чтобы создать для русских страну, которая была бы Россией и по имени, и по сущности.

После мнимого промежуточного поражения долгий «матч» Солженицына с Просвещением закончился решительной победой. Сорвав «конвергенцию», ему удалось не допустить консолидации двух крыльев просвещенческого проекта и тем самым его окончательного утверждения. Приданное Солженицыным Западу «ястребиное» ускорение привело, пусть даже против сознательного намерения самого писателя, не только к сокрушению коммунизма, но и к выталкиванию постсоветской России из западного континуума. Гарвардская речь положила интеллектуальный предел модели просвещенческого универсализма и мифологии однолинейной «модернизации». А возбужденное Солженицыным же тяготение самой России к национальным началам, к религиозной и цивилизационной идентичности, установка на преемственность с исторической Россией, все это позволило не только выстоять под западным напором, но и превратило Россию в точку антипросвещенческой консолидации. Краткосрочно провалившаяся программа «Письма вождям» в своей главной, принципиальной тенденции к исходу из «просвещенческого» мира триумфально удалась.

Литература

1. Бердяев Н.А. Новое средневековье / Н.А. Бердяев // Смысл истории. Новое средневековье. М. : Канон+, 2017. С. 218–251.
2. Солженицын А.И. На возврате дыхания и сознания / А.И. Солженицын // Из-под глыб : Сборник статей. Paris : YMCA-Press, 1974.
3. Солженицын А.И. Раскаяние и самоограничение как категории национальной жизни / А.И. Солженицын // Из-под глыб : Сборник статей. Paris : YMCA-Press, 1974.
4. Солженицын А.И. Образованщина / А.И. Солженицын // Из-под глыб : Сборник статей. Paris : YMCA-Press, 1974.
5. Солженицын А.И. Нобелевская лекция / А.И. Солженицын // Публицистика : в 3 т. Т. 1. Ярославль : Верхне-Волжское книжное издательство, 1995.
6. Солженицын А.И. Письмо вождям Советского Союза / А.И. Солженицын // Публицистика : в 3 т. Т. 1. Ярославль : Верхне-Волжское книжное издательство, 1995.

7. *Солженицын А.И.* Речь в Гарварде / А.И. Солженицын // Публицистика : в 3 т. Т. 1. Ярославль : Верхне-Волжское книжное издательство, 1995.
8. *Солженицын А.И.* Слово при получении премии «Золотое клише» / А.И. Солженицын // Публицистика : в 3 т. Т. 1. Ярославль : Верхне-Волжское книжное издательство, 1995.
9. *Солженицын А.И.* Темплтоновская лекция / А.И. Солженицын // Публицистика : в 3 т. Т. 1. Ярославль : Верхне-Волжское книжное издательство, 1995.
10. *Солженицын А.И.* Речь в Международной академии философии / А.И. Солженицын // Публицистика : в 3 т. Т. 1. Ярославль : Верхне-Волжское книжное издательство, 1995.
11. *Солженицын А.И.* Как нам обустроить Россию / А.И. Солженицын // Русский вопрос на рубеже веков. М. : АСТ, 2016.
12. *Солженицын А.И.* «Русский вопрос» к концу XX века / А.И. Солженицын // Русский вопрос на рубеже веков. М. : АСТ, 2016.
13. *Солженицын А.И.* Россия в обвале / А.И. Солженицын // Русский вопрос на рубеже веков. М. : АСТ, 2016.
14. *Солженицын А.И.* Перерождение гуманизма (Речь при вручении Большой премии Французской Академии моральных и политических наук) (Москва 13 декабря 2000) / А.И. Солженицын // Как нам обустроить Россию? СПб. : Азбука, Азбука-Аттикус, 2015.
15. *Солженицын А.И.* Речь в Государственной Думе / А.И. Солженицын // Как нам обустроить Россию? СПб. : Азбука, Азбука-Аттикус, 2015.
16. *Солженицын А.И.* Встреча в Саратовском университете / А.И. Солженицын // Как нам обустроить Россию? СПб. : Азбука, Азбука-Аттикус, 2015.
17. *Солженицын А.И.* Парижская встреча в прямом эфире. Телевизионная передача Бернара Пиво «Культурный бульон» / А.И. Солженицын // Публицистика : в 3 т. Т. 3. Ярославль : Верхне-Волжское книжное издательство, 1997.
18. *Солженицын А.И.* Интервью журналу «Форбс» / А.И. Солженицын // Публицистика : в 3 т. Т. 3. Ярославль : Верхне-Волжское книжное издательство, 1997.
19. *Солженицын А.И.* Чем грозит Америке плохое понимание России / А.И. Солженицын // Публицистика : в 3 т. Т. 1. Ярославль : Верхне-Волжское книжное издательство, 1995.
20. *Солженицын А.И.* Иметь мужество видеть / А.И. Солженицын // Публицистика : в 3 т. Т. 1. Ярославль : Верхне-Волжское книжное издательство, 1995.
21. *Солженицын А.И.* Слово на приеме в Гуверовском институте / А.И. Солженицын // Публицистика : в 3 т. Т. 1. Ярославль : Верхне-Волжское книжное издательство, 1995.
22. *Солженицын А.И.* Интервью журналу «Шпигель» / А.И. Солженицын // Как нам обустроить Россию? СПб. : Азбука, Азбука-Аттикус, 2015.
23. *Солженицын А.И.* Интервью для российских телезрителей (21 октября 1993) / А.И. Солженицын // Публицистика : в 3 т. Т. 3. Ярославль : Верхне-Волжское книжное издательство, 1997.
24. *Солженицын А.И.* Из интервью газете «Фигаро» / А.И. Солженицын // Публицистика : в 3 т. Т. 3. Ярославль : Верхне-Волжское книжное издательство, 1997.
25. *Солженицын А.И.* Интервью немецкому еженедельнику «Ди Цайт» / А.И. Солженицын // Публицистика : в 3 т. Т. 3. Ярославль : Верхне-Волжское книжное издательство, 1997.
26. *Солженицын А.И.* Беседа с Витторио Страда (20 октября 2000) / А.И. Солженицын // Как нам обустроить Россию? СПб. : Азбука, Азбука-Аттикус, 2015.
27. *Солженицын А.И.* Лицемерие на исходе XX века / А.И. Солженицын // Как нам обустроить Россию? СПб. : Азбука, Азбука-Аттикус, 2015.
28. *Солженицын А.И.* «Прямая линия» в «Комсомольской правде»: Телефонный разговор с читателями (15 апреля 1996) / А.И. Солженицын. // Как нам обустроить Россию. СПб. : Азбука, Азбука-Аттикус, 2015.
29. *Солженицын А.И.* Телеинтервью японской компании «Нихон» / А.И. Солженицын // Публицистика : в 3 т. Т. 3. Ярославль : Верхне-Волжское книжное издательство, 1997.
30. *Солженицын А.И.* Интервью швейцарскому еженедельнику «Вельтвохе» / А.И. Солженицын // Публицистика : в 3 т. Т. 3. Ярославль : Верхне-Волжское книжное издательство, 1997.
31. *Солженицын А.И.* Речь в Нью-Йорке перед представителями профсоюзов АФТ-КПП / А.И. Солженицын // Публицистика : в 3 т. Т. 1. Ярославль : Верхне-Волжское книжное издательство, 1995.
32. *Солженицын А.И.* Письмо президенту Рейгану (3 мая 1982) / А.И. Солженицын // Публицистика : в 3 т. Т. 3. Ярославль : Верхне-Волжское книжное издательство, 1997.
33. *Солженицын А.И.* Письмо президенту Ельцину (30 августа 1991) / А.И. Солженицын // Публицистика : в 3 т. Т. 3. Ярославль : Верхне-Волжское книжное издательство, 1997.
34. *Солженицын А.И.* Коммунизм к брежневскому концу / А.И. Солженицын // Публицистика : в 3 т. Т. 3. Ярославль : Верхне-Волжское книжное издательство, 1997.
35. *Солженицын А.И.* Черты двух революций / А.И. Солженицын // Публицистика : в 3 т. Т. 1. Ярославль : Верхне-Волжское книжное издательство, 1995. С. 504–537.
36. *Солженицын А.И.* Бодался телёнок с дубом. Очерки литературной жизни / А.И. Солженицын // Собр. соч. : в 30 т. Т. 28. М. : Время, 2018.
37. *Солженицын А.И.* Угодило зёрнышко промеж двух жерновов. Очерки изгнания. Гл. 6. Русская боль // Новый мир. 2000. № 9.
38. *Солженицын А.И.* Угодило зёрнышко промеж двух жерновов. Очерки изгнания. Гл. 16. К возврату // Новый мир. 2003. № 11.

39. Берман, Гарольд Дж. Важнейшее в законе: ответ Солженицыну // Вера и закон: примирение права и религии. М. : Ad Marginem, 1999.
40. Бьюкенен, Патрик Дж. Смерть Запада. М. : АСТ ; СПб. : Terra Fantastica, 2003.
41. Колеров Модест. Тотальное Просвещение для Косово и всех нас // Логос. 1999. № 5.
42. Полторацкий Н. Бердяев и Россия. Нью-Йорк, 1967.
43. Сахаров А.Д. Размышления о прогрессе, мирном сосуществовании и интеллектуальной свободе [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://old.sakharov-center.ru/sakharov/works/razmyshleniya.php>
44. «Солженицын научил меня видеть ГУЛАГ нашего времени» : Интервью с Филиппом де Вилье [Электронный ресурс] // Le Figaro. 2018. 06.08 / Режим доступа: <https://inosmi.ru/politic/20180806/242923750.html>
45. Токвиль, Алексис де. Демократия в Америке. М. : Прогресс, 1992.
46. Хабермас, Юрген. Зверство и гуманность // Логос. 1999. № 5. С. 14.
47. Холмогоров Е.С. Конституция старого народа : Историко-политическая концепция Карамзина // Тетради по консерватизму. 2016. № 3(4). С. 96–108.
48. Холмогоров Е.С. Поминки по полупросвещению. «Вехи», «Из-под глыб» и идеология Солженицына // Тетради по консерватизму. 2017. № 4. С. 45–64.
49. Цымбурский В.Л. Александр Солженицын и русская контрреформация / В.Л. Цымбурский // Остров Россия : Геополитические и хронополитические работы. М. : РОССПЭН, 2007.
50. Чуковская Лидия. Счастливая духовная встреча. О Солженицыне // Новый мир. 2008. № 9.
51. Шмеман Александр, прот. Дневники. 1973–1983. М. : Русский путь, 2005.
52. Яковлев Н.Н. ЦРУ против СССР. М. : Эксмо, 2003.
53. Холмогоров Е.С. Добрый дикарь на ледяном ветру. Парадоксы консервативного руссоизма в французской и русской мысли // Тетради по консерватизму. 2017. № 1.
54. Ремизов М.В. Опыт консервативной критики. М. : Фонд «Прагматика культуры», 2002.

Аннотация. В статье автор продолжает анализ идеологии Александра Солженицына, начатый в работе: Холмогоров Е.С. Поминки по полупросвещению. «Вехи», «Из-под глыб» и идеология Солженицына (Тетради по консерватизму. 2017. № 4). Показано, что базовым принципом консервативной философии Солженицына является фундаментальное неприятие идеологием Просвещения и переоценка «старого порядка» как нормального и политически приемлемого как прежде, так и теперь. Показана взаимосвязь между идеями Солженицына в «Гарвардской речи» и других социально-философских выступлениях и доктриной «нового средневековья» Николая Бердяева, показаны сходства и отличия обеих философий. Отмечено, что от роли критика Просвещения Солженицын перешел к роли реставратора старого порядка, создав достаточно специфичный взгляд на него с точки зрения консервативного городского сословия, разрушенного революцией. Свою реставрационную работу и идеологическую борьбу с идеями Просвещения Солженицын строит на противодействии идеям «конвергенции» коммунизма и либерализма, стремясь не допустить соединения двух крыльев просвещенческой идеологии в борьбе против традиционной России. В этом противостоянии Солженицын выступает оппонентом глобалистского проекта академика Сахарова, формулирует программу русского национал-изоляционизма и пытается обратиться с ней к советским лидерам в расчете оторвать их от слияния с Западом в период «разрядки». Выброшенный на Запад, Солженицын осуществляет программу «выталкивания» СССР из этого конвергентно-разрядочного мира, формируя атмосферу нетерпимости к коммунизму. Одновременно он полемизирует с русофобией западных академических и политических кругов. В конечном счете Запад, в значительной степени подчиняясь приданным ему Солженицыным ускорением, «выталкивает» Россию. В то же время как глобальная норма закрепляется провозглашенный в «Гарвардской речи» тезис о множественности цивилизаций и неприемлемости универсальной модернизации. В этом новом мире «столкновения цивилизаций», сконструированного в значительной степени усилиями Солженицына, Запад все больше сдвигается в сторону политкорректного «культурного марксизма», в то время как Россия оформляется по солженицынскому образцу как страна, где доминируют национальные, религиозные и традиционные ценности.

Ключевые слова: Солженицын, Бердяев, новое средневековье, конвергенция, холодная война, традиционализм, христианство, СССР, Россия, Сахаров, старый порядок, Просвещение, цивилизационный подход, антиглобализм, идентитаризм, русский консерватизм.

Yegor Kholmogorov, Essayist. E-mail: holmogorow@yandex.ru

The Old Order and Restoration. Solzhenitsyn's Ideology in the Framework of Anti-Enlightenment

Abstract. In the article the author continues the analysis of Alexander Solzhenitsyn's ideology started in his previous works (see "Books on Conservatism", 2017, #4). The author shows that the basic principle of Solzhenitsyn's conservative consists in the fundamental rejection of the ideologems of the Enlightenment and reevaluation of the "New Order" as normal and politically acceptable both before and now. The article also shows the interconnection of Solzhenitsyn's ideas expressed in his "Speech at Harvard" and other social and philosophical speeches, and Berdyaev's doctrine of the "New Middle Ages", and reveals the similarities and differences of both philosophies. It is noted in the article that Solzhenitsyn moved from the role of Enlightenment critic to the role of restorer of the Old Order creating its very specific concept from the point of view of the conservative urban population destroyed by the revolution. Solzhenitsyn based his restoration work and ideological struggle with the ideas of Enlightenment on the opposition to the ideas of communism and liberalism "convergence" while trying to prevent the uniting of the two wings of the Enlightenment ideology in their struggle against traditional Russia. In this confrontation Solzhenitsyn opposed the globalistic project of Dr. Sakharov, formulated the program of Russian national isolationism and tried to offer this project to the Soviet leaders to prevent merging with the West in the time of "detente". Thrown out into the West, Solzhenitsyn carried out the program of "pushing out" the USSR from that world of convergence and détente while forming the atmosphere of intolerance towards communism. At the same time he entered into the controversy with the Russophobic academic and political circles in the West. In the long run the Western society yielding largely to the influence of Solzhenitsyn's ideas, "pushed out" Russia, while the thesis of civilizations plurality and inadmissibility of universal modernization proclaimed in Solzhenitsyn's "Harvard speech" was accepted as global standard. In this new world of "civilizations collision", created largely due to the efforts of Solzhenitsyn, the Western society shifts more and more to the political correctness of "cultured Marxism", while Russia is taking the shape in compliance with Solzhenitsyn's concept, - as the country with dominating national, religious and traditional values.

Keywords: Solzhenitsyn, Berdyaev, New Middle Ages, Convergence, Cold War, Traditionalism, Christianity, UUSR, Russia, Sakharov, Old Order, Enlightenment, Civilized Approach, Anti-globalism, Identitarian Movement, Russian Conservatism.

О прозрениях и заблуждениях Н. Бердяева в работе «Новое средневековье»

В 1924 году Н.А. Бердяев опубликовал работу под названием «Новое средневековье. Размышление о судьбе России и Европы». В этом сочинении он развивает идеи, изложенные в «Смысле истории» под титулом «Конец Ренессанса и кризис гуманизма. Разложение человеческого образа». Что это за идеи? Прежде чем приступить к их изложению и анализу, нужно напомнить, что Бердяев не хотел, чтобы его мысли понимались статически. Тем самым он давал нам понять, что мысли существуют не отдельно от времени, а имеют свойство изменяться и доопределяться вместе с течением времени. А это значит, что читатель имеет право на собственную интерпретацию мыслей автора, учитывая временную проекцию его мышления. На мой взгляд, наиболее интересной в метафизическом отношении является понимание Бердяевым «дня» и «ночи».

День и ночь

О дне и ночи человека писали Новалис, Гегель, Хайдеггер, Тютчев, Флоренский и другие. Стоит заметить, что различие дня и ночи Бердяев превратил в целостную концепцию. Что такое день? Это античность и Новое время, которое началось в 1600 году с сожжения Дж. Бруно. А что такое ночь? Это средние века, у истоков которых мы находим Тертуллиана и Оригена. Тертуллиан говорил, что мы – христиане, а не глухие. Мы слышим Бога, но многие его не слышат. Мы веруем, ибо абсурдно. Ориген же, охотясь за своими желаниями, оскотил себя и стал самым плодовитым христианским писателем, просветителем язычников. А с чего начинается Новое время? С Фрэнсиса Бэкона, взяточника и подлого человека, известного тем, что он на словах радел за науку, а фактически вел борьбу с учеными.

Кто же нас, то есть Европу и Россию, вводит в новое средневековье? Европу туда вводит фашизм, Россию – коммунизм. При этом нужно заметить, что Бердяев симпатизирует скорее итальянскому фашизму, чем русскому коммунизму. Что объединяет фашизм и коммунизм? Обращение к народу. Народ – идол интеллигенции. Новое средневековье захотело дать слово народу. Захотело прямого участия людей в жизни общества. И в том и в другом вариантах нового средневековья обесценивались партии и политика. На первое место выступала не конкуренция, а кооперация.

Что же такое ночь, с точки зрения Бердяева? Это прежде всего бездна. День хитро скрывает бездну бытия, маскирует ее. Днем надевают маски, ночью их снимают. Ночь открывает бездну, и мы оказываемся один на один с тем, что не имеет дна. Бездонность



необжитого и неосмысленного нельзя человеку обжить, пустоту невозможно заполнить смыслами в силу своей конечности. В ночи доминирует страх от близости к бездне. Но у страха глаза велики. То есть ночной человек теряет доверие к дневным классическим идеалам рациональности. Ночью все неопределенно. Очертания вещей становятся смутными, границы – размытыми. Сознание не видит пределов вещей и границ своего воображения. В ночи вещи и люди покидают свои насиженные места и оказываются не на своем месте. Происходит всеобщее смешение идей, народов, вещей, и возникает тоска по тому, кто придет и наведет в этом смешении порядок. Нет больше ни верха, ни низа, ни начала, ни конца, ни добра, ни зла. Люди дезориентированы и жаждут ориентации. Ночь открывает возможность жизни в такой истории, которая, как в Европе, начавшись, не знает, как закончиться. Или, как принято в России, ночь заставляет нас участвовать в завершении того, к началу чего мы не имеем никакого отношения.

Ночь – время философии. День – время науки и технологий. День лжет, ибо он уверяет нас, что жизнь – это логический процесс, что история знает, куда она идет, что у нее есть законы. На самом деле, говорит Бердяев, жизнь не логический процесс, а абсурдный. История никуда не идет, в ней нет никакого прогресса. Логика лжет, а любая рациональность ограничена. Днем все устремляется к поверхности, человек теряет глубину. Переход от дня к ночи является всегда революцией, катастрофой, потрясением. Новое средневековье иррационально и сверхнационально. Что значит сверхнационально? Это значит, в нации реализуется древний архитектурный принцип: «мы – это не они, а они – это не мы». Сверхнационально – значит космополитически, глобально. Днем смыслы опережают наши действия, при свете радио слова бегут за вещами. В сумерках воображения вещи обозначают слова, ночью нас окружает бессмыслица, и мы начинаем понимать, что любой смысл теряет свою ценность, если ему не предшествовала работа по преодолению бессмыслицы.

Рассуждая о дне и ночи в истории, Бердяев, на мой взгляд, отказывается от понимания истории как того, что имеет начало, середину и конец. В ней, как у Кондратьева, есть циклы, смена дня и ночи, при этом день типологически связан с днем, а ночь – с ночью. А между ними – катастрофа. Для того чтобы понять, что дала ночь нового средневековья, нужно ее сравнивать не с тем, что ей предшествовало, не с днем Нового времени, а с ночью средних веков. В этом смысле русская революция, на взгляд Бердяева, есть не что иное, как гниение элементов прежнего мира, ничего интересного в ней нет. Делая типологическое сравнение, Бердяев приходит к выводу, что в средние века народы были охвачены священным безумием, тоской по небу, а в новое средневековье и Россия, и Европа отказались от христианского аскетизма, они вообще отказались от христианства. И там, и там возобладал эгоизм, то есть экономика стала определять политику, философию, искусство.

Прозрения Бердяева

Подводя итоги своим рассуждениям о новом средневековье, Бердяев пишет: «Ощущение зла должно стать сильнее и острее в новом средневековье. Сила зла будет возрастать, принимая новые формы, и причинять новые страдания» [1, с. 577–578]. Определяя позитивные стороны нового средневековья, Бердяев почувствовал нарастание зла. Почему оно растет и в Европе, и в России? Почему не растет добро? Потому что для того чтобы было зло, ничего делать не надо. Для него всегда есть причины. А для добра никогда нет причин. Поэтому для того чтобы оно было, нужно что-то делать, нужны усилия. Но вот этих-то усилий и нет ни в Европе, ни в России. Чем лучше устроено общество, тем хуже становятся люди. Тем больше в них равнодушие и пассивности.

«Идея “прогресса” будет отброшена, как закрывающая истинные цели жизни. “Прогресс” прекратится с окончанием новой истории» [1, с. 576]. Кто носитель идеи прогресса в Европе? Ученые. Кто носитель идеи прогресса в России? Интеллигенция. А у интеллигенции есть привычка – не мыслить, а приклеивать ярлыки. Одних людей она называет прогрессивными, других – реакционерами. Одних – правыми, других – левыми. По мысли Бердяева, русская революция 1917 года должна была навсегда отучить интеллигенцию от этой дурной привычки [1, с. 552].

Старые средние века не вернуться никогда, возможно лишь новое средневековье. Любой возврат к прошлому, к тому, что было до 1917 года, – это маска, переодевание. Золотые времена для Европы прошли, а для России они и не наступали.

Бердяев видит суть человека в религии. Но если это так, то тогда возникает вопрос: а в чем суть приближающегося постчеловека? На этот вопрос есть только один ответ: в технике.

Новое средневековье не нуждается ни в демократии, ни в либерализме, ни в гуманизме. «Нельзя, – говорит Бердяев, – освободить человека во имя свободы человека» [1, с. 557].

С точки зрения Бердяева, 1991 год в России – это маскарад, игра отжившими словами, непонимание циклической природы истории, которая все вернет на свои места.

Ошибки Бердяева

Первое. Бердяев пишет: «Жизнь станет более суровой и бедной, блеска новой истории более не будет» [1, с. 576]. Новое средневековье обращается к труду как к ценности. Бердяев не смог предположить, что уже во второй половине XX века трудовое общество умрет. Труд перестанет быть ценностью, то есть обществоорганизуемым принципом. Ему на смену придут услуги.

Второе. В России, полагал Бердяев, господствующую роль в новом средневековье будет играть крестьянство [1, с. 574]. Но как раз в новое средневековье России крестьянство было уничтожено. Традиционные ячейки общества ликвидированы. Народ ушел в города и превратился в массу. А массой руководят не любимые Бердяевым партии и средства массовой информации.

Литература

1. Бердяев Н.А. Новое средневековье / Н.А. Бердяев // Смысл творчества. М. : АСТ; Харьков : Фолио, 2004. С. 545–628.

Аннотация. В статье анализируется философия нового средневековья Н. Бердяева. Автор делает вывод о том, что Бердяев отказывается от классического понимания истории и вводит представление о циклической смене двух состояний – дня и ночи. Новое средневековье – это ночь истории, которую неизбежно сменит день. Переход от дня к ночи сопровождается революциями и катастрофами. Русская революция 1917 года и есть катастрофа, или, как выражается Бердяев, она есть не что иное, как гниение элементов уходящего дня. В статье анализируются прозрения Бердяева и его ошибки. К прозрениям автор относит критику идей прогресса, гуманизма, демократии и либерализма; к ошибкам причисляет представление Бердяева о вечности трудового общества.

Ключевые слова: история, новое средневековье, прогресс, трудовое общество, ночь, бездна, революция, постчеловек.

Feodor I. Girenok, Ph.D. in Philosophy, Professor, Head of the Department, Philosophic Anthropology Department, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University. E-mail: girenok@list.ru

On the Insight and Misconceptions of N. Berdyaev In His Work “New Middle Ages”

Abstract. The article is devoted to the analysis of N. Berdyaev's philosophy of New Middle Ages. The author arrives at the conclusion that Berdyaev rejects the classic understanding of history and introduces the idea of cyclic alternation of two states – day and night. New Middle Ages represent “the night” of history that will be inevitably replaced by day. The transition from day to night is usually accompanied by revolutions and catastrophes. The Russian revolution of 1917 is one of such catastrophes or according to Berdyaev represents stagnation of the elements of the outdoing day. The article analyses Berdyaev's insights and misconceptions. The author interprets the criticism of the ideas of progress, humanism, democracy and liberalism as Berdyaev's insights and defines Berdyaev's concept of working society perpetuity as his misconception.

Keywords: History, New Middle Ages, Progress, Working Society, Night, Abyss, Revolution, Post-Man.

«РУССКИЙ МЕССИАНИЗМ»: Предыстория (XI–XIV века)

На страницах известной книги Н.А. Бердяева «Судьба России» можно найти рассуждения о соотношении национального чувства и духовного переживания – мессианизма. В итоге русский мыслитель приходит к выводу, что эти феномены разнонаправлены: «Национализм и мессианизм соприкасаются и смешиваются. Национализм в своем положительном утверждении, в моменты исключительного духовного подъема переливается в мессианизм. Так в Германии в начале XIX века духовный национальный подъем у Фихте переступил свои границы и превратился в германский мессианизм. И национализм славянофилов незаметно переходил в мессианизм. Но национализм и мессианизм глубоко противоположны по своей природе, по своему происхождению и задачам» [2, с. 102]. Однако имеется у них и пространство пересечения. Пространство, универсально понятное для любой общности, знакомой с Библией.

* * *

Комплекс идей, сложившийся в нарратив «русского мессианизма», который впоследствии заинтересует религиозных мыслителей вроде Н.А. Бердяева и В.С. Соловьева, прошел долгий и тернистый путь. Точно так же, как долгий и тернистый путь прошли и упомянутые Бердяевым мироощущения германского мессианизма и мессианизма польского, и точно так же, как вызревали идеи американской исключительности или мировоззрение французов. Ведь до того, как оформить комплекс национальных идей, Германия была «Священной Римской империей», Франция – «старшей дочерью Церкви» [см. 27, с. 19], а Соединенные Штаты – «Градом на холме»¹ [29], и список этот можно продолжить. Европейская культура, начав складываться на перекрестке римского универсализма и греческой философии, два тысячелетия назад получила свой третий столп – христианство. Во многом, как думается, третий столп приобщил народы, вышедшие на авансцену после крушения Рима, и к первым двум. И во многом именно в русле христианской образности сформировалось не только наследие, известное нам как «европейская культура», но и комплекс тех идеологем, которые стали национальными идеями стран – наследниц этой культуры. Как на Западе, так и на Востоке.

¹ В переводе на русский точнее будет обозначить этот образ – образ учеников Христа и истины, которой они владеют во свидетельство всему миру, – как «Град на горе», в соответствии с русским переводом Мф. 5:14 («Не может укрыться город, стоящий на верху горы»); тем не менее «Град на холме» точнее отражает перевод этой фразы в Библии короля Якова – «A city that is set on an hill cannot be hid».



Впрочем, как известно, христианство далеко не сразу стало общеевропейской духовно-политической доминантой. Например, окончательное крещение Литвы произошло только в XIV веке при Витовте и Ягайло. Причем это был выбор не просто в пользу христианской религии как таковой, но в пользу католицизма. С 1054 года, после того, как римско-константинопольский спор о канонических территориях подогрел тлевшие как минимум со времен патриарха Фотия трения по богословским вопросам и оформился во взаимное анафематствование сторонами друг друга, христианство оказалось представлено в Европе двумя противоборствующими лагерями: католицизмом и православием. Уже вскоре начали предприниматься попытки разрешения церковных противоречий: еще до Ферраро-Флорентийского собора 1438–1445 годов такая попытка была предпринята в 1274 году в Лионе, однако с восхождением на византийский престол нового императора наметившаяся уния была разорвана, и раскол стал частью религиозной реальности континента.

Осложнилась в свете этого и политическая ситуация в Европе. Захват Константинополя крестоносцами и северные крестовые походы, ударившие по православным русским княжествам, вбили существенный политический клин в уже разбитый на два религиозных лагеря континент. Не представляется, однако, возможным говорить о том, что крестовые походы стали точкой абсолютного невозврата в политическом измерении межконфессиональных отношений. Против этого возражает ряд обстоятельств. Во-первых, сама идея крестовых походов оформилась не в последнюю очередь благодаря просьбе византийского императора Алексея Комнина о помощи в борьбе против турок-сельджуков, обращенной к папе Урбану, – и это через несколько десятилетий после схизмы [23, с. 95]. Во-вторых, взявшие Константинополь крестоносцы оказались там в ходе византийского же междоусобного конфликта по настоянию императора Алексея IV Ангела, обещавшего им вознаграждение за помощь и впоследствии отказавшегося от выполнения обязательств [23, с. 283]. В-третьих, северные крестовые походы отражались не только православными русскими княжествами, но и северными католическими королевствами – объединенными силами Польши и новокрещеной Литвы (впоследствии при содействии православной Молдавии [14, с. 168]), что стало предметом разбирательства на Констанцском соборе 1414–1418 годов (в католической терминологии – на XVI вселенском соборе). В-четвертых, противостояние арабской и тюркской экспансии смогло на некоторое время соединить не только силы Византии и Западной Европы, но Грузии [5, с. 140] и Армении [4, с. 124], что привело к продолжительному царствованию в Армении крестоносной французской династии Лузиньянов, продолжавшемуся вплоть до окончательного захвата этой страны мамлюками. Таким образом, совместные военные действия против общей угрозы смогли на время произвести некоторый ситуативный квазиэкуменический эффект (отчасти в этом же ключе можно трактовать последующие уже антиосманские коалиции). Тем не менее факт остается фактом: периодически возникавшие в эпоху крестовых походов конфликты государств, представляющих разные христианские деноминации, пусть и не прервали полностью межцерковный диалог и не всегда представляли собой противостояние с двумя строго очерченными сторонами, привели, однако, к реальному формированию в некогда объединенной вероисповедным согласием европейской политической реальности нового двустороннего конфронтационного измерения, периодически актуализировавшегося в ходе дальнейшей истории, вплоть до открытия с началом Реформации нового «политико-религиозного фронта».

Однако в X–XI веках, то есть на момент формирования Древнерусского государства, Европа, если не считать периферию в виде Армении и Кавказской Албании, на территории которых оформилась независимая от Рима и Константинополя церковная иерархия, пред-

ставляла собой куда более взаимосвязанный политико-культурный организм, членство в котором приобреталось обращением в христианство. Христианизация страны, решившей отказаться от язычества, открывала для нее широкие перспективы взаимодействия с другими европейскими государствами, гарантируемое признание с их стороны в качестве равной силы, возможность заключения династических союзов и в целом повышения престижа государства. Более того, христианская религия показала свою консолидирующую политическую силу: к западу от древнерусских земель польский князь Мешко I, принявший христианство по латинскому обряду, сумел объединить свои земли в единое польское королевство, сходу оказавшееся способным навязать борьбу соседним немецким княжествам. И вскоре этому примеру – правда, уже при помощи Константинополя, а не Рима – последуют и восточные соседи поляков.

В «Повести временных лет» религиозный выбор князя Владимира обозначен в тональности, уже предполагающей существование «латын» и «греков» как предлагающих два конкурирующих «закона», несмотря на то, что до наложения взаимных анафем папскими легатами и константинопольским патриархом оставалось еще несколько десятилетий: «По сем же приидоша немци, и тые хваляху закон свой. <...> Сих же последи приходиша и греци, хуляще все законы, свой же хваляще» [16]. Возможно, летопись, таким образом, отражает уже исторический опыт противоречий между Римом и Константинополем¹. Возможно также, что автор летописи, живший на рубеже XI–XII веков, то есть уже в реальности Великой схизмы, в летописании постфактум рационализирует ситуацию в духе современной ему действительности. Некоторые исследователи подвергают сомнению тезис о том, что летописцы стремились к полной исторической достоверности описываемых в летописи событий [24, с. XVI].

Как бы то ни было, говорить о том, что христианизация Руси изначально получила исключаящий ее из латинско-европейской орбиты и сугубо обособленный вектор, не представляется возможным. Так, примечательно, что первоначальная миссия в Киев, несмотря на крещение Ольги в Византии, была истребована княгиней из Германии, в результате чего в русские земли прибыл епископ Адальберт [28]. Стоит также упомянуть, что династические связи, которыми обросла христианизированная Русь, не исчерпывались браком Всеволода Ярославича с дочерью Константина Мономаха. Связанными династическими узами с Русью оказались Швеция (через вторую жену Ярослава [см. 10, с. 168]), Норвегия (через его первую жену [10, с. 67]), Польша (через брак Изяслава Ярославича и Гертруды Польской [11]), Германия (через брак Святослава Ярославича и Оды Штаденской [26]), Венгрия (через брак Анастасии Ярославны и Андраша I [25, с. 180–184]) и Франция (через брак Анны Ярославны и Генриха I [15, с. 102]), что говорит об инклюзивном характере крещения Руси и вплетении Древнерусского государства в широкую европейскую орбиту христианских стран. Наконец, некоторые термины, используемые в богослужебной практике Русской Церкви, заимствованы из западного церковного лексикона: «амвон», «церковь» и др.

Отчасти подтверждает этот нарратив и сама «Повесть временных лет»: несмотря на то, что византийцы, по тексту летописи, сразу же по крещении предостерегают князя от западных влияний, еще до раскола называя «латынское учение» искаженным («...их же учение

¹ В частности, по вопросу о «филиокве» и использовании евхаристического хлеба. Стоит заметить, что Великая схизма не была схизмой первой – впервые римско-константинопольский раскол имел место еще в V веке во времена халкидонских споров и вошел в историю под названием Акакианского – Рим и Византию разделил вопрос о вероисповедной формуле Энотикона императора Зенона, стремившегося примирить халкидонскую и антихалкидонскую фракции внутри империи, при этом халкидонская фракция поддерживалась Римом. Похожая ситуация через два века повторилась вокруг споров об учении Максима Исповедника, взгляды которого также обрели поддержку Папы Римского, уже Мартина I, к большому неудовольствию византийского императора Константа II.



развращено: влезьше бо въ церковь, не поклоняются иконамъ, но стоя поклониться <...> и, поклонився, напишетъ крестъ на земли и целуетъ, и встанетъ простъ ногама на немъ, да, легъ, целуетъ, а вставъ попираетъ» [16]). Греческий философ, рассказывая о приходе Христа в мир, начинает рассказ с пророчеств Осии, Малахии и прочих пророков об отвержении евреев и «призваньи инех странъ в них место» [16], заключая, что христианское учение распространилось по всей вселенной, и на всех христианских странах есть «роса» истины («... послеже на странах роса, еже есть святое крещение, а на жидех суша» [16]).

Схожий пафос, в уже более однозначной интерпретации, присущ и «Слову о Законе и Благодати», написанному митрополитом Иларионом в середине XI века. Текст слова не просто фиксирует всемирный характер христианства, но и говорит об этом статусе с духовной позиции. Митрополит Иларион утверждает, что всемирное распространение новой веры прямо соответствует «благодатному» типу христианской религиозности, которая не может удержаться в «мехах ветхих» и стремится разнести себя по всему миру, в то время как иудаизм, сосредоточенный на вопросе самооправдания, обречен вследствие своего «законничества» на духовную самоизоляцию: «И тоже оправдание иудейско скупю бе зависти ради, не бо ся простирааше въ ины языки, нъ токмо въ Иудеи единой бе. Христианыхъ же спасение благо и щедро простираяся на вся края земляныя» [20]. Таким образом, Русь, сделав выбор в пользу христианства, стала причастна ко всемирному триумфу истины, подтверждающему силу веры в Иисуса Христа: «Вся страны благыи Богъ нашъ помилова и насъ не презре, въсхоте и спасе ны, и въ разумъ истинныи приведе» [20].

Тем не менее было в историческом выборе Руси, с точки зрения Иллариона, и нечто такое, что вплетает ее в христианскую историю на основаниях, которые нельзя назвать обыкновенными. В первую очередь речь идет об исключительности личности крестителя Руси, князя Владимира Святославича. «Не виде апостола» и «не виде бесъ изъгонимъ именемъ Иисусовомъ Христовомъ, болящихъ съдравеють, немыхъ глаголють, огня на хладъ прилагаета, мертвыхъ встають», Владимир все равно уверовал, найдя в себе силы разума для восприятия идеи единого Бога и душевные силы к перемене жизни, притом силы, подчас не сопоставимые с таковыми у других правителей: «Дивно чудо! Ини царе и властеле, видяще вся си, бывающа от святыхъ мужъ, не вероваша, нъ паче на муки и страсти предаша ихъ. Ты же, о блажениче, безъ всехъ сихъ притече къ Христу, токмо от благааго съмысла и остроумиа разумевъ, яко есть Богъ единъ творецъ невидимымъ и видимымъ, небеснымъ и землянымъ, и яко посла въ миръ спасения ради възлюбенаго Сына своего. И си помысливъ, въниде въ святую купель. И еже инемъ уродство мнится, тебе сила Божиа въменися» [20].

Кроме того, находит подтверждение восторг Илариона и в том обстоятельстве, что сын Владимира, Ярослав, называемый по данному в крещении имени Георгием, оказался, по мнению летописца, мудрым правителем и достойным продолжателем начинаний отца. В понимании Илариона это означает очевидность высшего благословения Руси и не может породить в чувствительном к религиозной образности уме очевидные ветхозаветные образы царей – Давида и Соломона: «Добрь же зело и веренъ послухъ сынъ твои Георгии, егоже сътвори Господь наместника по тебе твоему владычеству, не рушаща твоих уставъ, нъ утвержающа, ни умаляюща твоему благоверию положения, но паче прилагающа, не казаша, нъ учиняюща. Иже недоконьчана твоя законьча, акы Соломонъ Давыдова» [20]. Отступая несколько в сторону, можно отметить, что хотя, возможно, эта линия параллелизма и не входила в изначальные планы Илариона, но сравнение Владимира Святославовича с Давидом, а Ярослава Мудрого – с мудрым Соломоном, в каком-то смысле исторически оправдало себя еще и с обратной стороны: как Соломон оказался последним царем объединенного Израильского государства, так и с Ярослава Мудрого начинается процесс децентрализации Древнерусского государства, с той лишь, однако, поправкой, что Соломон, в отличие от Ярослава, не восставал против своего отца.

В-третьих, не только правящая династия, но и вообще русские земли под руководством Ярослава, по видению Илариона, переживают ощутимый подъем, который явно свидетельствует о том, что Бог со вниманием и расположением относится к судьбам ново-крещеного государства: «Виждь же и градъ, величеством сияющъ, виждь церкви цветущи, виждь христианство растуще, виждь град, иконами святыихъ освещаемъ и блистающесе, и тимьяномъ обухаемъ, и хвалами божественами и пении святыими оглашаемъ. И си всья видевь, възрадуися и възвеселися и похвали благааго Бога, всемь симъ строителя!» [20].

Воспоминание об этом тождестве – христианской веры и крепости избравшего ее государства – русская духовно-политическая мысль пронесла с собой и дальше, даже до тех времен, когда политическое единство Руси давно кануло в лету, а сама страна оказалась связанной монгольским игом. Датированное серединой XIII века «Слово о погибели Русской земли» рисует следующую картину Русского государства: «Отселе до угоръ и до ляховъ, до чаховъ, от чахов до ятвязи и от ятвязи до литвы, до немецъ, от немецъ до корелы, от корелы до Устьяга, где тамо бяху тоймици погании, и за Дышючимъ моремъ; от моря до болгаръ, от болгаръ до буртась, от буртась до чермись, от чермись до моръдвы, – то все покорено было Богомъ крестияньскому языку, поганьскыя страны, великому князю Всеволоду, отцу его Юрюю, князю кыевьскому, деду его Володимеру и Манамаху, которымъ то половоци дети своя полошаху в колыбели. А литва из болота на светъ не выныкываху, а угры твердыху каменные города железными вороты, абы на них великий Володимеръ тамо не въехалъ, а немци радовахуся, далече будуче за Синимъ моремъ. Буртасы, черемиси, вяда и моръдва бортьничаху на князя великого Володимера. И жюръ Мануиль цесарегородскый опасъ имея, поне и великыя дары посылаша к нему, абы под нимъ великий князь Володимеръ Цесарягорода не взял» [21]. Можно даже сказать, что на историческом расстоянии этот образ, через осмысление опыта потери единства и независимости, через факт утраты былого величия оформляется с еще большей силой, приобретая в каком-то роде черты ветхозаветной тоски по Земле обетованной или даже по Раю. Различные земли покорены Русскому государству именно по причине помощи Бога и добродетели его правителей, причем Русь в этом образном ряду уже не просто наследница Византии – она равноправная держава, силы которой хватает для того, чтобы внушать страх обеим империям, претендующим на исключительное римско-христианское наследие – Восточной Римской и Священной Римской. Точнее, хватало, пока на Русь не обрушилась «болезнь крестияном» [21].

Причины беды, обрушившейся на русских христиан в виде ордынского нашествия, диагностируются духовно-политической мыслью однозначно: Русь оказалась недостойна памяти своих основателей и разделилась, погрязнув в междоусобных распрях, противных духу христианского благочестия, за что немедленно была вразумлена ордами с востока. Особенно красноречиво об этом умонастроении свидетельствуют поучения Серапиона, епископа Владимирского, Суздальского и Нижегородского, который рисует беспрецедентную картину падения народных нравов.

Соотечественники, в его понимании, уступают даже ордынцам-язычникам, отличающимся по крайней мере от русских людей сохранностью хотя бы естественной доброжелательности к себе подобным, что очевидно перекликается с посылом Послания апостола Павла к римлянам о наличии у всех людей, даже язычников, естественного чувства морали, хотя и не упорядоченного верой: «Ибо когда язычники, не имеющие закона, по природе законное делают, то, не имея закона, они сами себе закон: они показывают, что дело закона у них написано в сердцах, о чем свидетельствует совесть их и мысли их, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую» [12]. Серапион в свою очередь сетует: «Погании бо, закона Божия не вѣдуще, не убиваютъ единовѣрнихъ своихъ, ни ограбляютъ, ни обадятъ, ни поклепятъ, ни украдутъ, не зарятъся чужаго; всякъ поганый брата своего не продасть; но,



кого в них постигнет беда, то искупать его и на промысль дадут ему; а найденая в торгу проявляют; а мы творимся, вернии, во имя Божие крещени есмы и, заповеди его слышаще, всегда неправды есмы исполнены и зависти, немилосердья; братью свою ограбляемъ, убиваемъ, въ погань продаемъ; обадами, завистью, аще бы мощно, снели другъ друга, но вся Богъ боронит» [19]. «Аще велможа или простой, – сокрушается Серапион, – то весь добытка жалает, како бы обидети кого» [19]. Таким образом, у его соотечественников нет иного выбора: если язычники могут оправдаться неведением в вопросах веры и естественной моралью, то у хвляющихся православием такой возможности нет. Либо они стремятся к нравственности и оставляют распри, либо становятся хуже неверующих и подвергаются за то суровому наказанию – игу: «Не поработени быхомъ оставшей горкою си работою от иноплеменик? Се уже к 40 лет приближаеть томление и мука, и дане тяжкыя на ны не престануть, глади, морове животь нашихъ, и в сласть хлеба своего изъести не можемъ, и въздыхание наше и печаль сушать кости наша. Кто же ны сего доведе? Наше безаконье и наши греси, наше неслушанье, наше непокаянье» [19]. Выход же из этой ситуации Серапионом видится один – радикальная перемена нравов и покаяние, которое одно способно вернуть на Русь милость Бога. В противном же случае «узрите горша напоследь» [19].

Серапион здесь выступает воплощением пророческого обличительного архетипа, знакомого каждому христианскому обществу по ветхозаветной истории. В манере, подобной проповеди Исаии и Иеремии, Серапион обличает самонадеянность своих соотечественников и разрушает «обыденную» причинно-следственную связь декларируемого правоверия и отцовских добродетелей с гарантиями сохранности, являясь выразителем самого, казалось бы, парадоксального для обыденного мировоззрения мессианского посыла библейской традиции, который можно выразить новозаветной фразой «время начаться суду с дома Божия» [12] – библейское избранничество не есть помноженное на вечность «шаманское» благословение на бесконечные победы, поскольку избранники Бога связаны моральными обязательствами и зачастую обличаются явственнее всех прочих. Прямых мессианских формулировок здесь не прослеживается разве что в том смысле, что проповедь Серапиона не строится от перспектив дальнейшего расширения и усиления освободившейся и покаявшейся Руси. Во-первых, потому что вопрос о самой Руси в силу ее раздробленности и множества претендентов на ведущую роль все еще остается открытым. Во-вторых, потому что подход Серапиона предполагает другую духовную логику. Предложенный соотечественникам Серапиона ветхозаветный израильский образ – образ покаяния царя Давида: «Мы же с Давидомъ речем: “Господи, вижь смирение наше, отпусти вся грехы наша, обрати ны, Боже, спасителю нашъ, възврати ярость свою от насъ, да не векъ прогневаешия на ны, ни да простреси гневъ свои от рода в родъ!”» [19].

Однако в истории русской духовно-политической словесности есть еще один текст, использующий образность царя Давида, но уже в другом контексте, как Давида-победителя. Речь идет о «Повести о житии и о храбрости великого и благоверного князя Александра Невского» – документе конца XIII века, повествующем о жизни великого князя, ставшего благодаря своим военным победам образом грядущего русского возрождения. И возрождение это – так же, как и у Серапиона – рисуется автором «Повести» в ветхозаветных образах, но уже не в образах кающегося Израиля, но Израиля побеждающего: кроме царя Давида, князь сравнивается с Самсоном, Соломоном, Иосифом Прекрасным и Езекией, а его враги – с поверженными Израилем амаликитянами и моавитянами [1].

Говоря о ветхозаветных параллелях, можно вспомнить и еще один сюжет этого жития – призвание князя Александра ханом Батыем. Вообще образ Батыя в древнерусской литературе едва ли можно назвать позитивным: так, в «Повести о разорении Рязани» Батый назван «безбожным», «нечестивым» и «окаянным» царем; битва с ним – дело чести русских христиан [17]. Сходным настроением проникнуто, что недвусмысленно читается

уже в названии, и «Слово об убиении нечестивого царя Батыя» [22]. В житии же Александра Невского Батый представлен с несколько иной стороны: Батый – царь великой Восточной страны, которому Бог «покорил языки многи, от востока даже и до запада» и который признает за Александром заслуженную славу.

Особенно примечательно в этом отношении то, что образ великого и справедливого языческого царя, которому Израиль был покорен по домостроительству воли Бога, также является библейским и мессианским, однако мессианским в несколько ином смысле – инструментальном¹. Так, пример инструментального мессианства можно наблюдать в библейском повествовании о персидском царе Кире, не являющемся ни еврейским правителем, ни священником, ни пророком: «Так говорит Господь помазаннику [χριστω] Своему Киру: Я держу тебя за правую руку, чтобы покорить тебе народы, и сниму поясы с чресл царей, чтоб отворялись для тебя двери, и ворота не затворялись; Я пойду пред тобою и горы уравнию, медные двери сокрушу и запоры железные сломаю; и отдам тебе хранимые во тьме сокровища и сокрытые богатства, дабы ты познал, что Я Господь, называющий тебя по имени, Бог Израилев. Ради Иакова, раба Моего, и Израиля, избранного Моего, Я назвал тебя по имени, почтил тебя, хотя ты не знал Меня. Я Господь, и нет иного; нет Бога кроме Меня; Я препоясал тебя, хотя ты не знал Меня, дабы узнали от восхода солнца и от запада, что нет кроме Меня; Я Господь, и нет иного» [12]. Еще одним примером инструментальной миссии языческого царя является покорение евреев Навуходоносору: «И ныне Я отдаю все земли сии в руку Навуходоносора, царя Вавилонского, раба Моего, и даже зверей полевых отдаю ему на служение. И все народы будут служить ему и сыну его и сыну сына его, доколе не придет время и его земле и ему самому; и будут служить ему народы многие и цари великие» [12].

Привлечение этих библейских образов помогает по-новому взглянуть на возможное видение соотечественниками князя его выбора. Вполне возможно, речь идет не столько о некотором «историческом выборе Востока против Запада», который стал излюбленной объяснительной схемой евразийского движения и часто подхватывается в «антизападной» риторике. Очень может быть, что мы имеем дело с чувством исторической целесообразности, навеянным ветхозаветными преданиями о судьбе Израиля, который для Богу известных целей до времени не стал сопротивляться языческим завоевателям. По крайней мере в глазах летописцев или некоторых соотечественников князя Александра Ярославича такая объяснительная схема могла иметь место и, безотносительно наличия западной угрозы, оправдывать этот шаг князя, прославившегося «по всемь странамъ, и до моря Хонужьскаго, и до горъ Араратьскихъ, и об ону страну моря Варяжьскаго, и до великаго Риму» [1].

Тем не менее в XIV веке происходит перелом в противостоянии с Ордой, и в этом контексте не представляется удивительным, что образность торжествующего Израиля и параллели, проводимые между князьями-победителями и израильскими царями, стали заявлять о себе все увереннее. «Сказание о Мамаевом побоище» (конец XV века) безотлагательно переходит к этой параллели в самом своем начале, что задает тон всему остальному повествованию: «И възвыси Богъ род христианскый, а поганыхъ уничижи и посрами их суровство, якоже въ прежняя времена Гедеону над мадиамы и преславному Моисию над фараоном. Подобаеть намъ поведати величество и милость Божию, како сътвори Господь

¹ Вообще, слово «мессия» происходит от слова «машиах» (משיח), тождественного греческому слову «христос» (χριστός), то есть «помазанник». Помазание елеем, оливковым маслом, в иудейском обществе являлось частью церемонии возведения правителей на престол или посвящения священнослужителей, то есть атрибутом некоторого инструментального предназначения. Таким образом, слово «машиах» могло поперечно означать помазанника на должность, так и являться эвфемизмом предназначения как такового, до того как оно закрепилось за тем, что для христианства стало Предназначением с большой буквы.

волю боящихся его, како пособьствова Господь великому князю Дмитрию Ивановичю и брату его князю Владимиру Андреевичю над безбожными половци и агаряны» [18].

Более того, и «Сказание о Мамаевом побоище», и летописная «Повесть о сражении на Дону» воспроизводят крайне показательную молитву великого князя. Первая помещает ее до битвы, вторая же говорит о ней как о последующем благодарении – однако обе рисуют крайне примечательный образный ряд, вплетающий уже не только Дмитрия, но и всю русскую историю в священную историю. Так, в первом документе князь Дмитрий просит у Бога помочь ему «якоже Моисию на Амалика и прьвому Ярославу на Святоплъка, и прадеду моему великому князю Александру на хвалящегося короля римьскаго, хотящаго разорити отечество его» [18], во втором же благодарит за «стремление страстное», которое Бог дал «слуге своему Моисею и древнему Давиду, и новому Константину, и Ярославу, сроднику великих князей на окааннаго и на проклятаго братоубийцю безглавнаго зверя Святоплъка» [13].

Победа великого князя Дмитрия Ивановича над Мамаем становится, таким образом, делом не только одного из княжеств, но делом общерусским, вписываемым в смысловой ряд развития на время умершей, но имеющей потенциал возродиться русской государственности как таковой. И чаяния эти летописцами рисуются в самых возвышенных тонах. Доблесть Дмитрия Донского, вкупе с наследием его предшественников, ставят не только его самого в один ряд с великими правителями, но и саму русскую историю в пространство особого божественного попечения: «Похваляет убо земля Римская Петра и Павла, Асийская – Иоанна Богослова, Индейская же – Фому апостола, Иерусалимская – Иакова, брата Господня, Андреа Пръвозваннаго – все Поморие, царя Константина – Гречьская земля, Володимера – Киевская съ окрестными грады, тебе же, великий княже Дмитрие, – вся Русская земля», – заключает «Слово о житии и о преставлении великого князя Дмитрия Ивановича», называя его не иначе, как русским царем [6].

Суммируя все вышесказанное, думается, можно сделать вывод о том, что древнерусская словесность начиная с XI века и заканчивая периодом затухания монголо-татарского ига прошла путь от оформления общей библейской образности до появления уже полноправных параллелизмов русской действительности с библейскими образами, которые определенно сыграли свою роль в дальнейшем позиционировании уже объединенного и независимого Русского государства.

Тем не менее говорить о складывании целостного русского мессианского архетипа на столь раннем историческом этапе пока еще не представляется возможным ввиду нескольких причин.

Во-первых, изначальный древнерусский духовно-политический нарратив накладывается на уже оформляющееся государство. Христианство становится важным катализатором, однако не является источником формирования древнерусской политической общности и усваивается ей в сходной с другими европейскими народами манере.

Во-вторых, на данном историческом этапе едва ли можно говорить о наличии единого русского мессианского образа по той причине, что отсутствует сама единая концепция русской истории и под вопросом находится перспектива обретения русскими землями единой субъектности. Не все княжества стремятся к объединению, а если и стремятся, то далеко не все согласны с методами московских князей и прочих исторических деятелей, которые впоследствии стали частью уже единого русского мессианского нарратива. Так, возвращаясь к стратегии Александра Невского, можно отметить, что для одних модель отношения великого князя и Орды являлась исторически приемлемой и в контексте религиозной историософии оправданной, однако в это же самое время другие русские княжества, как показывают источники, оценивают ордынцев с более непримиримых позиций и в дальнейшем будут смотреть на стратегию противостояния игу принципиально иначе. Более того, эта принципиальная инаковость также могла облекаться в религиозную образность и

иметь религиозные же мотивации, причем зачастую гораздо более четко артикулированные – в том числе в образном смысле, – чем московская.

Так, в «Похвальном слове инока Фомы» образ «нового Израиля», которым является «Богомъ спасенный град Тверь» [9], уже угадывается не на уровне построения причинно-следственных связей и поиска архетипов – имеет место прямая констатация, соседствующая там же и с прямыми римскими параллелями («Но понеже въ дни Августа царя рожешуся Господу нашему Иусу Христу. И въ днии же благочестиваго великого князя Бориса Александровича многы церкви поставлены бысть и въ имя Господа нашего Иуса Христа, и иже просвещают всякого человека, грядущаго в миръ» [9]). Более того, автор этого сочинения толкует в духе израильских параллелей победы Твери над Москвой («И якоже бо онъ [Авраам] победи ошую у Дамаска, но тако же великий князь Борисъ Александровичъ победи москвичъ ошую Ржевы» [9]). Некоторые псковские [см. 7] и ярославские [см. 3, с. 182] летописи и вовсе отождествляют московскую власть с антихристом. В частности, составитель Ермолинской летописи одаривает представителя московского князя выполненным тайнописью эпитетом «во плоти суще цыашось» [3, с. 182] – тайнопись, возможно, использована в связи с тем, что автор летописи как человек очевидно религиозный не желает лишний раз упоминать врага рода человеческого прямо, пусть и в смысле сравнения. Другие примеры антимосковского хода развития русской историософии уместились бы в отдельную статью, однако же для краткости резюмируем: едва ли можно говорить о том, что процесс построения библейских и мессианских образов был с самого начала сонаправлен и логически безальтернативно выводил картину политического единства русских земель под московским руководством – авторы из других княжеств и земель могли видеть ситуацию принципиально иначе, при этом оставаясь в том же символическом пространстве и в той же религиозной традиции.

В-третьих, стоит признать, что не все источники, содержащие мессианскую библейскую образность, показательны с точки зрения поиска авторской историософии. Зачастую мы имеем дело с имевшей место в средневековой традиции потребностью в подборе, если угодно, «политически корректных» нарративов перед лицом властвующих в то или иное время особ. Признавая, что строго материалистический редукционизм при анализе мотиваций авторов религиозно-политических текстов и исключительно марксистское препарирование этих текстов в духе формулы «кому выгодно» методологически крайне недобросовестны и являются собой довольно ограниченную объяснительную схему. Заметим, однако, что полное отсутствие такого мотивационного «фильтра» при текстологическом анализе чревато противоположной крайностью. Тем более нежелательной, поскольку она является таковой даже изнутри самой христианской религиозной традиции, принципиально признающей – что наглядно явствует хотя бы из новозаветного повествования о фарисеях, саддукеях и зилотах – возможность как неосознанно ложной религиозности и ложного религиозного целеполагания, так и злонамеренной «игры» религиозных слов. Соответственно, сама христианская ортодоксия несет в себе основания для признания ценности подобного критического подхода.

В-четвертых, говоря о судьбе самой Библии на Руси, стоит держать в памяти и то обстоятельство, что впервые в стране полностью она была переведена к концу XV века, что существенно сужает пространство образов, доступных для понимания, если уместно употребить такой термин, широкими массами населения. Стоит отметить, однако, что в данном случае речь идет в большей степени о текстах XI–XV веков, чем о субъективном «народном» переживании. В противном случае необходимо было бы иметь социологические данные о том, какой процент населения русских земель XIV–XV века понимал российское государственное предприятие в мессианском ключе или в мессианской образности. Несмотря на то, что текст не всегда может быть репрезентативен в смысле отражения им

широких народных чаяний, он зачастую является единственным доступным достоверным окном в эпоху. Авторы таких текстов чаще всего являются более образованными людьми, нередко владеющими греческим языком и имеющими доступ к соответствующей литературе. Отсутствие же полной переводной Библии, не говоря о вопросе доступности этих текстов для широкой публики в эру до книгопечатания, ставит этих авторов в достаточно обособленное положение, что естественно сужает пространство дискуссии о степени реальной «укорененности» мессианской образности в русской истории.

Наконец, в-пятых, появление непосредственных мессианских параллелей носит на рассматриваемом историческом этапе скорее реагирующий, интуитивный характер, что говорит о зачаточном состоянии этого политического нарратива. Русская духовно-политическая мысль пытается осмыслить стремительное падение своего некогда могущественного христианского государства от беспрецедентного в истории нашествия, что сначала актуализирует перекликающийся с ветхозаветными типажам проповеди Исаии и Иеремии покаянный архетип, и уже затем, по мере успешности действий русских князей, церковные авторы постепенно утверждают в избранной образной колее, поскольку беспрецедентная беда достраивается беспрецедентным же характером противостояния язычникам без осязаемой внешней помощи. Тем не менее все еще зависимое, несмотря на победы, положение русских земель пока еще не дает полноценно оформиться единой мессианской символической парадигме, которая может, следуя реагирующей логике религиозной мысли, стать только результатом удостоверения в окончательном успехе единого и независимого русского государственного предприятия и ряда других обстоятельств, которые поставят объединившиеся русские земли в исключительное положение и смогут направить религиозно-политическую рефлексию в эту сторону.

Впоследствии такими обстоятельствами станут окончательное свержение ига при главенствующей роли Москвы, падение Византии, закрепление за Россией статуса последнего православного государства и получение церковной независимости. Именно в это время начнут оформляться концепции «Нового Израиля», «Нового Иерусалима» и «Третьего Рима». Более того, русская историософия пройдет вторичный покаянный «обжиг» – уже не посредством ига, а через цепь трагических событий, начавшихся с опричнины и последующего пресечения династии Рюриковичей и закончившихся Смутой и иностранной интервенцией, поставившей страну на грань существования. Вышедшая из этих испытаний страна увидит в своем спасении знак исходящей свыше милости, что оформит мессианский нарратив на новом уровне.

Вообще же, напоследок, говоря о самом религиозном мышлении, оформившем смысловой ряд русской истории тех лет, стоит отметить следующее: религиозное умонастроение сочетает в себе две особенности, которые на первый взгляд имеют мало общего. С одной стороны, религия постулирует безусловный примат трансцендентных целей и истин, с другой же стороны, религиозное сознание умеет быть крайне внимательно к анализу обстоятельств и текущих событий. При внимательном взгляде на эту проблему, думается, кажущийся дуализм устраняется. Трансцендентная, то есть выходящая за пределы мира, не исчерпываемая видимой материальной реальностью истина, по факту своего возвышения из мира обыденного вытягивает за собой и остальную зримую реальность в сознании религиозного человека, превращая мироздание из случайной совокупности движений материальных объектов в пространство, существованию которого сообщен некий смысл. Благодаря этому трансцендентному смыслу, сообщаемому бытию целиком, религиозное сознание получает мотивацию как для активного действия в мире, так и для осмысления этого мира.

Стоит, правда, оговориться, что «религиозное сознание» – удобная объяснительная конструкция для этого разговора лишь до определенного времени. Ведь не одним

и тем же смыслом наполняется каждодневное бытие в сознании человека, верующего в центральноамериканских божеств, требующих человеческих жертвоприношений; человека, верящего в реальность богов из древнегреческих мифов, безразличных в своей суверенной воле к по-человечески понятным чувствам милости и справедливости (крайне точно в этом смысле процитировал Еврипида раннехристианский святой Иустин Философ: «Феб повелел мне убить мать: он не знает, что хорошо и справедливо. И мы служим богам, каковы бы ни были эти боги» [8]); и человека, верящего в существование Бога, Который «не есть Бог неустройства, но мира», «есть любовь», а значит «не завидует, не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла», Который «не благоволит к всесожжению», хочет, «чтобы все люди спаслись и достигли познания истины», может «исполнить желания сердца», хочет (говоря уже непосредственно о фигуре Христа) «милости, а не жертвы», возмущен «тяжелыми и неудобноносимыми бременами» и не находит зазорным открыть эпоху обновленного завета чудом на брачном пиру [12].

Безусловно, ни одна доктрина не свободна от возможности свободных человеческих манипуляций над ней, однако разные религии по-разному устанавливают своим текстовым наследием и культурой смысловое пространство, в котором эти манипуляции имеют хоть какой-либо смысл. И вопрос о том, какие взгляды и какая образность в христианской традиции более правомочны – даже за пределами догм, в пространстве частных мнений, в том числе и общественно-политических, – еще долго будут занимать религиозную мысль. По крайней мере христианская традиция принципиально допускает возможность подобных дискуссий.

Литература

1. Житие Александра Невского [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4962> (дата обращения: 25.03.18).
2. Бердяев Н.А. Судьба России. М. : Философское общество СССР, 1990. 246 с.
3. Борисов Н.С. Иван III. М. : Молодая гвардия, 2006. 644 [12] с. : ил.
4. Брюсов В.Я. Летопись исторических судеб армянского народа. Ереван : Айастан, 1989. 180 с.
5. Ватейшвили Д.Л. Грузия и европейские страны : Очерки истории взаимоотношений : XIII–XIX века : в 3 т. Т. 1 : в 2 кн. Кн. 1. М. : Наука, 2003. 527 с.
6. Слово о житии великого князя Дмитрия Ивановича [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4985> (дата обращения: 25.03.18).
7. Иконников В.С. Максим Грек и его время [Электронный ресурс] // Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Grek/maksim-grek-i-ego-vremja/7#note1290 (дата обращения: 25.03.18).
8. О единовластительстве // Сочинения, приписываемые Иустину Философу [Электронный ресурс] // Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Iustin_Filosof/sochinenija-pripisyvaemye-iustinu-filosofu/#0_12 (дата обращения: 25.03.18).
9. Инок Фомы Слово похвальное [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=5060> (дата обращения: 25.03.18).
10. Карпов А.Ю. Ярослав Мудрый. М. : Молодая гвардия, 2001. 583 [9] с.
11. Кивлицкий Е.А. Изяслав Ярославич, великий князь киевский // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XIIa. СПб., 1894.
12. Лопухин А.П. Толковая Библия Ветхого и Нового Завета [Электронный ресурс] // Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Lopuhin/tolkovaja_biblia/ (дата обращения: 25.03.18).
13. Летописная повесть о Куликовской битве [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4981> (дата обращения: 25.03.18).
14. Мохов Н.А. Молдавия эпохи феодализма: от древнейших времен до начала XIX века. Кишинёв : Картя Молдовеняскэ, 1964. 440 с.
15. Древняя Русь в свете зарубежных источников : Хрестоматия. М. : Русский фонд содействия образованию и науке, 2010. Т. IV: Западноевропейские источники / сост., пер. и коммент. А.В. Назаренко. 512 с.
16. Повесть временных лет [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4869> (дата обращения: 25.03.18).
17. Повесть о разорении Рязани Батыем [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4956> (дата обращения: 25.03.18).

18. Сказание о Мамаевом побоище [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4982> (дата обращения: 25.03.18).
19. Слова и поучения Серапиона Владимирского [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4963> (дата обращения: 25.03.18).
20. Слово о Законе и Благодати митрополита Илариона [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4868> (дата обращения: 25.03.18).
21. Слово о гибели Русской земли [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4953> (дата обращения: 25.03.18).
22. *Страхов А.Б.* О духовно-политических смыслах «Слова об убиении злочестивого царя Батыя» // Историческое образование. 2014. № 2. С. 100–105.
23. *Успенский Ф.И.* История Византийской империи : Отдел VI: Комнины; Отдел VII: Расчленение империи; Отдел VIII: Ласкари и Палеологи. Восточный вопрос / сост. Л.В. Литвинова. М. : Мысль, 1997. 829 [2] с.
24. *Шахматов А.А.* Повесть временных лет. Пг. : Изд-е Археографической комиссии, 1916. Т. 1. 403 с.
25. *Штернберг Я.Т.* Анастасия Ярославна, королева Венгрии // Вопросы истории. 1984. № 10. С. 180–184.
26. *Gebhardi J.L.* Cunigund, Gräfin von Beichlingen // Historich-genealogische Abhandlungen, Bd. 4. Braunschweig, 1767.
27. *Hanson E.O.* The Catholic Church in World Politics. Princeton : Princeton University Press, 2014. 498 p.
28. Reginonis abbatis prumiensis Chronicon, cum continuatione treverensi [Электронный ресурс] // Режим доступа: <https://archive.org/stream/reginonisabbatis00regiuoft#page/170/mode/1up> (дата обращения: 25.03.18).
29. *Winthrop J.* A Model of Christian Charity [Электронный ресурс] // Режим доступа: https://en.wikisource.org/wiki/A_Model_of_Christian_Charity (дата обращения: 25.03.18).

Аннотация. Христианство существенным образом повлияло на то, как населяющие европейский континент народы воспринимали самих себя и свое существование. Представив новую мораль и идеи, новая религия также вдохновила многих европейцев интерпретировать сам феномен существования их государственности через призму религиозных символов и трансцендентного смысла. Пример русского мессианского видения представляется в этом отношении особенно примечательным случаем. Несмотря на то, что мессианские концепции чаще всего ассоциируются с более поздней русской историей, корни мессианских нарративов русской духовно-политической мысли могут быть найдены в гораздо более ранний период, в самом основании новообразованной христианизированной русской государственности. В данной статье анализируются те факторы, обстоятельства и идеи, которые привели к зарождению комплексной концепции русского мессианизма.

Ключевые слова: мессианизм, русский мессианизм, Серапион Владимирский, Иларион Киевский, «Повесть временных лет», монгольское иго, Александр Невский, Дмитрий Донской, Новый Иерусалим, Новый Израиль.

Arman S. Abramyan, Student, Masters Program, Faculty of Political Science, Lomonosov MSU.
E-mail: asabramyan@gmail.com

“Russian Messianism”: The Prehistory (11–14 Centuries)

Abstract. Christianity deeply influenced the way European nations conceived themselves and their existence. Introducing new morals and concepts, the new religion also inspired many Europeans to view the very existence of their statehood through the lenses of religious symbols and transcendent meaning. The example of Russian messianic vision seems to be an especially noteworthy case. Though Russian messianic concepts are often associated with the later history of Russia, the roots of this phenomenon can be found earlier, in the very foundation of the newly formed Christianized Russian statehood. This article analyses these factors, circumstances and ideas leading to the birth of the complex concept of Russian Messianism.

Keywords: Messianism, Russian Messianism, Serapion of Vladimir, Hilarion of Kiev, Primary Chronicle, Mongol Yoke, Alexander Nevsky, Dmitry Donskoy, New Jerusalem, New Israel.

По мотивам

{ Раздел четвертый }

*Е.С. Холмогоров
Неопровергнутое доказательство. Философия В.И. Несмелова,
о счастье, смерти, Боге и человеке*

*В.И. Шамшурин
О значениях консерватизма*

*В.А. Щипков
Интеллигентная воровская речь*

*М.В. Медоваров
Есть ли у бюрократии идеология?
Заметки на полях дискуссии о статье Николая Бердяева*

*В.А. Кудрявцев, Т.Н. Грудина, А.И. Вакулинская
Актуальность наследия Н.А. Бердяева и И.А. Ильина в условиях кризиса
институтов семьи и государства в современной России*



Неопровергнутое доказательство. Философия В.И. Несмелова, о счастье, смерти, Боге и человеке

В истории русской философии имя Виктора Ивановича Несмелова (1863–1937) пребывает под двойным знаком – величия и забвения. Его «Наука о человеке», изданная в двух томах в 1897 и 1903 годах, вызвала по своему выходе настоящее потрясение в богословских и философских кругах.

Светило богословия епископ (позднее митрополит) Атоний (Храповицкий) в 1897 году в восторженном отзыве назвал работу Несмелова «новым опытом учения о богопознании» [6]. Именно он настоял, чтобы молодой профессор Казанской Духовной академии, ставший известным благодаря блестящему анализу [15] догматической системы святителя Григория Нисского [2], одного из великих отцов Церкви и, пожалуй, крупнейшего философа среди них, решился обнародовать собственные философские труды и представить их как целое к защите в качестве докторской диссертации.

Карьера Несмелова в академической среде развивалась на удивление спокойно и ровно, а тревожений широкого признания среди образованной публики он и не искал. Но в какой-то момент обозначилась возможность, что публика сама откроет и признает казанского философа. Николай Бердяев, перешедший от марксизма к идеализму, в 1909 году прочитал в Петербургском религиозно-философском обществе доклад, посвященный системе казанского философа.

В нем Бердяев не только дал Несмелову восторженную оценку – «самое крупное явление в русской религиозной философии, вышедшей из духовных академий, и вообще один из самых значительных религиозных мыслителей», но и противопоставил его Владимиру Соловьеву, громадная и смутная фигура которого нависала над всей русской философией той эпохи. «В некоторых отношениях он интереснее Вл. Соловьева: у него нет такой широты и блеска, но есть глубина, цельность, оригинальность метода и живое чувство Христа» [5, с. 55–56].

«В Несмелове пленяет его внутреннее спокойствие, органическое сознание правоты и величия своего дела, независимость от власти времени и мелких его интересов и дуновений... – продолжал Бердяев. – В нем нет той надорванности и разорванности, которые чувствуются у людей, слишком погруженных в нашу эпоху, в ее меняющиеся настроения, в ее злобы дня. Несмелов целиком поглощен злобой вечности. Поэтому он не растерял своих духовных сил, собрал их для одного дела» [5, с. 56].

Бердяев хотел открыть для высокомерных столичных интеллектуалов мир напряженной и глубокой мысли, развивавшейся в недрах православных духовных академий. Но вынужден был признать, что «эти же особенности Несмелова делают его чуждым людям нашего поколения. Трудно перебросить от него мост к современной мятущейся душе» [5, с. 56].



В переводе с языка тогдашней петербургской общественности это означало, что Несмелов действительно занят философией и религией, а не поиском способов свержения самодержавного правительства. А потому, если уж Бердяев хотел «открыть и приобщить к современности» труды казанского профессора, то их следовало истолковать в антиправительственном и антицерковном ключе. Он идет даже на явный риторический подлог в попытке заинтересовать взыскующих лишь разоблачения православия и свержения самодержавия слушателей, что «Несмелов – благочестивый член православной Церкви, является беспощадным критиком официальной религиозности, изобличителем лжи церковной казенщины» [5, с. 69].

Но эта актуализирующая подмена оказалась невозможной. Казалось бы, далекий от публицистики и сиюминутных страстей Несмелов дал самый глубокий в истории философской мысли анализ психологии и метафизики революции, оказавшийся, к сожалению, пророческим. Он сделал это, говоря о первой революции в истории мироздания, – восстании светоносного ангела на Бога и превращении его в сатану.

«Эта катастрофа, вероятно, совершилась таким образом, что первый ненавистник божественного миропорядка, прикрываясь мнимой любовью к своим собратям и будто бы ратуя за их интересы, искусно забросил в них ложную мысль о действительных основаниях божественного творчества, что будто Бог создал мир только в удовлетворение своему эгоизму; и затем он, вероятно, забросил в них другую ложную мысль, что будто, при других условиях существования, они могли бы достигнуть такой высокой степени совершенства, что были бы достойными божеской славы; и наконец, еще он забросил в них третью ложную мысль, что будто насущные интересы их жизни, как жизни свободно-разумных существ, не только чужды, но и совершенно противны Божиим намерениям, так что в Боге они будто бы имеют лишь своего бессердечного повелителя и потому в сущности оказываются лишь роковыми жертвами Его мнимой тирании» [2, с. 228].

От первого богоборческого мятежа и до восстания сперва на русскую монархию, а затем и на Россию как таковую логика революций оставалась и остается неизменной. Виктору Несмелову пришлось испытать горечь этого потрясения в полной мере. В 1918 году его ставший большевиком и чекистом старший сын Валентин поднял руку на всё, что так дорого было отцу, и пал от руки возмущенных православных крестьян при попытке закрыть Раифский монастырь. Память о сыне, о собственном поражении как отца и воспитателя, тем более жгла Виктора Ивановича, что внезапно оказалась источником некоторых его привилегий при советской власти. Ему платили добавочную пенсию как родственнику борца революции, а затем этот статус спас его от тюрьмы и почти неминуемого расстрела.

В 1920 году закрылась Казанская Духовная академия, и Несмелов оказался без работы. Он, как и ряд других профессоров, продолжил преподавание на дому в студенческих кружках. Авторитетный философ и мыслитель стал естественным центром притяжения для всех ищущих правды в эпоху гонений. Он активно поддерживал позицию местоблюстителя патриаршего престола митрополита Казанского Кирилла (Смирнова), полемизировавшего с будущим патриархом Сергием (Страгородским) о жизни Церкви под большевистским ярмом. Митрополит Кирилл, а вместе с ним и Несмелов, полагал, что Церковь не может идти на уступки власти, соглашаясь с курсом государства на воинствующее безбожие, умалчивая о репрессиях против верующих.

Эти убеждения закономерно привели Несмелова в застенки. В 1930 году он был арестован ОГПУ и обвинен в создании «контрреволюционной церковно-монархической организации “Истинно-Православная Церковь”». Два года длились изматывающие допросы больного старика. Его спрашивали о том, как он оценивает философское величие

Маркса – «жалкий немецкий бургер», как относится к борьбе воинствующих безбожников с Церковью – «Мероприятия советской общественности, касающиеся Церкви, одобрить ни в коем случае не могу. Считаю, что духовенство властью притесняется» [7, с. XI]. Настоящим огненным бичом били по красным палачам слова, обнаруженные в несмеловском дневнике: «Пламя классовой вражды, поминутно раздуваемое, вой геен и шакалов, ищущих добычи для подвалов, ссылок, тюрем... Это беспросветная, затяжная перманентная духовная пурга, бесовская свистопляска» [8].

Казалось, мученическая смерть исповедника веры неминуема, но судьбу отвели революционные заслуги сына. С точки зрения атеистов, имя знаменитого большевика спасло его отцу жизнь, а с точки зрения христиан – лишило мученического венца. Того венца, который Виктор Несмелов считал единственным достойным увенчанием человеческой жизни:

«В наличных условиях человеческой жизни, действительность совершенной победы над грехом может утверждаться не на основаниях нравственной жизни, человека, а исключительно только на основании праведной смерти его за истину нравственной жизни...

Действительное уничтожение греха может создаваться одной только мученической смертью человека за его любовь к нравственному добру. В этой именно смерти все грехи человека становятся его бывшими грехами, и всякая вина за все сделанные им грехи является его бывшей виной, потому что в момент своей мученической смерти он уже – не грешник, а напротив торжествующий победитель греха, бессильного подчинить его себе» [2, с. 308–309].

Виктор Иванович Несмелов мирно скончался 30 июня 1937 года, месяц не дожив до кровавого приказа НКВД № 00447, давшего начало Большому террору, жертвой которого «церковник-контрреволюционер» непременно стал бы. Впрочем, к тому моменту мало кто знал, что он жив. Долгое время в выходивших и в эмиграции и в СССР трудах фигурировала неизвестно откуда взявшаяся дата смерти: «1920 год».

Несмелов составляет для истории русской религиозно-философской мысли своего рода загадку. Он в одиночестве *больше* практически *всей* русской философии. Больше потому, что оригинальнее, свежее, свободнее от вторичности по отношению к западным системам. И именно поэтому не вмещается в эту философию, а значит попросту в ней ответствует, а порой и вовсе из нее изгоняется.

С парадоксально-пристрастной враждебностью пишет о нем прот. Георгий Флоровский в «Путях русского богословия». Главка о Несмелове написана поверхностно, зло, без любопытства и без понимания, причем не уделено внимания не то что философии – богословию Несмелова. Скорее все это связано с тем, что Несмелов последователь Григория Нисского, то есть под подозрением в страшнейшем для Флоровского грехе грехов – оригенизме.

Но это несправедливо – оригенистом Несмелов не является. Никакой метафизической принудительности восстановления мироздания у него нет и в помине. Он верит в возможность нравственного восстановления твари под влиянием Христовой любви, а не в онтологический цикл Оригена. При этом Несмелов как теолог и догматист заслуживает высочайшего внимания. Например, в эпоху общего криптонесторианства он очень внятно разъясняет догматику V Вселенского собора, юстиниановское богословие, что для православного богослова тест на профпригодность, которого больше половины авторов не проходит.

«Признавая Христово воскресение действительным основанием и первым выражением общего закона воскресения умерших, мы должны, очевидно, признать в Христе такого человека, который, будучи истинным собственником человеческой природы, не носил, однако, индивидуальной человеческой личности, т.к. Его праведность была праведностью не отдельного человека,

а праведностью природы человеческой, совершенно независимо от того, кто именно в частности имеет эту природу» [2, с. 350].

Одни авторы пишут о Несмелове с одобрением и почти восторгом, как прот. Василий Зеньковский в «Истории русской философии». Другие, скажем, Н.О. Лосский в своей «Истории русской философии», ухитряются его и вовсе проигнорировать. Но в целом внятного места для Несмелова не находилось. Его масштабная философская система противоречила тому магистральному пути русской мысли – философии «всеединства», перераставшей в ересь софиологии, который был навязан последователями Владимира Соловьева.

При этом Несмелова невозможно было подогнать ни под одно из западных направлений. От отчаяния его начали записывать в «экзистенциалисты». На деле нет ничего общего между этим направлением изломанного субъективистского философского манерничания и ясной, четкой, притязавшей на истину и в хорошем смысле догматической мыслью Несмелова, построившего всеохватную систему философии, способную поспорить с Кантом или Гегелем. Ну, а признать, что русский философ в «провинциальной» Казани, в полной интеллектуальной изоляции от столичного сборища «лучших умов», предложил оригинальную философскую систему, не имеющую западных аналогов, но удивительно мощную и убедительную, такое, конечно, для интеллигентской мысли было невозможно. Хотя некогда так же «провинциальный» кенигсбергский профессор Кант совершил «коперниканский переворот» в философии.

В чем же состояла та система Несмелова, которая, несомненно, была бы признана оригинальнейшим русским вкладом в историю человеческой мысли и которая бы заняла место в числе влиятельнейших философских систем, если бы мы узнали время посещения своего?

Не статья вещью

«Наука о человеке» подводит нас к мысли о неустранимой двойственности положения человека в мироздании. С одной стороны, каждый из нас это просто материальное тело, вещь среди других вещей в мире, в котором действуют законы природной необходимости. Человек-вещь полностью захвачен потоком чувственных восприятий, переходящих в представления, наполняющие наше сознание. На минуту может даже показаться, что Несмелов встает на позицию английских сенсуалистов: в нашем разуме нет ничего, чего бы ни было в наших чувствах.

Среди восприятий чередуются приносящие удовольствие и причиняющие страдание, и жизненная стратегия человека в мире – избегать страданий и стараться быть окруженным тем, что приносит радость.

«Каждый человек всегда и необходимо стремится достигнуть в своей жизни наивысшей степени доступного ему счастья, потому что физическая жизнь человека поддерживается только хотением жить, а хотение жить создается только жаждой счастья. Поэтому иллюзия воображаемого бесстрастия может обманывать собой физического человека лишь в течение того времени, пока он не испытывает страданий жизни или пока сознание страданий не является господствующим элементом в его представлении процесса жизни, т.е. человек может воображать о себе, что будто он совершенно не имеет никаких помышлений о счастье только в том случае, когда он в действительности доволен своей жизнью и чувствует себя счастливым. Но стоит только разрушиться этому довольству человека, как вместе с ним немедленно исчезает и мнимое равнодушие его ко всяким условиям жизни, потому что чувство стра-

дания с роковой силой заставляет человека искать неперменного изменения наличных условий жизни, и фактическое господство этого чувства в сознании человека с роковой силой заставляет его не только обращаться к идеальному построению жизни без всяких мучительных страданий, но и стремиться к фактическому осуществлению этого построения в создании новых условий жизни» [1, с. 205].

Таков материальный идеал счастья – испытывать только причиняющие удовольствие восприятия. Разумеется, это невозможно, поскольку мир полон суровой, жестокой к человеку необходимости, а деятельность ищущего счастья человека подчинена принципу максимально комфортного приспособления к миру. Но вот парадокс: приносящее удовольствие восприятие – это чисто пассивное состояние, такого рода поиск счастья превратил бы человека в абсолютно пассивную вещь внешнего мира.

Жизнь человека по его физической природе – это поиск счастья. Счастье может быть определено как непрерывный поток позитивных и вызывающих удовольствие впечатлений. Вкусная еда и приятные эстетические переживания, тепло, комфорт и безопасность, чувство близости с родными людьми, умиление детьми и т.д.

Общий знаменатель тех впечатлений, которые формируют счастье, – это определенная физическая пассивность человека. Как правило, счастливый человек – это человек не творящий, не действующий, а *воспринимающий*. Полное и всегдашнее счастье, разумеется, невозможно, но пока идет погоня за счастьем, идет погоня за этим пассивным состоянием позитивного и приносящего удовольствие восприятия.

В порыве к счастью человек может быть очень активен – он строит дом, он растит урожай, он добивается красивых женщин и воспитывает умильных детей, он собирает большую библиотеку и едет в музей за тридевять земель к картинам Брейгеля, он идет в долгий сложный поход, чтобы ощутить приятную усталость в мышцах. Но все активные и творческие действия человек совершает исключительно ради того, чтобы оказаться в итоге хотя бы на одно фаустовское мгновение пассивным воспринимающим сенсорным центром. Именно отсюда и образ останавливаемого мгновения. Если бы счастье было бы действием, то остановка действия была бы чистой бессмыслицей. Но поскольку счастье – это восприятие, то, остановив действие, прекратив всякое изменение, его можно было бы на какое-то время продлить.

В координатах философии Несмелова, как, впрочем, и всякого неживотного понимания человека, такого типа счастье больше подчиняет человека условиям физического мира, все более и более переводит его в статус вещи. **Абсолютно счастливый человек был бы абсолютной вещью**, полностью растворенной в потоке позитивных восприятий окружающего мира и полностью огражденной от негативных восприятий.

В понимании этой пассивности коренится христианское и не только христианское недоверие к земному счастью и даже порой предпочтение несчастья. Несчастье возмущает наш дух, напоминает ему, что он чужой в этом физическом мире, что этот мир его не устраивает и достаточно для него дискомфортен. В несчастье пропасть между человеком как пассивным физическим объектом и человеком как активным действующим духом, личностью, расширяется. Несчастье предоставляет свободу духу, который начинает сопротивляться негативным внешним впечатлениям и работать над автономным от них миром сознания (которое в свою очередь ведет к преобразованию мыслью внешнего мира).

Разумеется, несчастье может поработить дух до степени, когда он будет полностью подчинен выживанию и приспособлению к миру, уклонению от подавляющего напора угроз. Человек, дух которого подавлен постоянной необходимостью работать над элементарным физическим выживанием, точно так же поработен внешним миром, как и дух человека, который растворен в позитивных восприятиях. Несчастный человек, жизнь



которого отравлена нескончаемым потоком негативных впечатлений, может сдаться и сам стать активным носителем зла, воздавая мщение миру за свое страдание.

Оптимальным для духа является не счастье как поток приносящих удовольствие впечатлений и не несчастье как обреченность на элементарное выживание, а состояние борьбы, борение, в котором дух, будучи большим, чем его физическое окружение, преодолевает его для ощущаемых в себе высших целей и состояний.

Быть больше самого себя. Парадокс Несмелова

Наше представление о мире и о себе черпается нами не откуда-то извне, а из нашего же сознания. Наше самосознание, тут Несмелов опирается на Декарта, это единственный жизненный факт, который мы безусловно не можем оспорить.

Человек не дан себе как вещь среди других вещей, он дан себе как «я», мыслящее и сознающее. Присмотревшись к своему внутреннему опыту, человек обнаружит, что внешний мир является ему не в готовом виде, а формируется его собственной, активно действующей мыслью. Эта мысль не просто «обрабатывает» данную нам чувственную реальность (это было бы просто повторением аргументации Канта), мы обнаруживаем, что наша мысль свободно и творчески «перешивает» ткань этой реальности, создавая план ее пересоздания и преобразования. А наша практика подтверждает, что этот план реалистичен и действительно работает.

Оказывается, человек не столько приспосабливается к миру, сколько приспособляет мир к себе. Наша мысль больше налично данного нам в ощущении мира. Наше сознание тяготеет к свободе в обращении и с миром и со своим собственным содержанием. Человек как духовная реальность сознает себя больше своей физической реальности и ощущает неустрашимое стремление к тому, чтобы быть причиной для самого себя, быть осуществлением свободы.

Человек может разумом и волей не хотеть того, к желанию чего принуждают его внешние впечатления и «поиск счастья». Аскетизм, способность к самоотречению, самоограничению и самопреодолению, есть фундаментальное основание свободы воли.

«Хотеть чего-нибудь и иметь возможность исполнить хотение свое и все-таки не сделать того, что хочешь, во имя признанного правила жизни, – это высочайшая мыслимая степень развития свободы воли... Действительная свобода человеческой воли раскрывается лишь в той мере, в какой человек может хотеть не делать того, чего он хочет...» [1, с. 163].

Никакие события внешнего мира, никакая необходимость физической природы не могли бы породить это понимание человеком своей идеальной мерки и это стремление к свободе. А значит, идеальная природа человеческого духа есть данность, есть главный факт человеческого самосознания.

Спору нет, европейская мысль XX века вся была построена на отрицании предпосылок несмеловской философии. От Фрейда и Витгенштейна до Фуко и Бурдьё философы, психологи, социологи доказывали, что человек не знает самого себя, что его мышление полно скрытых предпосылок, создаваемых бессознательным, культурными парадигмами, ловушками языка и устоявшимися социальными практиками. XX век поставил под сомнение главную несмеловскую предпосылку, задав вопрос: «А я ли мыслю? Или мыслит некто и нечто вместо меня, а мое “я” является всего лишь культурной и психологической иллюзией». И в жерновах этого гуманитарного гиперкритицизма несмеловская философия должна была быть перемолота без остатка.

Для православного сознания, включая, конечно, и лично Несмелова с его великолепным знанием патристики, никакой новизны в вопросе «А я ли мыслю?» вообще нет, по-

сколькx отрицание автономности человеческого мышления является аксиомой христианского аскетического сознания. Значительная часть мыслей человека не принадлежит ему, является божественными и ангельскими внушениями, а куда чаще – дьявольскими искушениями, бесовскими *прилогами*. Бесовское присутствие в нашем мышлении несомненно для каждого, кто берет на себя труд хотя бы минимального молитвенного сосредоточения. Аналитический же дар «различения духов», то есть умение отличать ангельский, бесовский и собственно человеческий потоки мышления в нашем сознании, является одной из важнейших целей православной аскезы. Иными словами, для православной традиции сложносоставность потока человеческого мышления является очевидной данностью.

Миф об автономном человеческом мышлении, в котором нет ничего, кроме мышления, кроме голого принципа “*cogito*” изобрела как раз новоевропейская философская традиция, обосновав на нем свою устойчивость перед радикальным сомнением. Когда западная философская мысль начала исследовать свое мышление, обнаруживая в нем многообразие инструментов и состояний, множество неочевидных, но при том принудительных предпосылок, она пошла по пути деконструкции представления о единстве мышления, однако на место онтологической гетерономности поставив гетерономность социальную и психологическую. Мол, никаких бесов нет, а есть «дискурс» и «либидо».

Эта вторичная, имманентистская интерпретация гетерономности сознания, конечно, является лишь слабой версией первичной, трансцендентной гетерономности. Никакой дискурс не может сформировать божественных озарений, и никакое бессознательное не может объяснить случаев иррационального беснования у вроде бы совершенно спокойных сознаний при виде святыни.

Конструкция Несмелова охватывает своим объяснением все имманентистские теории неоднородности сознания. Тяготеющие над человеческой мыслью предпосылки – это часть той внешней реальности, которая проникнута законом принудительной необходимости. Разумеется, в эту реальность входят не только горы, моря, ветра, животные, бактерии, но и комплексы идей, слов и культурных практик, имеющие всё то же свойство принудительной необходимости. Но сверх того Несмелов знает и о трансцендентных воздействиях на сознание и много о них говорит.

Но эта гетерономность сознания, и внешняя, и внутренняя, не отменяет самого факта нашего самосознания и самого факта мышления. Тем более не отменяет того, что мы способны уловить и проанализировать эту гетерономность. Мы способны осознавать и критиковать свои образы и представления. То, что мы способны поставить под сомнение свое «я», и говорит об истинной свободе нашего самосознания. **Мысль человека оказывается больше себя самой** и способна себя корректировать и изменять. Личность человека оказывается больше его природы и способна обозначать для нее новые горизонты жизни.

В конечном счете наш ум, если он высокоразвит, неизменно оказывается больше самого себя.

«Богатство развитого ума заключается вовсе не в том, что он в каждое данное время фактически владеет огромным запасом своих продуктов, а лишь в том, что он в каждое данное время может владеть таким запасом, потому что каждое данное явление он последовательно, в силу разнообразных ассоциаций, может связать с целой массой пережитых им явлений и установить между ними такие отношения, которые для бедно жившего ума окажутся совершенно непонятными и даже прямо немыслимыми» [1, с. 18].

Но идеальная способность нашего духа еще не значит действительной возможности ее осуществления. В своем повседневном бытии мы сталкиваемся с тем, что живем и можем жить только под диктатом внешнего мира и внешней по отношению к нашему «я» природы – будь то всемирное тяготение и климат, наша биологическая реальность или власть

социума и дискурса. Но наша духовная природа множеством способов сигнализирует об этом единственно возможном для нас бытии как о неправильном, не соответствующем нашей истинной природе, которую мы обнаруживаем в своем самосознании и мысли.

Здесь философ формулирует центральный парадокс человеческого бытия, который по праву может быть назван «парадоксом Несмелова»:

«Человек неизбежно вступает в замкнутый круг загадочных противоречий. Он сознает, что в пределах и условиях наличного мира он живет именно так, как только и можно ему жить по физической природе. И в то же самое время он сознает, что эта единственно возможная для него жизнь не соответствует его духовной природе. Между тем, та идеальная жизнь, которая бы соответствовала его духовной природе, не может быть достигнута, потому что она противоречит условиям физической жизни. В сознании и переживании этих взаимных противоречий человек необходимо приходит к сознанию себя как загадки в мире» [1, с. 223].

Итак, человек не то, что он есть. Человек как данность не то, что он ощущает в себе как призвание. «Факт высшей природы человека непровержим и позитивно необъясним. Человек сознает себя личностью высшего порядка, а не вещь порядка природного, и это сознание не могло произойти из мира вещей, из порядка низшей природы. Сознание своего богоподобия есть сознание не от мира сего, сознание, родившееся из мира иного», – поясняет мысль Несмелова Бердяев [5, с. 58].

Казалось бы, до той же мысли дошел Ницше со своим «сверхчеловеком», но он так и не задал себе вопроса: а откуда у человека берется сознание того, что он может быть больше самого себя? Еще более нелеп этот вопрос, если смотреть на него с точки зрения эволюционизма, ведь человек – венец сегодняшнего этапа эволюции, а значит в мире не может быть ничего больше его. Тогда откуда же в нас идея большего, откуда в нас такое яростное отрицание нашей физической данности?

«Одно уже то обстоятельство, что человек мог обольстить себя желанием божественной жизни, что он мог не удовлетвориться своим действительным положением в мире и отверг это положение, – одно уже это обстоятельство само по себе доказывает, что человек – не случайное порождение земли и не прирожденный раб природы. Ведь простое животное никогда не создает относительно себя никаких иллюзий и поэтому никогда не отрицает существующей для него действительности», – говорит Несмелов [4, с. 3].

И здесь звучит безупречно оформленное доказательство Несмелова, ради которого философ предварительно отвергает (возможно, излишне категорично) все «внешние» доказательства бытия Божия, исходящие из представления о Боге как о предмете, данном нам в мире.

«Я». Бог. Порядок. Космос – грани «доказательства Несмелова»

Бог не может быть дан нам как предмет внешней реальности. Тогда и Он был бы вещью. По той же причине Бог не может отражаться в человеческом сознании, как зеркале. Человек не видит «образ Бога», он сознает образ Бога в самом себе, потому что он и есть образ Бога.

Наша духовная природа состоит из немислимого, невозможного, того, чего не может быть в соответствии с физическими законами мира. Мы ощущаем притязание на свободу в мире необходимости. Мы ощущаем целесообразность и смысл в мире, наблюдение внешних фактов которого вынуждало бы нас признать его полную бессмыслицу. Это происходит потому, что мы смотрим на мир не глазами вещи, а глазами Бога.

«Мы достоверно знаем в познании себя самих, что хотя наша собственная личность существует только в необходимых условиях физического мира, однако природой своей она все-таки выражает не мир, а истинную природу самого Бесконечного и Безусловного, потому что бесконечное и безусловное есть не иное что, как свободное бытие для себя, а свободное бытие для себя и есть и может быть только бытием самосушей Личности...

Человек же потому именно и существует в качестве личности, что он изображает собой Безусловную Сущность, и наоборот – он потому только и отображает в себе Безусловную Сущность, что он существует в качестве личности. Следовательно, его личность является не зеркалом по отношению к Богу, а самым изображением Бога, и образ Божий в человеке не возникает под формой какого-нибудь явления сознания, а представляется самой человеческой личностью во всем объеме ее природного содержания, так что это содержание непосредственно открывает нам истинную природу Бога, каким Он существует в себе самом» [1, с. 251–252].

Предложенное Несмеловым решение шире, чем он сам полагал. Сам философ отвергал космологические доказательства бытия Божия как ложные, основанные на представлении о Боге как о вещи в ряду других вещей в мире. И по большей части они действительно таковы. Однако его собственное персоналистское доказательство позволяет вернуться и к новому обоснованию космологических доказательств бытия Божия, исключив из них опредмечивание и отчуждение Творца.

Размышление об основаниях мироздания приводит нас к одному из двух выводов:

I. Мир есть продукт творческой, разумной законодательной воли, вносящей в него высший смысл.

II. Мир – плод слепой и бессмысленной необходимости, сочетающейся со случайностью.

Либо в мире есть Бог, либо его конструирует «слепой часовщик».

На первый взгляд эти суждения равноправны и равно недоказуемы. Но это не так. Второе суждение, **утверждение, что мир – это плод слепой необходимости, бессмыслицы и хаоса, является формой осмысления мира и усмотрения в нем стройного и разумного порядка... в виде необходимости и хаоса.** Все теории хаоса и случайности наделяют хаос свойствами Бога. Даже Ричард Докинз не смог вырваться за пределы этого круга и в своей метафоре «слепого часовщика» выразил мысль, что хаос самопроизвольно спонтанно порождает порядок.

Порядок оказывается не в меньшей степени конечной целью и смыслом атеистического рассуждения, чем он заключен в рассуждении теистическом. Любое антитеологическое и атеистическое мышление на самом деле является квазитеологическим и криптотеистическим, так как все равно оперирует категориями смысла и замысла.

Космичность и теологичность неустранимы из человеческого мышления. Человек все равно видит мироздание как некий порядок (космос) и все равно видит за порядком ту или иную смысловую конструкцию (Бога). Бог напоминает о Себе в самом факте нашего мышления.

Предположение, что наше мышление рождено из хаоса и иррациональности, отрицает само себя. Так как если наше мышление – форма хаоса, то и это суждение о нашем мышлении – форма хаоса, бессмысленно и ничтожно.

Если же мы признаем за нашим мышлением силу действительного осмысления и обобщения хотя бы на уровне «весь мир – хаос», мы тем самым утверждаем то самое превосходство мысли над миром, ее право охватить и упорядочить его, через которую манифестирует себя идея Бога. Отрицающий Бога философ самим фактом обобщающего мышления утверждает его.

Хаотическая и лишенная смысла система мироздания не может породить мышление, рассматривающее ее как целесообразную и осмысленную. Следовательно, мироздание осмысленно и целесообразно.

Если же человеческое мышление формулирует идею мироздания как хаотического и бессмысленного, то оно отрицает само себя, так как в хаотически бессмысленном мироздании целесообразное и систематическое осмысление его, пусть как хаотического и бессмысленного, было бы ложно.

Само мышление о мире как о порядке утверждает в нем Бога. Однако что это за Бог?

При рассмотрении мира человеческая мысль убеждается в его целесообразности и упорядоченности ежесекундно. Сумма двух чисел постоянна. Химические реакции приводят к предсказуемому появлению вещества из ингредиентов. Самолеты поднимаются в воздух и летят, не падая.

Ошибки нашего познания демонстрируют себя в крахе опирающихся на них конструкций. Случайность мы опознаем как случайность, а исключение как исключение и локализуем в определенных точках схемы мироздания. Таким образом, логичность и упорядоченность мироздания не наша субъективная гипотеза, а рабочий факт этого мироздания.

И тем удивительнее, что этот рабочий факт для нас постижим. Ведь постигающим субъектом является наша личность, ничем не похожая на внешний мир. Если бы устройство мироздания было бы чисто субъективной интерпретацией мира, то самолеты бы вряд ли бы летали. Но поскольку они летают, выходит, что наше субъективное и интересубъективное, социальное, понимание имеет объективное касательно мира значение. Мир и в самом деле в целом устроен так, как наша разумная личность его понимает. Не будь это так – мы бы просто не выжили.

Дальше наше мышление обнаружит вот какой парадокс. Если оно, будучи мышлением самостоятельной уникальной личности, способно верно судить о структуре мироздания и постигать его основные принципы, то придется предположить, что эта структура и эти принципы созданы также самостоятельной уникальной личностью, обладающей мышлением. Иначе бы они не были постижимы для нашей личности, мы бы всюду натыкались на то, что «это работает совсем не так, как мы думали».

Наша практика опровергает гипотезу, что разумный порядок – это довольно субъективная сетка, которую человеческий разум набросил на мироздание по своему произволу. Если бы это было так, то в самые неожиданные моменты в нашем понимании образовывались бы катастрофические провалы. На деле мы встречаемся с тем, что наше знание о мире в целом постоянно подтверждается, а неподтверждение приходит в форме уточнения и исправления ошибок, а не ломки структуры.

В миропорядке мы встречаем тот же ум с теми же свойствами, что и в нас. Иначе этот миропорядок был бы непознаваем для нас. Но при этом этот ум бесконечно больше нас, иначе мы бы не стояли перед фактом, что ни личным, ни даже всем совокупным человеческим умом его в полном объеме не постичь.

Итак. Из нашего мышления о мире неустранима идея о смысле и порядке. Даже когда мы говорим «мир есть хаос», мы утверждаем хаос как смысл и порядок этого мира. Наша практика подтверждает, что в целом порядок этого мира познаваем и, что еще важнее, он познаваем для нас, то есть для разумной личности. Тем самым мы получаем основание считать, что за разумным порядком мира стоит разумная личность. Потому что если бы создателем и генератором порядка был какой-то иной тип бытия, то для нашего типа, разумной личности, такой порядок был бы загадочен. Наша мысль о миропорядке не является субъективным отражением нас самих, не является просто наложением человеческой мерки и координатной сетки на бытие, так как в этом случае наше представление не подтверждалось бы практикой. Так мы приходим к выводу, что за миропорядком сто-

ит разумная личность, которая аналогична нам, а мы аналогичны ей. Но, поскольку мы ни индивидуально, ни даже совокупно всем родом человеческим не можем постичь весь миропорядок, то мы будем правы, предположив, что стоящая за миропорядком разумная личность бесконечно превосходит нас и сам миропорядок.

Разумеется, естественная теология не добирается до вопросов о трансцендентности Бога, не говорит о том, что Он выше бытия. Эта естественная теология не касается и вопросов о чуде, то есть о волевом нарушении естественного строя миропорядка, совершающемся именно потому, что Бог выше бытия и мироздания. В этом смысле пригодность естественной теологии для реального богопознания довольно ограничена. Но важно хотя бы вспомнить о том факте, что естественная теология существует. За последнее время (лет сто пятьдесят) не только атеисты, но и христиане слишком часто говорят, что естественная теология в принципе невозможна и опровергнута. Бог перекочевал в разряд субъективных религиозных переживаний. Однако, как видим, остро критикуя естественную теологию, Несмелов, сам дал предпосылки к ее переобоснованию.

Освобождение из пещеры

В чем различие между несмеловской системой, идущей по стопам святоотеческой мысли, и другими идеалистическими системами, – платонизмом, неоплатонизмом, аристотелианством, кантианством, а, во многом, и гегельянством (в сущности, всё это разные вариации платонизма)? Все эти системы предполагают самоочевидным разумный порядок мира и аналогичность разума человека и высшего разума. Но они рассматривают этот высший разум как безличный и именно в этой безличности своей достигающий всеобщности. Несмеловская же философия видит аналогию между человеческой индивидуальностью и Высшим Существом именно в личности, конкретности этого бытия, в которой личность, божественная или человеческая, обладает всем доступным ей разумом как своим инструментарием.

Человек относится к Богу не как частное к общему, к чему в конечном счете приходит большинство идеалистических систем, а как образ и подобие к первообразу. Образ всеобщий именно в своей конкретности, в своей личной особенности. Христианский персонализм делает несмеловскую философию принципиально отличной от всех платонистических систем. Человеческий разум – это не малонаселенная окраина обобщенного царства идей, а его царь, точнее, наследник царственности, властный и вольный. Всматриваясь в себя, мы обнаруживаем не обломки вещей, проносимых мимо платоновской пещеры, а Самого Бога, Творца идей, вещей и всех возможностей этого мироздания, спящего в Вифлеемской пещере. Наш ум движется не от окраины к центру, а, напротив, в своем самопознании находит доступ к самой первопричине и первосмыслу бытия.

Несмелов дерзко перевернул мысль Фейербаха, что люди мыслят Бога по своему образу и подобию. Напротив, не имея в себе образа и подобия Бога, человек не мог бы мыслить ни о Боге, ни о себе, так как ничто в мире вещей не было бы на Бога похоже.

Мы осознаем в мире разум, свободу, смысл и целесообразность только потому, что мы мыслим так же, как Бог. Но мы – не Бог. Несмелов одинаково далек и от пантеизма, и от априорного обожествления человека. Мы ощущаем в себе иное, высшее бытие, но видим, что в нашей жизни оно неосуществимо и бесконечно ограничено.

Мир и человек созданы Богом как его откровение, но, обращаясь и к себе, и к миру, мы обнаруживаем, что человек, как он известен нам сейчас, не служит цели этого откровения. Сопоставив свою внешнюю ограниченность и бессмысленность с внутренней безграничностью и призванием, мы понимаем, что мы не боги, что человек нуждается в Спасении.



Аспекты культуры: приспособление и теургия

Несмелов очень энергично и совершенно справедливо отрицает мысль, что человек может спасти себя сам. Да, благодаря своей идеальной природе человек может отрицать текущую действительность ради ее преобразования, создавать новое. Но это новое, в частности культура, является лишь все более совершенным приспособлением человека к миру, а стало быть лишь более полным овеществлением.

Отношение Несмелова к культуре двойственно. С одной стороны, он видит в ней наиболее очевидный продукт превосходства мышления человека над его наличным бытием, что отражается в практической деятельности. Вместо того чтобы приспособлять себя к действительности, человек через такие практики, как сельское хозяйство, строительство, техника, индустрия, приспособляет действительность к себе. Духовное развитие человека – это создание воображаемых миров, возникающих на перекрестье божественных призываний его духа и данной ему зачастую неприглядной действительности.

Своей практикой человек водворяет воображаемое на место данного и через то торжествует над враждебностью миропорядка.

«Когда, например, человек подметил, что все полезные для него виды растений вырастают из семян и что всякое растение, удаленное из почвы с корнем, перестает более расти на этой почве, и когда на основании этих наблюдений он додумался до такого вывода, что он сам может по своему желанию одни растения удалять из почвы, а другие засевать на расчищенной почве, то этот вывод имел такое громадное практическое значение, которого первый основоположник культуры, вероятно, даже и предвидеть не мог...

На основании изучения существующей действительности человек непрерывно стремится создать в своей мысли особый мир возможной действительности и стремится фактически осуществить этот воображаемый мир и поставить его на место действительного. В силу же этого стремления, процесс человеческой жизни является процессом непрерывного построения новых познаний и творчества новых идей, непрерывного определения новых желаний и развития новых стремлений, т.е. процесс развития человеческой жизни есть собственно процесс развития человеческого духа с переводом продуктов этого развития на практику жизни» [1, с. 141–142].

Культурная деятельность человека является для Несмелова несомненным продуктом творческой свободы его ума.

«Культурная деятельность человека ближайшим образом опирается на умственное творчество его, а это творчество определяется его стремлением к свободе, а это стремление возникает из его сознания свободы... Где он по собственным планам преобразует окружающую его действительность, он всегда действует с активным сознанием свободы, и все его действия в этом случае являются не следствиями физических причин, а творческими произведениями его собственной мысли и воли, т.е. являются несомненно свободными...

Природа, например, заставляет человека защищаться от нападения диких зверей, и она же дает ему необходимые средства защиты – камни и палки, но она вовсе не принуждает его создавать себе луки и стрелы или каменные топоры и ножи, как она не принуждает его делать себе сабли и пушки или строить пароходы и железные дороги, и вообще не принуждает его делать больше того, чем сколько может создаваться самой природой. Все культурные приобретения человека – дело его собственного творчества. Он творит,

конечно, в рамках определенных условий и применительно к данным условиям жизни, но эти условия только указывают ему, где он может проявить свое творчество. Он творит, потому что может творить и потому в каждом факте своего творчества он сам является первой и единственной причиной всего, что он делает» [2, с. 176–177].

Однако к нравственной ценности культуры, к возможности ее содействия обретению человеком своего смысла, Несмелов относится очень скептически. Для него культура – это прежде всего создание новых потребностей и желаний, лишь затягивающая человека в бесконечный круговорот поисков новых впечатлений и счастья. Культура – производное жизни, а не духа.

«Если человек со временем покорит своей власти все силы внешнего мира и все эти силы заставит служить себе, если благодаря этому подчинению себе физической природы он приобретет себе такое положение в мире, о каком не смеет теперь грезить даже и самая богатая сказочная фантазия его, он все-таки изменит только свое внешнее положение в мире, а не природу своих отношений к миру. Вечный невольник своих потребностей, он необходимо добивается владычества над миром, потому что вечно нуждается в нем, и эта нужда с развитием богатства и разнообразия культурной жизни не только не прекращается, а, напротив, все более и более увеличивается. Культурная жизнь неизбежно увеличивает и без того уже огромное число различных существенных потребностей человека, а потому в результате его культурной деятельности неизбежно получается огромное расширение круга условий, в которых человек необходимо зависит от внешнего мира и от невозможности овладеть которыми он неизбежно страдает в мире» [1, с. 219].

Если бы Освальд Шпенглер ознакомился с системой Несмелова, его, несомненно, поразило бы то, что Несмелов, подобно ему, принимает противопоставление культуры и цивилизации, но только с обратным знаком, ставя выше... цивилизацию, а не культуру. Под цивилизацией, впрочем, Несмелов понимает не столько технику, как Шпенглер, сколько правду и обычаи социальных отношений, принимая то понимание цивилизации, которое было характерно для энциклопедистов и Гизо и которое вернул в XX веке Норберт Элиас, – цивилизация как система сдерживания аффектов и формирования в нас людскости.

Однако и цивилизация, по Несмелову, не может создать истинно осмысленной нравственной жизни, она лишь ограничивает проявление безнравственности, манифестацию животного начала в человеке. Несмелов видит корень цивилизации прежде всего в необходимости защиты человеком продуктов его культурного труда.

«Человек принял на себя обязанность не мешать людям жить так, как им хочется жить, и за исполнение этой обязанности получил право, по которому и сам он может жить, как ему хочется жить. Образование этих именно идей обязанности и права и выражает собой всю сущность цивилизации. Поэтому цивилизация, по самому существу ее, не изменяет человека, а только ограничивает проявление животных склонностей и желаний его в отношении к другим людям» [1, с. 220].

Отдельно обратим внимание на понимание Несмеловым этнической культуры, хотя и кратко сформулированное, но, можно сказать, образцовое. Именно **от своего народа человек получает форму и содержание своего мышления.**

«Нет таких людей, которые бы совсем не имели никакого решения тайны бытия и которые поэтому могли бы обращаться к христианству с одной лишь тайной своего религиозного сознания, в действительности наверное не существует. Каждый человек уже по тому одному, что он – дух от духа своего

народа и плоть от плоти его, и обретает это решение гораздо раньше, чем он приучится самостоятельно мыслить; и если впоследствии это решение окажется для него совершенно неудовлетворительным, то те же самые влияния, которые разрушат в нем живую веру его детства, помогут ему создать и новое решение тайны бытия или по крайней мере укажут ему то направление, в котором он будет искать для себя этого решения» [2, с. 138–139].

Резюмируя несмеловскую философию культуры, можно сказать, что творческая и созидательная деятельность во всех областях жизни является для него продуктом божественного устройства человеческого ума, духа и личности, но это следствие ведет лишь к лучшему приспособлению человека к жизни (при том, что идеальное приспособление все равно невозможно), а не к богопознанию и не к откровению Бога как истинному смыслу человеческого бытия.

«Все грандиозные продукты культуры, и все произведения искусства, и даже самая наука представляют из себя лишь особые средства для наилучшего приспособления к миру. Благодаря своему умению создавать эти средства человек несомненно отделяется от мира животных неизмеримой пропастью. Он действительно – не пассивный автомат; он не повторяет из века в век одну и ту же определенную схему жизни, а последовательно развивает свою жизнь, поэтому он создает и имеет свою историю. Но поскольку его деятельность определяется условиями его существования, он не может не действовать и не может не развивать свою деятельность применительно к совокупности данных условий. А вследствие этого весь прогресс его жизни все-таки представляет из себя лишь особую нить общей ткани мировой жизни, так что вся его произвольная деятельность ни в малейшей степени не выходит и не может выходить из общих границ мирового механизма» [2, с. 170–171].

Однако несмеловская философия так же позволяет шагнуть в интерпретации культуры дальше самого философа и оценить культурное и социальное творчество человека более позитивно.

Культура невозможна без богосознания и без мучительного недовольства своим наличным бытием, выраженного в «парадоксе Несмелова». А значит она плод переживаемого человеком отчуждения от своей подлинной природы, природы Адама, описанной в священных книгах определенными чертами, – Адаму были присущи могущество власти над природой, право давать имена всей твари, ведение и разумение.

Преподобный Максим Исповедник видел призвание Адама в том, чтобы устранить своим порывом к богопознанию и творческим действием разницу между Эдемом и Землей, между Землей и Небом, между тварью и Богом. Адам призван был к теургии, но своим грехопадением обречен был на трудное существование в борении с землей, родящей для него и его потомков лишь тернии и волчцы.

В культуре мы видим переплетение двух начал человеческой деятельности – начала *реактивного*, связанного с приспособлением отчужденной от нас после грехопадения жизни, и начала *теургического*, проявляющегося через наши деяния порыва к своему подлинному призванию.

В первом случае человек при помощи своей внешней деятельности пытается устранить ту собственную недостаточность, которую он постоянно ощущает в себе в связи с отъятием у него Адамовых сил. Здесь вполне может быть применена концепция Маршалла Маклюэна о технике как внешних расширениях человека. И в самом деле, почти все продукты культуры призваны за счет овнешнения и социализации в производстве и использовании увеличить могущество человека. Причем речь идет не только о материальной, но и об умственной и духовной культуре, приращающей возможности нашего ума.

Но сводить культуру только к компенсации отнятого у Адама могущества в целях приспособления человека к жизни – неверно. Мы постоянно сталкиваемся с элементами теургического творчества, когда через те или иные культурные формы человек стремится к реализации своего призвания быть откровением Божиим. Через свои творения человек открывает Бога, свидетельствует о том разуме, личности, силе и благодати, которые создали мир и человека. Богооткровение является неустрашимым элементом и культуры, и социального порядка, каковые без этого элемента и не были бы вовсе возможны.

Задача культурного творчества – во-первых, – напомнить человеку о разрыве между его действительным и идеальным бытием, во-вторых, вызвать недовольство этим разрывом и стремление его устранить, в-третьих, пробудить надежду на то, что этот разрыв может быть устранен. Творчество, не решающее этих трех задач, и в самом деле не исполняет своего предназначения.

Мы видим в истории прогресс культуры, прогресс социальных отношений, прогресс могущества и «людскости» человека – и весь этот исторический механизм приводится в движение самосознанием человеком своей божественной природы и недовольством своим жалким положением. Божественное в человеке так перестраивает нашу деятельность, чтобы побудить нас двигаться из царства необходимости в царство свободы, заключенной в нашем уме и нравственном сознании.

Теография зла

Но наряду с добром прогрессу подвержено и зло. Зло из следствий необходимого порядка природы – землетрясения, эпидемии, голод и нищета, жестокость от изменности чувств и грубости желаний – вполне может все больше перетекать в сферу сознательного решения свободной воли – войны, террор, мучительство и садизм, нравственная гнусность и содомия.

Тем самым вполне могут быть примирены две временные перспективы: *прогресс* как усовершенствование человеческой жизни и укрепление независимости от условий внешнего мира и *апостасия* как нарастающее отчуждение человека от Бога, ведущее к антихристу. Не только добро, но и зло совершает прыжок из царства необходимости в царство свободы. Мы вполне это можем наблюдать в истории, где «косное насилие» старого порядка сменяется творческим, свободным, креативным садизмом коммунизма, нацизма, либерализма, исламизма...

Лишь в нравственной жизни, согласно Несмелову, человек мог бы жить в полной мере по своей богоданной природе, но именно здесь он совершенно бессилён. «Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю», – не раз повторяет философ слова апостола Павла (Рим. 7:19). Так логика философской системы с принудительностью требует введения понятия грехопадения. Трактровка Несмеловым восстания сатаны, решившего заменить собой Бога, а затем падения прародителей Адама и Евы – одна из самых изысканных во всей христианской письменности. Мы цитировали это размышление в начале этого текста и позволим дополнить его некоторыми своими размышлениями.

Тот, кто впоследствии стал сатаной, был первым и самым высокоразвитым из ангелов, и именно это искусило его гордыней. Что же это была за высота? Тут нам подсказку дает имя этого ангела, известное нам как Люцифер. Несущий свет. «Первый светоносец», как говорит святитель Григорий Богослов, цитируемый Несмеловым.

И тут мы вспоминаем первые же слова книги Бытия: «и сказал Бог: да будет свет! И стал свет». Люцифер был тем ангелом, той духовной сущностью, которая исполнила первое Божие повеление о сотворенном мире. Он отвечал за тот свет, ту энергию, которая пронизывала мироздание и приводила его в движение. «И назвал Бог свет днем, а тьму ночью». И ангел света прозвался Денницей.

Так становится понятнее, почему Денница возгордился. Он стоял при самом начале творения. Он управлял теми энергопотоками, которыми соткана была ткань бытия. Он получил в удел славнейшую часть бытия – день. Немудрено было возгордиться и решить, что мир без него невозможен, что он может быть вместо Бога и он-то и есть Бог.

Несмелов так объясняет ход духовной войны, приведшей к падению сатаны и ангелов его.

«По библейскому известию, энергичным защитником истины тогда выступил один из вождей духовного мира – архангел Михаил, около которого и соединились все небесные защитники истины. Обе стороны, как выражается апостольское слово, тогда воевали друг против друга, т.е. каждая из них старалась доказать свою правоту, и виновник падения не устоял в этой духовной борьбе, т.е. не мог доказать свою ложь. Однако вместо того чтобы сознаться в своем заблуждении и тем показать, что он лишь невольно ошибся, по ограниченности своего несовершенного ума, он с упорством дикой ненависти к Богу все-таки продолжал повторять свою ложь и таким образом ясно показал всему бесплотному миру, что он вовсе не ошибся, а намеренно выдумал свою ложь. Поэтому защитники истины могли без всякого затруднения проникнуть в скрытую им тайну его непримиримой ненависти к Богу. Они поняли, что Бог мешает гордому духу быть единственным высшим существом для мира и что он потому именно и старался отвлечь их от Бога, чтобы заменить собой Бога для них; они поняли это обстоятельство и вместо божеской славы и чести покрыли своего бывшего вождя позором клеветника. В сфере духовного мира клеветнику было нечего делать. После разоблачения его замыслов он уж, конечно, не мог рассчитывать на успех своей пропаганды и потому перенес свою преступную деятельность в пределы нашей земли» [2, с. 230].

Сущность падения прародителей, вкусивших плод с заповедного дерева ради того, чтобы «быть как боги», состояла, согласно Несмелову, в том, что они, послушав наущений клеветника, решили заменить внутреннюю духовную работу по приближению к Богу принятием внешнего *материального фактора*, который должен был бы изменить их помимо духа и воли.

«Они захотели, чтобы их высокое положение в мире зависело не от свободного развития ими своих духовных сил, а от физического питания их известными плодами, значит – они, в сущности, захотели того, чтобы их жизнь и судьба определялась не ими самими, а внешними материальными причинами. И это свое желание они осуществили на самом деле. Они действительно обратились к помощи запрещенного дерева в той именно полной уверенности, что мнимо-волшебная сила его плодов, без всякой работы с их стороны, механически сделает их более совершенными... Своим суеверным поступком люди добровольно подчинили себя внешней природе и сами добровольно разрушили то мировое значение, которое они могли и должны были иметь по духовной природе своей личности...

Вместо того, чтобы быть свободными исполнителями всеобщей цели мирового бытия, они, напротив, сами обратились к помощи мира, чтобы он своими механическими силами осуществил бы за них их предвечное назначение. Этим неразумным поступком они унизили себя до положения простых вещей мира и обесмыслили все мировое существование» [2, с. 251–252].

Грехопадение и создало тот раскол идеальной и действительно данной природы человека, ту косную механизацию человеческого существования, которая теперь может быть преодолена только Спасителем.

Искупление и воскресение

Иисус Христос единственный может исцелить человека – и не потому, что он приходит простить нам провинность перед Богом, юридическое толкование Искупления Несмелов решительно отрицает. Христос – Сын Божий. А стало быть, именно он Творец этого мира. Именно Творец находит способ исцелить свое творение. Причина бытия исцеляет болезнь бытия.

Сын Божий – божественное лицо Святой Троицы, принявшее на себя полноту человеческой природы, но не отдельность человеческой личности, а потому соединившее полноту Своей Божественной природы с нашей человеческой. Все человечество теперь стало участником жизни Бога, всем людям смертью и воскресением Христа дарована причастность к той человеческой природе, которая воскреснет при конце мира.

«Человеческий род и материальный мир могут быть изменены и могут быть преобразованы, но никогда и никаким путем они уж не могут быть уничтожены – потому именно, что в составе их теперь находится Сам всемогущий Творец бытия» [2, с. 341].

Несмелов очень энергично настаивает на центральном значении идеи воскресения. Приход Христа не может остановить закона смерти, так как бессмертие нынешнего разорванного грехом человека было бы бессмыслицей, бесконечным продлением его больного существования. Идея же бессмертия души не имеет ничего общего с христианским мировидением – душа это не человек, а часть человека, она в посмертии не живет, так как живет, чувствует, познает, мыслит, действует, она лишь в соединении с телом. По смерти ей остается лишь вспоминать образы своей жизни и вздыхать о грехах. Поэтому лишь принесенное Христом воскресение восстанавливает цельного человека, возрожденного к жизни в Боге.

При этом, подчеркивает Несмелов, всеобщее воскресение мертвых совершится не ради суда, но Страшный Суд станет следствием воскресения. После того как воскресенные люди будут восстановлены в своей богоданной природе и встанет вопрос – какое содержание они принесли в эту природу от своей жизни. Бог не для того вытаскивает человека из могилы, чтобы вновь осудить на вечное страдание и смерть, а для того, чтобы даровать человеку вечность, в которой тот оправдается или осудится от дел своих:

«Мы и простого грешного человека никогда бы не похвалили за такое например дело, как если бы он вынул из могилы труп своего врага, чтобы по всей справедливости воздать ему то, чего он заслужил и не получил во время земной жизни. Тем более, конечно, великому и дивному в любви своей Богу не было бы никакой славы и чести в том, что Он воскресил бы умерших грешников только за тем, чтобы показать над их жалким убожеством свою абсолютную силу и власть. Такого мотива в правосудном Боге наверное не может существовать...

Грешники воскреснут не ради того, чтобы получить воздаяние за грехи свои, а наоборот – потому именно они и получают воздаяние за свою грешную жизнь, что они непременно воскреснут из мертвых... несмотря на всю свою грешную жизнь, в силу Христова воскресения они все-таки являются собственниками вечной природы и, стало быть, необходимо принадлежат вечности» [2, с. 354].

Смущавшую столько поколений православных богословов идею «апокатастасиса» – всеобщего восстановления, Несмелов ставит с головы на ноги. Не сперва Суд, а потом восстановление, уничтожающее смысл и нравственные результаты человеческой истории и личный выбор каждого. А напротив, сперва воскресение и восстановление полноты бы-



тия, утешение страдания и боли, а затем уже суровый и милосердный спрос с того, чем человек стал в результате своих решений.

Если Несмелов и надеется на восстановление полноты духовной природы в Боге, то не потому, что считает это внутренним законом самой природы, превосходящим волю отдельной личности, а потому, что надеется на нравственную неотразимость Бога, которая свободно привлечет к себе все существа. Здесь, конечно, снова можно поспорить – выше мы отметили не только прогресс добра, но и прогресс зла, который отклоняет человека от Бога все сильнее. Именно этот прогресс в богопротивлении сделает невозможным пусть самый нравственный, пусть самый чистосердечный и не принудительный «апокатастасис».

* * *

Начавшееся с радикального, почти материалистического сенсуализма и тотального сомнения рассуждение Несмелова, развиваясь без единого логического сбоя, доходит до утверждения воскресения мертвых и надежды всеобщего спасения милостью Христовой. Это, пожалуй, самый впечатляющий опыт синтеза философии и христианской догматики со времен святителя Григория Нисского, диссертацией о котором Несмелов начал свой научный путь.

Разумеется, эта система не всеохватна. Бердяев упрекал Несмелова в недостаточном чувстве истории и скептицизме относительно человеческих творческих усилий. Флоровский придирался к нему за отсутствие учения о таинствах и Церкви. Из современных авторов Н.К. Гаврюшин упрекает его в чрезмерном спиритуализме, невнимании к значению человеческого тела, полагая, что «вся “Наука о человеке” была построена на принципиально асоматической основе» [14]. На наш взгляд, этот упрек лишен оснований. Несмелов очень много говорит о том, что тело является обязательным условием жизни и деятельности человека и потому смерть тела есть и смерть человека, душа, разлученная с телом, может лишь ждать воскресения, а само телесное воскресение есть и воскресение человека в целом. Несмеловская философия смерти и воскресения в «Науке о человеке» – это как раз последовательный *соматизм*¹.

Подобные интеллектуальные недоразумения делают очевидным, сколь мало пока что сделано нами для изучения крупнейшей фигуры в русской философии, которая, на мой взгляд, претендует и на этапное положение в философии мировой. Трагическая судьба идей Несмелова, оказавшихся и философски, и исторически несвоевременными, по сути – стертыми, показывает, сколь вообще тщетна даже великая мудрость в нашем мире и сколь мало она заботит человека. С одной стороны, революционный раздрай в России привел к тому, что стало не до философии. С другой стороны, подъем европейской постклассической постфилософии снял вовсе вопросы об истине, бытии, доказательствах, самопознании, превратил философию либо в эссеистику, либо в составление многозначительных зашифрованных трактатов.

Мыслитель как минимум равный Канту попросту был исключен из серьезного философского обсуждения. И это при том, что возразить ему, по сути, ни у кого ничего не на-

¹ «Пока человек живет в ожидании неминуемой смерти, он естественно желает думать и действительно думает так, что тело – только временная квартира для духа или даже темница для него и что смерть будто бы является освобождением духа из этой невольной темницы. Но когда действительно придет его смерть, она именно и откроет ему несомненную правду библейского сказания, что тело – изначальное условие жизни человеческого духа и необходимое орудие его деятельности; что человеческий дух создан для жизни в материальном мире и потому всю свою жизнь он может творить лишь при посредстве своего материального тела; что при этом только посредством он может приобретать все свои знания о мире и при этом же только посредством он может действовать в мире и оказывать влияние на мир; так что с разрушением своего материального тела он, стало быть, решительно не может иметь никаких отношений к миру» [2, с. 356–357].

шлось. Философы, говорившие о Несмелове, как правило пытались «прощупать» слабые стороны его системы – и их не находилось и не находится, по крайней мере в ее ядре, сформированном антропологическим парадоксом. Не представлено ни опровержения этого парадокса (и не может быть, так как он для каждого мыслящего человека очевиден), ни другого лучшего объяснения, чем несмеловское (оно же и есть христианское). Признать правоту Несмелова значило бы признать правоту Христианства, что для слишком многих – неподъемное дело. Его философия требует изменения жизни, а не создает «интересный дискурс» (впрочем, интересных дискурсов из нее тоже можно вывести немало). А потому в отсутствие логических опровержений от Несмелова просто отмахиваются. Одна беда – от Бога на Страшном Суде подобным образом будет не отмахнуться. А из системы Несмелова логически следует, что суд этот все-таки состоится.

Литература

1. *Несмелов В.И.* Наука о человеке : в 2 т. Том первый: Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни. Казань, 1898 (репринт двух томов под одной обложкой: СПб. : Центр изучения, охраны и реставрации наследия священника Павла Флоренского, 2000).
2. *Несмелов В.И.* Наука о человеке: в 2 т. Том второй: Метафизика жизни и христианское откровение. Казань, 1906 (репринт двух томов под одной обложкой: СПб. : Центр изучения, охраны и реставрации наследия священника Павла Флоренского, 2000).
3. *Несмелов В.И.* Догматическая система святителя Григория Нисского. СПб. : Центр изучения, охраны и реставрации наследия священника Павла Флоренского, 2000 (репринт).
4. *Несмелов В.И.* Вопрос о смысле жизни в учении Новозаветного Откровения. Казань, 1895.
5. *Бердяев Н.* Опыт философского оправдания христианства (О книге В. Несмелова «Наука о человеке») // Русская мысль. М., 1909. Год тринадцатый. Кн. IX. С. 38–53. (Перепечатка: *Бердяев Н.А.* Собр. соч. Т. 3: Типы религиозной мысли в России. Paris : YMCA-Press. 1989. С. 302–328.)
6. *Антоний (Храповицкий), епископ.* Новый опыт учения о богопознании / Епископ Антоний (Храповицкий) // Полн. собр. соч. Казань, 1900. Т. III. С. 417–430.
7. *Журавский А.В.* Краткое жизнеописание профессора КДА В.И. Несмелова / А. Журавский // Казанская Церковь в эпоху гонений [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.ostrova.org/meteo/nemselov/>
8. *Султанбеков Б.* Меч над крестом и полумесяцем: «дело» профессоров, епископов и монахинь // Газ. «Советская Татария». 1990. 14 ноября.
9. *Белгородский М.Н.* Разгадавший тайну человека. О философе В.И. Несмелове // Советская библиография. 1992. № 1.
10. *Белгородский М.Н.* Человек и Бог в философии Несмелова // *Несмелов В.И.* Вера и знание с точки зрения гносеологии. М., 1992. С. III–XXII.
11. *Константин (Горянов), епископ.* Жизнь и творчество Несмелова // Человек. 1992. № 2.
12. *Константин (Горянов), епископ.* Жизнь и творчество Виктора Несмелова // Журнал Московской патриархии. 1996. № 7. С. 55–62.
13. *Константин (Горянов), епископ.* Религиозно-философская антропология Виктора Ивановича Несмелова [Электронный ресурс] // Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/antropologiya-i-asketika/doklady-na-konferentsii-russkoj-pravoslavnoj-tserkvi-pravoslavnoe-uchenie-o-cheloveke/4_1
14. *Гаврюшин Н.К.* Антропология и гносеология В.И. Несмелова [Электронный ресурс] // Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Nesmelov_Viktor/antropologija-i-gnoseologija-v-i-nesmelova/
15. *Николаев А.* Богословские труды профессора В.И. Несмелова // Журнал Московской патриархии. 1973. № 8. С. 68–75.

Аннотация. В статье характеризуется философское и богословское наследие В.И. Несмелова (1863–1937), которого Н.А. Бердяев рассматривал как одного из крупнейших представителей русской религиозной философии. Особое внимание уделяется проблеме счастья как отчуждающего духовную природу человека состояния, вопросу о гетерономности человеческого сознания, в связи с несмеловским доказательством бытия Бога. Автор обращает внимание на то, что вопреки отказу самого Несмелова от космологической интерпретации своего доказательства, оно по своей логической и гносеологической конструкции имеет и очевидное космологическое значение. Отмечается критический подход Несмелова в философии культуры, рассматривающий культурное творчество человека исключительно как приспособительную деятельность, и, исходя из базовых несмеловских предпосылок, предлагается другая интерпретация культуры как сочетания адаптивной и теургической деятельности. Обращается внимание на особенности плавного перехода философской системы Несмелова в богословскую с оригинальной интерпретацией происхождения зла, грехопадения, искупления, воскресения мертвых и Страшного Суда, отмечается, что этот переход происходит в рамках одной системы без всякого логического сбоя. Делается вывод о значении фигуры Несмелова для русской и мировой философии.

Ключевые слова: Несмелов, Бердяев, философия, теология, догматика, доказательство бытия Божия, самосознание, философия культуры, религиозная философия, восприятие, деятельность, счастье, смерть, воскресение.

Yegor Kholmogorov, Essayist. E-mail: holmogorow@yandex.ru

Non-refuted Proof. The Concepts of Happiness, Death, God and Man in V.I. Nesmelov's Philosophy

Abstract. The article is devoted to the analysis of the philosophic and theological heritage of V.I. Nesmelov (1863 – 1937), who was according to N.A. Berdyaev one of the most prominent representatives of Russian religious philosophy. Special attention is paid to the concept of happiness as the state estranging the spiritual nature of Man, and to the heteronomous nature of human consciousness in connection with Nesmelov's proof of the God's existence. The author pays attention to the fact that though Nesmelov himself rejected the cosmological interpretation of his proof, it still has evident cosmologic significance due to its logical and gnoseological construction. The author notes Nesmelov's critical approach to the philosophy of culture that viewed the man's cultural creative work only as adaptive activity. Drawing on the basic Nesmelov's pre-suppositions the author offers an alternative interpretation of culture as the combination of adaptive and theurgical activities. The author points out the peculiarities of the smooth transition of Nesmelov's philosophic system into theology while suggesting novel interpretation of the origin of Evil, the Fall, expiation, resurrection, Judgment Day, and notes that this transition happens in the framework of the single system without any logical interruption. According to the author Nesmelov's concepts have great importance for the development of Russian and world philosophy.

Keywords: Nesmelov, Berdyaev, Philosophy, Theology, Dogmatics, the Proof of God's Existence, Self-consciousness, Philosophy of Culture, Religious Philosophy, Perception, Activity, Happiness, Death, Resurrection.

О значениях консерватизма

Наиболее часто консерватизм рассматривают как следование сложившемуся укладу жизни, предпочтение прошлого будущему. Но это верно, если говорить о консерватизме в одном и далеко не самом важном значении – как о сохранении привилегий. Вообще консерватизм – очень неоднозначное понятие. В нашей стране консерваторов долгое время считали людьми, противящимися всему новому, прогрессивному. Но консерватор противится переменам потому, что они могут нести разрушения устоев, которые являются основой общества и его институтов. Истинный консерватизм, полагал Н.А. Бердяев, есть борьба вечности со временем, сопротивление нетленности – тлению. И правда консерватизма – не в задержании творческого движения, а в сохранении и воскрешении вечного и нетленного в прошлом. Консервативное начало, подчеркивал Николай Александрович, – свободно и органично, и несчастлив удел народа, который не любит своей истории и хочет начать ее с начала. Н.А. Бердяев писал: «Консерватизм поддерживает связь времен, не допускает окончательного разрыва в этой связи, соединяет будущее с прошлым. Консерватизм имеет духовную глубину, он обращен к древним истокам жизни, он связывает себя с корнями, он верит в существование нетленной и неисребимой глубины» [1, с. 109].

Поэтому можно, конечно же, рассматривать консерватизм как некий сдерживающий фактор на пути необдуманных решений. Но не только. Да, наиболее продуктивно о консерватизме можно говорить как о сохранении традиций. Но каких? Традиций творчества в культуре, да еще и в аспекте применения этих традиций в эффективном их осуществлении, как определял консерватизм еще Э. Бёрк.

Почему сейчас консерватизм – и как учение, и как социально-политическое движение и, что важнее всего – всеобщее умонастроение вот уже около пятидесяти лет (начиная с 70-х годов XX века) являет собой в политике не только процесс ренессанса, то есть Возрождения, но и постоянного дальнейшего распространения, роста, укрепления позиций. Этот вопрос, как известно, был одним из центральных в творчестве А.С. Панарина. Кстати, консерватизм, по его мнению, не всегда точно отделяется от регрессизма. Последний, в отличие от консерватизма, не имеет ничего общего с положительным приобщением к здоровым началам идентичности, консолидирующим общество и государство, «возвращением к основам», «сохранением устойчивости», но проявляется в виде усиления регионально-центробежных, сепаратистских тенденций в политике, нетерпимого фундаментализма в религии и провинциализации, я бы сказал, деуниверсализации мышления в культуре и философии в виде апологетики провинциального захолустья и теории «малых государств». Здесь, конечно же, важно отделять зерна от плевел, чтобы «осердясь на клопов» не бросить «всю шубу в печь».

Шамшурин Виктор Иванович, доктор социологических наук, профессор кафедры философии политики и права философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова; заведующий кафедрой социально-политических наук МФТИ; профессор Академии славянской культуры (ГАСК); профессор Академии хореографии (МГАХ). E-mail: shamshuriny2@mail.ru



Обратим внимание на следующее возражение: известно, что общетеоретическая установка консерватизма заключается в его обращенности к прошлому, к истории: все истинные ценности уже давным-давно выражены, а истинное знание построено на авторитете. Это – *plus quam perfectum* – давно, преждепрошедшее совершенное время. Какое уж тут рождение или возрождение, то есть творчество, новизна и свобода?

Здесь прежде всего следует прояснить следующий момент: прошлое для консерваторов не самоцель. Это – характеристика вечности, которая явлена человеку во времени, в истории, точнее – в истории идей. А «история», как известно, в переводе с древнегреческого – это прежде всего «изучение», «исследование». И таким образом, главной, отличительной, на мой взгляд, чертой консерватизма становится его чрезвычайно специфическое отношение к процессу познания. И это отношение, наиболее полно и ясно выразил Э. Бёрк (1729–1797) – видный английский публицист, политический деятель, один из лидеров вигов, которого консерваторы-тори признавали и признают своим «отцом-основателем».

Его заслуги в консерватизме следует отметить особо. Да, были предвосхищения консервативного метода, основанного на «диалектике-рассудительности», у Платона, Аристотеля; «истории чистого разума» И. Канта; консервативной теории человека, его свободы, с точки зрения его обязанностей и обязательств перед другими людьми и Богом у Святых Отцов Церкви в Восточно-христианской православной традиции; свободы человека с точки зрения его прав у Дж. Локка. Последний, несмотря на «чистый» либерализм в своем творчестве, ясно показал: права человека без их подтверждения, защиты, то есть «сохранения» со стороны гражданского общества и государства, – это фикция. Права А. де Токвиль и В.В. Леонтович, которые считали – один в «Демократии в Америке», другой в «Истории либерализма в России», – что истинный либерализм, и истинный консерватизм – сродни друг другу, так как единственной прогрессивной социально-политической силой является сила укрепления и утверждения. Настоящий либерализм, писал В.В. Леонтович, «лишь либерализм консервативный» [6, с. 22]. Еще более определен в этом отношении Н.А. Бердяев: «Или либерализм бывает осложнен началами консервативными, и тогда он более глубок и крепок. Или он бывает осложнен расплывчатыми демократическими, социалистическими и анархическими началами, и тогда он порождает пошлый и рыхлый тип радикала» [1, с. 156].

Позволю себе сходное выразить и о консерватизме: истинный консерватизм – либеральный, то есть пекущийся о человеке и хранящий его свободу. Вот эту-то установку, да еще и в связи с социально-политической практикой, лучше всех и выразил Э. Бёрк – либерал-виг в Парламенте и консерватор-тори в своем религиозно-философском творчестве, публицистике и социально-политической практике консультирования исполнительной власти. Особенно это касается его последнего произведения – «Три письма против мира с царевубийцами».

Истинная новизна, свобода, творчество, рождение – это всегда именно «возрождение» как приобщение к живительным силам Вечности, Постоянства, Бога. Мир сотворен из ничего, а человек – «по образу и подобию Божию». Именно с этих позиций подходил к изучению человека, общества и государства Э. Бёрк. На этих же позициях стоят и современные консерваторы.

Именно этим обстоятельством следует объяснять громадный авторитет Бёрка среди современных консерваторов Западной Европы и США, которые чаще всего изложение установок консерватизма сводят к изложению взглядов именно своего великого предшественника. По мнению многих мыслителей – как современных, так и уже почивших, – было бы правомерным признать первенство Бёрка в консерватизме только за его знаменитую оценку Французской революции. Что касается XX столетия, то к взглядам Бёрка с самым пристальным интересом начали обращаться уже в начале века. Однако именно анализ

событий Первой и в особенности Второй мировых войн, а также других многочисленных войн, революций, переворотов, социальных конфликтов, как региональных, так и глобальных, заставляет обращаться к его творчеству западных интеллектуалов. Но не только западных, а и в первую очередь отечественных. В последнем случае – евразийцев и, повторяю, А.С. Панарина. Консерваторы (и не только они) ищут плодотворные рекомендации по поводу лечения самой страшной болезни нашего времени – социального радикализма, сопряженного с невероятными кровавыми жертвами и страданиями людей, религиозными волнениями с их фундаментализмом, фанатизмом и нетерпимостью, расизмом, падением нравов и разложением человека – в прямом и переносном смысле, вызванных небывалым взрывом и распространением самых худших вариантов массовой культуры. С помощью средств массовой информации охлос-массовая культура претендует сейчас на несвойственные ей функции – управленческие. Оканчивается же дело так, как и должно быть: митингами, социальными потрясениями. Именно с творчеством Бёрка даже связывают чуть ли не эсхатологические надежды на возрождение традиционных ценностей западной культуры.

Прежде всего это касается гуманистического пафоса учения Бёрка, носящего религиозно-божественный, а не светский характер. Именно в этом проводится нравственное обоснование абсолютной самоценности человеческой жизни (либерализм), благоговения перед внутренним духовным миром человека как своего рода таинством, которое как величайший дар Бога идет от поколения к поколению и подлежит сохранению (консерватизм).

Вряд ли стоит говорить, насколько сейчас в России назрела потребность в анализе способов достижения устойчивости, стабильности во всех сферах человеческой жизнедеятельности: в экономике, государственности, в науке, культуре. В анализе опыта эффективных и творческих решений на пути достижения и устойчивости, и стабильности. Актуальность и даже жизненная насущность консервативной идеи сегодня в России (да и не только в ней одной) вызвана необходимостью обретения и последующего сохранения устойчивого порядка в государстве и обществе, что, как известно, так характерно для направления политической науки, обычно аттестуемого как «консервативное», и гарантированной защищенности конкретной человеческой жизни, ее независимости и свободы как абсолютной самоценности. Эта идея чаще всего расценивается как чисто либеральная. В своем крайнем выражении либерализм провозглашает главенство светского, безрелигиозного, самодостаточного человека, у которого «есть права» и практически никаких обязательств перед государством. В этом смысле Просветительская доктрина, по Бёрку, основным правом человека фактически предполагает право на произвол, право на зло, так как человеку все позволено («он совершенен изначально, но повсюду – в цепях», – полагал Ж.-Ж. Руссо). Именно в этом смысле, считал Бёрк, такое мировоззрение чревато терроризмом. Однако в истории философской и социально-политической мысли были и есть мыслители, которые в своем творчестве не противопоставляли, а органически сочетали интересы и государства, и общества, и человека.

Но есть и другая сторона либерального консерватизма. Конечно же, стабильность государства и гражданского общества, защищенность человека – вещи настолько очевидные, что сомнений ни у кого не вызывают. Но у этой очевидности должны быть ясные философско-исторические, политические основания. Иначе государственный порядок может свестись к обыкновенному перенапряжению репрессивных институтов власти. Это, кстати, как известно из истории, никогда не делало порядок устойчивым и долговременным. А человеческая жизнь не только в долгосрочной перспективе, но и в каждое мгновение не будет обеспечена ни экзистенциально, ни социально-политически, ни экономически. И именно либерально-консервативный анализ позволяет с особой остротой поставить вопрос.



Какая философия лежит в основе политико-правового действия человека: философия абсолютной ценности человеческой жизни, свободы, мысли и достоинства? Или философия абсолютной ценности чего-то другого: «среды», утопии, «строя», «формации», прогресса, финансовой системы, «свободы слова» как «самовластного виртуального знака», порядка, рыночной экономики, комфорта, евроатлантической солидарности, толерантности и т.д., для которых человек – лишь винтик, «жертва» и вспомогательное средство?

Важнейшие социально-политические проблемы прикладного характера (национальная самобытность, суверенитет, реформы и легитимность и т.д.) становятся особенно понятными при рассмотрении именно консервативных способов и принципов философствования как укорененных в многовековой традиции эффективных способов мышления и познания, успешных трудовых навыков, видов правления и государственного устройства, форм социально-политического общения внутри страны и на международном уровне. Вместе с тем, только с позиций интересов человека, то есть в либеральном свете консерватизм выступает в своей истинной экзегезе, а не в искаженной тоталитарно-олигархической интерпретации.

Подобный вывод весьма важен, если учитывать известную консервативную установку, согласно которой государство – не сиюминутное политическое образование современных властных институтов, то есть не «волшебная палочка-выручалочка» или «пожарная команда» нанятых на какой-то период на работу слуг. Да, это нанятые, но не безответные слуги, а ХОЗЯЕВА-УПРАВЛЕНЦЫ, которые не позволят действовать с собою ПРЕКАРНО, то есть в нарушение ранее принятых условий трудового договора – найма. Иначе просто пропадает смысл всякой власти-управления – здесь нельзя, по Бёрку, питать никаких наивно-либеральных и анархических иллюзий. Это условие любой устойчивой государственности. Просто при монархии все это происходит явно и «персонифицировано» (значит – юридически ответственно). При демократии – неявно и «завуалировано», путем многочисленных предварительных законодательных «процедур и механизмов», а также – подставных лиц. Кроме того, в консерватизме государство – это еще и результат многих традиций, обычаев, нравов. Это плод постоянной, неустанной и тяжелой работы, часто случайных, но оказавшихся впоследствии плодотворными усилий людей, поколений, эпох. И консерватизм защищает, сохраняет («консервирует») эти действия для того, чтобы защитить, сохранить саму жизнь, независимость и свободу человека.

Далее. Говоря о консерватизме вообще и о современном в частности, нужно очень четко определять, что же, собственно, подразумевается. Термин «консерватизм», взятый сам по себе, пожалуй, как никакой другой, неясен в силу многих искажений, которые подчас выдаются за суть концепции. Но дело в том, что есть действительно два (в самом общем виде), как уже было отмечено, истолкования консерватизма (конкурентных), каждое из которых претендует на истинность. Как показывает история идей и событий, от того, каков в конечном счете выбор, зависит не только теоретико-философское обоснование, но и, что очень важно, практическое, политико-прикладное действие властных структур, считающих себя консервативными.

Существует по меньшей мере две традиции понимания сущности консерватизма. В первом случае речь идет о сохранении и передаче по традиции представлений, носящих нравственное религиозно-метафизическое оправдание о вечности, о безусловных устоях и основах человеческой жизни в природе, обществе, государстве. Исторический анализ, приумножение таких знаний, значений и есть лучшее сохранение этих знаний во времени. Очень хорошо в этой связи об истории писал выдающийся русский историк Церкви, профессор Санкт-Петербургской Духовной Академии В.В. Болотов в разделе «Понятие об истории» работы «Введение в церковную историю»: «История есть расспрашивание, разузнавание человеком чего-либо свершившегося, – и самое стремление быть свидетелем».

лем событий. В этом значении слово “история” в греческом языке удерживалось до позднейших времен» [3, с. 9]. Добавим, особую актуальность подобная тематика приобрела в последнее время в консерватизме – в трудах, выполненных в духе аналитической философии языка.

Другими словами, эвристика, творчество, свобода – лучшая консервация. К этому направлению вместе со многими другими мыслителями принадлежит и Э. Бёрк с его ясными и всесторонними обоснованиями не только в религиозной, но и (в особенности) в социально-политической и правовых областях. Во Франции можно назвать его современников – Л. де Бональда и Ж. де Местра. Что касается России, то, на мой взгляд, наиболее удачно абсолютные основы человека, общества, а более всего – государства исследовали представители либерально-консервативного направления «государственной» школы естественного права конца XIX – начала XX века.

Во втором случае под консерватизмом понимается сохранение, чаще всего в патриархально-деспотической, сословно-классовой форме и насильственно-административными средствами, изоляционизма и конфликта исторически ушедшего или уходящего прошлого или представления-схемы о прошлом как своего рода «счастливого будущего», то есть сохранение как принудительное осуществление определенного типа политического устройства, ритуально-обрядовой стороны культуры, жизни в застывшем виде; сохранение идеологических предубеждений, утопий, отвлеченных доктринально-теоретических схем. К последнему пониманию можно отнести большое число ортодоксальных фундаменталистских течений в современном консерватизме Германии, Франции, США. Что касается России, то в этом отношении особенно показательна концепция «подмораживания», «византизма» и «монархического социализма» К.Н. Леонтьева, «панславизм» Н.Я. Данилевского, идеология самодержавия М.Н. Каткова, К.П. Победоносцева. Собственно говоря, в первом случае консерватизм выступает как либеральный консерватизм, тогда как во втором, повторяю, – это скорее ретризм, регрессизм.

Не различая консерватизм с «познавательных» и «ритуальных» позиций, мы впадаем в соблазн определять консерваторов обскурантами, проповедниками косности, прагматиками и прочими некорректными терминами (как это бывало, а иногда и встречается сейчас), не имеющими к науке никакого отношения.

Кроме того, мы ничего не поймем в постоянно встречающихся у консерваторов высказываниях о «практической», «ситуативной» стороне их учения, «губительности» отвлеченных теорий, «ученых выдумок» и всяческих «измов», действительно при поверхностном взгляде производящих впечатление явного анахронизма. Но только на первый, именно поверхностный взгляд. Сами консерваторы утверждают: «то, что сегодня именуется консерватизмом, не может быть выведено из понятия, а решается злобой дня».

Главным принципом политики консерватизма был и остается так называемый триминг, основная идея которого – баланс, подстраивание, приспособление, ситуативное решение (как когда-то «пруденция» у Бёрка). В этом смысле доктринерство, догматическая последовательность никогда не были присущи консерваторам.

Эти два истолкования условно обозначим как «эпистема», или «парадозис», то есть истинное знание, передаваемое по традиции учение, «предание» (либеральный консерватизм). И как «миф» (букв. «мюфос» у Гомера и Гесиода – сказка, басня, словопрение, тяжба, необязательная сторона деятельности человека), «докса» – непроверенное, неподтвержденное доступными источниками, даже предвзятое, предубежденное и потому поверхностное, некомпетентное, заинтересованное и корыстное мнение, «сказание», «буйство виртуального знака». Это и есть тоталитарно-олигархический, корпоративный консерватизм.

Именно в политике «предание» и «сказание» проявляются особенно ярко и четко осуществляются в концепциях мира и войны – это прежде всего. Затем в концепциях государственности, законности, естественного права, гармонии и согласия (согласования) интересов. Или анархизма, инструментального права, насилия и конфликтов интересов. С одной стороны, в консерватизме утверждается характерное для либерализма сотрудничество на основе свободы и общечеловеческих ценностей, понимаемые как неотчуждаемые государством ни при каких условиях и ни при каких правительствах. На основе понимания и согласия как согласования и согласованности идей, интересов, законов, традиций, обычаев, народов, государств, международных союзов, властных структур и т.д. Здесь можно сослаться, например, на культурный консерватизм Т. Элиота, С. Кольриджа, на концепцию «права на достойное существование» В.С. Соловьева, на учение об аксиомах правосознания И.А. Ильина или на всю классическую русскую философию естественного права (государственную школу, П.И. Новгородцева и др.), на группу «Солсбери» и Р. Скратона.

С другой же стороны, речь идет об апологии всякого рода конфликтов, войн, о непримиримом, сиюминутном и постоянно нарушаемом силовом балансе корыстолюбивых интересов и «экономии насилия» как основе права, о приоритете государства над изначально «порочной» личностью (отсюда ответ в виде анархо-либеральной крайности – учение о приоритете изначально прекрасной «естественной» личности над изначально «порочным государством»). О постоянной «жертвенности» личности в пользу государства. Под государством чаще всего в этом случае на деле, если рассматривать вопрос социологически, понимается узкая, элитарная социально-стратификационная группа самозванцев-честолюбцев, у которых нет никаких юридических оправданий по поводу законных правил своего рекрутирования в политику. Это Фрасимах в «Государстве» Платона; отчасти – Н. Макиавелли и Т. Гоббс, Р. Михельс, Г. Моска, В. Парето, Х.-Г. Моргентау и др. Последнее понимание более характерно для всякого рода форм политического радикализма, манихейско-тоталитарных видов утопизма и олигархизма.

Эти разнонаправленные мыслительные и идеологические установки нуждаются в анализе. Первое течение в консерватизме, на мой взгляд, было бы корректнее назвать именно либерально-консервативным направлением. Тогда как второе – корпоративно-консервативным. Именно мыслители первого направления предлагают решать политические проблемы с помощью в том числе и публично-правового регулирования, то есть с помощью творчества, свободы, созидания, согласия и согласования. Во втором же утверждается, что только насилие и именно насилие и конфликт – борьба – оппозиция обладают созидательными функциями. Однако опыт истории и (особенно) опыт выхода из кризисов и смут говорит в пользу первого направления. В частности, вся теория разделения властей Дж. Локка была первоначально задумана как конкретная рекомендация по выходу из состояния гражданской войны и примирения непримиримых монархистов-роялистов с демократами-республиканцами путем бескровного перераспределения полномочий и властных функций. Выигравшим – исполнительную власть. Проигравшим – хотя бы законодательную.

Согласно идейным основам «предания», консерватизм, консервация, то есть сохранение от гибели во времени, могут состояться только в приумножении, творчестве знаний, значений, истин о вечности, о безусловных, стабильных, устойчивых основаниях человеческой жизни в природе и обществе. Согласно же идейным основам «сказания», все обстоит совершенно иначе – нужно произнести магическое заклинание «замри» угодному настоящему, вернуть по тем же соображениям прошлое или подверстывать и прошлое, и настоящее по тем же соображениям под счастливое «будущее».

И не важно, как и чем вызвана предубежденность и заинтересованность – эпохой, политической конъюнктурой, исследовательской программой ученой касты, классами, нациями,

разного рода объединениями, общностями, партиями, «независимой группой интеллигенции», «требованиями трудящихся» или же простым человеческим невежеством отдельного лица или института власти. Важен сам факт искажения знания и сопутствующее политическое мифологии неэффективное в тактике или стратегии политическое действие.

Особое внимание страховке от подобного рода искажений уделял, как известно, Кант. Он, разрабатывая именно гносеологическую сторону либерального консерватизма (и только в этом отношении причисляется к либеральным консерваторам), делает это в учении о творческих силах разума человека: преимущественно «чистого» (и отчасти «политико-правового»). В учении о третьем паралолизме чистого разума Кант намечает пути изучения ментальных традиций человечества. И именно в этом смысле Кант консервативен. Как известно, он посвятил последнюю, четвертую главу «Критики чистого разума» трансцендентальному учению о методе. Он так ее и назвал – «История чистого разума», предварительно оговорившись, что обозначил лишь место в политике и праве, как это явствует из работы «Метафизика нравов» (часть 1 «Метафизические начала учения о праве»).

Этим и занялся Э. Бёрк – с одной стороны, оппонент и критик Канта, с другой – противник Канта, удостоившийся и уничтожающей критики, и высочайших похвал кенигсбергского мыслителя. А с третьей стороны, – его продолжатель, попытавшийся преодолеть отвлеченность кантовского априоризма и схематизма в концепции «прudence-рассудительности».

Р.Дж. Коллингвуд и современные англо-американские консерваторы продолжают эту аналогическую, идущую от Платона, Бёрка и др. традицию концептуального анализа смысла понятий на предметном материале социально-политического порядка, права в их истории и современности. Его консерватизм особо показателен:

1. Вслед за Бёрком он не только дает сильнейшую критику Французской революции и революционности в истории вообще; он ставит под сомнение само употребление термина «революция» в науке.

2. Коллингвуд настаивает на принципе единоначалия в управлении, но на основе смешанного – монархо-республиканского способа правления.

3. Он настаивает на преемственности, самобытности культурных традиций, их органично-эволюционном характере.

4. Включает религиозную проблематику в анализ истории, социума и политики, особо отмечая роль Христианства.

5. Наконец, Коллингвуд особо отчетливо выражает принципиальнейшую консервативную позицию, считая любые проявления «вселенского» общественного устройства даже не утопией или недостижимой иллюзией, а очень опасной мифологией, служащей прикрытием экспансионистских стремлений к мировому господству. Ему как историку, знакомому со всеми «мировыми державами», обещавшими человечеству «правильное и счастливое» устройство, подобные «общечеловеческие» искусства глобализма, глобального мира и «социального либерализма» были совершенно очевидны. В этом смысле историк не может быть либералом – либо он консерватор, либо он не историк.

Именно либеральный консерватизм, понимаемый как «предание», то есть истинное знание об идеационной стороне человеческой жизни, и может быть рассмотрен как определенное и целостное учение, значимое для человека. В противном же случае («сказание») – это весьма аморфное, внутренне противоречивое идеологическое течение, включающее и правых, и левых, и «промежуточных», и «примкнувших» и к тем, и другим, и третьим, поэтому трудно поддающееся экспертным оценкам и объективным политическим прогнозам, – неразбериха. А проще – обычная человеческая алчность, на краткий срок принявшая вид политической партии – в данном случае «консервативной».

В либеральном консерватизме («предании») изучение социально-политической конкретики проводится с помощью философско-лингвистического анализа понятий, рас-

смастриваемых именно как средства. Становясь целью в тоталитарно-олигархическом, корпоративном консерватизме («сказании»), знаковые системы (и даже способы их анализа) становятся для человека и общества господствующими, самодовлеющими, подчиняющими «государственными идеологиями» и «национальными идеями». В этом случае политике вытесняет недальновидная подковерная интрига, религию – ритуалы и обрядовое, экономику – алчность и корыстолюбие, культуру – праздность и зрелища, а политеию и агиократию (совершенное правление) – порнократия (власть греха, порока) и охлократия (власть митингующей толпы, черни, некомпетентной элиты).

Впрочем, как показывает опыт современности, метод либерального консерватизма иногда наиболее успешно применяют общественные движения и политические партии, которые декларативно в своих программных установках и идеологиях провозглашают совсем не консервативный, а иногда и антиконсервативный подход. По крайней мере институционально себя к консерваторам не относят, но думают и действуют при этом последовательнее многих консерваторов «по положению»!

Бёрк – первый «виг-тори», то есть первый либеральный консерватор. Он первым показал глубинное, содержательно-философское родство вигов и тори (политико-экономические, тактические программы при этом отличаются очень сильно). Он первым дал всестороннюю, сокрушительную и во многом до сих пор непревзойденную по своей убедительности критику леворадикального революционаризма. Так, либерал-демократ исследует ценности человека, общества и государства с точки зрения их настоящего состояния только в виде «прав человека» исключительно – живем один раз, «здесь и теперь», до нас было сплошное невежество, «а после нас – хоть потоп!». Об обязанностях обычно ничего, так как это «кабала» со стороны государства! Левый, якобинец верстаёт, режет, в том числе и порочное настоящее под «прекрасное далеко» или, как говорил Бёрк, под «социальную геометрию» будущего, как и либерал, «отрекаясь от старого мира и отряхнув его прах с наших ног». Консерватор же видит защищенность и сохранность человеческой жизни только в совокупном триединстве всех экзистенциальных параметров человеческого бытия – и прошлого, и настоящего, и будущего, не противопоставляя и не отрывая ни одно из них ни от человека, ни от человечества. И делает это в историко-исследовательском, аналитическом ключе. На лукавый вопрос либерала: «Почему же ты такой бедный, если ты такой умный?» – истинный консерватор, либеральный консерватор всегда ответит: «Потому и бедный, что умный». Рассудительность-пруденция всегда ведет к умеренности, и только безрассудство – к богатству. Так показывает история и без всяких исключений. Гедонизм – далеко не последняя причина краха государств, цивилизаций и культур. В России, несмотря на все сложности, сознательно или бессознательно, но по факту – «нестяжатели» богатства избегали, а «стяжателям» оно не давалось или рано или поздно отбиралось... Это надо помнить и учитывать любому правительству и любой партии. По крайней мере никогда благополучие не увязывалось только с материальным достатком и исключительно экономическими параметрами «мира сего». Не имея в виду крайностей показного нищелюбия, напомним старую либерально-консервативную истину о том, что кого Бог хочет наказать, того он наделяет мощной ростовщикой, а кого наградить – пытливым интересом (часто бессребренным). Как говорится, каждый сам выбирает, на что играть, – на деньги или на интерес. Но либеральный консерватор по крайней мере отдает себе отчет в последствиях того и другого, поскольку пристально изучает историю вопроса...

Несмотря на кажущийся прагматизм, в либеральном консерватизме именно стратегия определяет тактику – в этом дальновидно усматривается истинная утилитарность. Многие практические политические действия неотделимы от философского понимания и обоснования. Например, от таких ключевых понятий-установок, как право, закон, человек, государство, гражданское общество, суверенитет, конституция и т.д. В либеральном

консерватизме это особенно важно, поскольку постоянно и сознательно ставятся вопросы об изначальных, исконных, самобытных, «вечных» и «роковых» истинах-основах, или «скрепах» человеческого бытия, необходимых людям, без которых они утрачивают и «образ», и «подобие», и само общественно-человеческое состояние. Поэтому эти «скрепы» нуждаются в «консервации», то есть в защите и сохранении. Как при этом надо «защищать и сохранять», то есть каковы способы обоснования теории и какова методология исследования? Либеральный консерватор всегда спрашивает: какова ваша философия закона и что лежит в основе вашего права – свобода-творчество или справедливость-равенство?

Второе всегда оборачивалось в истории сначала апологетикой привилегий (справедливо дать своему туземному гражданину или классу больше, чем «пришломu» или «лишнему»), затем сословно-классовым делением, противостоянием-оппозицией и даже ее апологетикой как условием благополучия в виде инакомыслия, затем – всеобщим крахом. Поэтому в либеральном консерватизме главное – не инакомыслие (это предварительный и вспомогательный этап), а единомыслие-согласие-омоноия. К поиску единомыслия и ведет рассудительность-пруденция (то есть сначала публично-правовое регулирование и только в крайнем случае шиканы – злонамеренной воли – легитимное насилие). При этом опять-таки все время продолжают уточнять понятия и задавать вопросы. Например, какова цена безудержных, чисто либеральных прав человека и каковы их последствия без сопряженных с ними строгих обязанностей и обязательств? И отвечают: катастрофические! И тоже при этом делают вывод, основываясь на фактах.

Все это очень важные, насущные, именно «бытовые» вопросы. И для «быта» человека, и для его «бытия».

Дело консерватизма, обращенного к человеку, – о чем, кстати, свидетельствовал и сам Бёрк, – превратить традицию в живущую и воспроизводящуюся в веках органику человечности, культуры, государственности, хозяйственности, сохраняя и развивая при этом принципы жизни. И всячески предостерегать от того, чтобы путать их с принципами смерти, которые Бёрк изобличал с особым пафосом и не только в «Размышлениях о революции во Франции», но и в «Трех письмах против мира с цареубийцами». В них Бёрк особенно четко увязывает разрушение и государства, и гражданского общества с якобинством, цареубийством и атеизмом. Суть их – в отказе от преемственности традиций, в радикальной смене институтов и нравов. А это, по Бёрку, означает одно – криминализацию власти, приводящую к тоталитарному разрушению всего и вся. Основой противостояния подобным опасностям Бёрк считал общеевропейскую общность культуры. Точнее – существующее в Европе повсеместное сходство религий, законов и обычаев. У европейских народов, по его мнению, единая основа всеобщего права, приведенная в единое целое с помощью Римского права (хотя и с различиями в местных привычках и отдельных установлениях). Кроме того, «народы Европы имеют одну и ту же Христианскую религию, соглашаясь в ее основах и немного отличаясь в обрядах и второстепенных трактовках. Вся политика и экономика любой страны Европы происходит из одних и тех же источников. Это древнегерманское или готское каузальное право, а также феодальные институты, которые следует рассматривать как производное этого права. Все это было исправлено, уточнено и приведено в единое целое с помощью Римского права. Именно с тех пор возникают разного рода упорядоченные образования-государства во главе с монархом или же без оного в каждой европейской стране; там, где преобладали монархии, никогда не было деспотизма. И даже там, где монархий больше нет, дух европейского монархизма все еще остался. Эту чрезвычайно интересную, хотя, конечно же, для многих спорную позицию, особо четко продолжит Р.Дж. Коллингвуд в своей работе «Новый Левиафан». Сам же Бёрк разъясняет собственную монархическую точку зрения, заслуживающую самого пристального внима-

ния, следующим образом. По его мнению, «даже там, где монархий больше нет, дух европейского монархизма все еще остался» [12, с. 110].

Почему? Да потому, что демократии, республиканизм за всю свою историю не создали ни одного собственного, оригинального государственного института, которого уже не было бы при монархиях, существовавших, как известно, задолго по появления демократических республик. Например, в Афинах или в Риме. Для Бёрка дух монархизма – это дух государственности, так как даже в странах с демократическим правлением продолжают сохраняться классы и сословия, различение состояний в том виде, как это было при монархической власти или что-то вроде этого. В этом смысле интересна работа И.А. Ильина «Монархия и республика», в которой приводятся соответствующие типологии, основанные на огромном историко-политическом и правовом эмпирическом материале. Действительно, как показывают и Бёрк, и Ильин, единоначальные, единовластные структуры, в которых управление как «вектор силы» исходит только из одной точки, от одного лица, говорящего, подобно Людовику XIV: «Государство – это я» (вспомним и слова, приписываемые Г. Трумэну: «Дальше спрашивать не с кого»), продолжают свою жизнь в республиках и подчас даже с новой силой. Именно из этого источника – института персональной ответственности – появилась и постоянно воспроизводится любая государственность, любое гражданское общество, вообще любая социальная система правил поведения. И, что особенно важно, система образования. Именно на этих трех системах: государственности, гражданственности и образованности стоит любое человеческое сообщество. По крайней мере в его рамках как определенной данности и суверенности они должны быть одинаковыми. Именно это сближает, смягчает и согласовывает все целое. Согласно Бёрку, в Европе почти не было отличий в университетском образовании молодежи. Это касается и организации работы факультетов, и состояния наук, и вообще общеобразовательного уровня. Исходя из всех сходств и взаимосвязей, из рассмотрения форм и стилей жизни, Бёрк делает вывод о том, что европеец никогда не чувствовал себя принципиально чужим в Европе – ни в одном из ее уголков. Все это означает, что любая кардинальная попытка перемены в одной, двух или сразу во всех трех системах несмотря ни на какие благие пожелания, ведет не только к одичанию, а к потере возможностей сближения и понимания между людьми. Следовательно, постоянно ввергает людей в состояние войны. А вот вся совокупность новых правил, политических схем может быть расценена как вполне отчетливая и ясная попытка честолюбцев враждебно и систематически отвергнуть все ценности европейского мира. Именно так поступают наиболее последовательные сторонники отъединения, якобинцы, отрывая себя и свою республику от прежних обычаев и идей – религиозных, правовых, нравственных, социальных – этого цивилизованного мира. Причем делается это с упором на насилие. И дело обстоит не так, что происходит разрыв с прежним правительством; нет, делают ставку на раскол-схизму с целостностью, в которой отвергают все – и малое, и большое. Однако, хотя дело и зашло слишком далеко, но я все же надеюсь, писал Э. Бёрк, на то, что пролом оказался таким запутанным, что полностью оборвать все связи все-таки не удалось и не удастся; может быть, это входило в общий замысел, а может быть, по причине «сопротивления материала», но многие связи сохранились. Хотя доверие уже нарушено и даже разрушено в принципе. Но люди, считает Бёрк, никогда не находились, не находятся и не будут находиться в полной отдаленности друг от друга. Если говорят о праве на произвол и праве на разбой без всяких моральных уз, то такого права нет. Это не свойственно человеческой натуре. И вот тут Бёрк четко связывает суть своих консервативных воззрений с естественным правом. Ни пространство, ни время, ни историческая специфика, считает он, не являются главенствующими между людьми. Есть Высшее право, которое способно объединять и объединяет несмотря ни на что людей во всем мире – какие бы различия (культурные, бытовые, экономические, даже

конфессиональные) между ними ни стояли. Известно, пишет Бёрк, что специалисты в области государственного права очень часто заимствуют разного рода аналогии, на основе которых они строят право международное, из частного, гражданского права. Не все законы являются позитивно-историческими, отвечающими насущным нуждам и историческому и социально-экономическому своеобразию данных людей, в данном месте и в определенное время. Есть и предварительные заповеди разума, которые, будучи универсально справедливыми, являются и универсально применимыми. По Бёрку, практически все преторское право таково. Запрещено все, что наносит ущерб соседу. Таково и семейное право. В нем содержится много мудрых правил, которые, ничего не разрушая, регулируют и ограничивают в разумных рамках право собственности с помощью права соседства. В качестве Высшего права, способного объединить людей при всех их различиях и несходствах во всем мире в родовом целом и служащего основой взаимопонимания, Бёрк утверждает «Право добрососедства». На эту сторону консерватизма Бёрка, столь актуальную ныне, к сожалению, обращают очень мало внимания. А зря, так как это тот «универсализм» и «всеединство», в котором с ним сходятся русские мыслители.

Концепция Э. Бёрка – это своеобразное «звено», которое, по мысли многих зарубежных исследователей, должно соединить прошлое и настоящее, придать настоящему большую устойчивость, социально-экономическую надежность и даже непосредственно определять конкретные политико-экономические действия, социальные отношения, государственные формы современного западного мира.

В феодальном праве свобода была прежде всего правом отдельной общины или слоя на должное самоуправление. Вся картина западной истории, считает Нисбет, может быть рассмотрена с точки зрения отхода от этой социально-корпоративной концепции в направлении признания ведущей роли народных масс.

Главным в феодально-корпоративной концепции политической власти Бёрк, несомненно, считал принцип *lasser-faire* и децентрализацию. Власть и самоуправление, а значит, государство и гражданское общество не только взаимосвязаны и неотделимы друг от друга, но и святы. Противопоставлять их, как это подчас делается, – нерассудительно. Это заведомое невежество или лукавство. Всякое зло – тирания, беспорядки, пороки, неурядицы – возникают только тогда, когда имеет место излишнее влияние, наложение полномочий одной области на другую, то есть отсутствие такого монархического принципа, как иерархия. Чрезмерная власть, превышающая всякие человеческие способности и нарушающая, как говорят в современном менеджменте, «норму управляемости» влечет за собой неотвратимые последствия. Связанные с такой властью издержки абсолютизма во Франции были следствием несообразного вмешательства верховной власти, к тому же отказавшейся от сопутствующей ответственности за принимаемые решения и за их осуществление. Фактически, по Бёрку, революция во Франции начинается не при Людовике XV, а еще при Людовике XIV, когда официальная правящая элита фактически отдает всю власть авантюристам, временщикам и, как пишет Бёрк в «Трех письмах против мира с цареубийцами», – ассасинам.

Действительно, А. Дюма в «Трех мушкетерах» описывает совершенно обычную практику, когда изображает эпизод, в котором кардинал де Ришелье дает миледи «индугенцию» на убийство кого бы то ни было по ее усмотрению. В свою очередь, убив миледи, д'Артаньян избегает казни, подав высокопреосвященству эту «драгоценную» бумагу следующего содержания: «Все, что сделал предъявитель сего, сделано по моему приказанию и для блага государства. 5 августа. 1628 года. Ришелье».

Бёрк считает, что якобинцы, практикуя эту порочную управленческую традицию несообразного вмешательства государства (теперь уже не королевской, а революционной Франции) антиправовыми, криминальными методами в частную жизнь граждан, их семей,



в церковную, муниципальную жизнь и т.д., довели ее до логического конца. Просто делегирование полномочий ассасинам превращается из неофициального в официальное, а прекарное (хочу – исполняю договор, хочу – нет) истолкование закона становится уже не прецедентом или обычаем, а повсеместным правилом государственной жизни. Искажение закона превращается в закон! И даже в международном праве. Собственно, именно поэтому Бёрк и предостерегал Англию и всю Европу против любых договоров и любого мира с цареубийцами, заговорщиками, пришедшими к власти в результате переворота.

Следом за Бёрком схожие идеи развивали (правда, не столь четко и остро!) Дизраэли, Бэббит, затем Оэкшотт, Фогелин, Кирк и др., подчеркивавшие, что самым главным в политическом управлении должно стать правило всячески избегать вмешательства в экономику, социальную сферу, мораль и в то же время всемерно способствовать усилению семьи, добрососедских отношений и самостоятельных объединений всякого рода. Сейчас, как известно, дело доходит до требований «прогрессивной либерально-демократической общественности» к государству отказаться от права на легитимное насилие. Чем это оборачивается реально? Известно, что «свято место пусто не бывает». Если государство отказывается от права на смертную казнь, то ее «подхватывают» врачи (легитимация «эвтаназии» в Голландии, чреватая очень серьезными последствиями). Что уж говорить о шикане, то есть преступной воле, которая вообще никаких договоров не признает!

Действительно, сталкиваясь с подобного рода позицией, сразу же задаешься вопросом: как «способствовать, не вмешиваясь»? Как можно «бороться за права», не спрашивая исполнения сопутствующих обязанностей? Как можно отделять атрибутивное право от права по обязательствам? Эти вопросы пока остаются без ответа, по крайней мере со стороны либерально-эгалитарного крыла консерваторов, не всегда четко различающих, где «правая», а где «левая» стороны.

Однако надо заметить, что здесь есть и свои основания. Сами консерваторы указывают на наличие внутри идеологии консерватизма (в том числе и современного) двух взаимоисключающих направлений, к которым периодически примыкают те или иные партии.

Согласно первому, идущему от Т. Гоббса, изначально порочная, отмеченная «печатью грехопадения» натура человека должна быть сдерживаема с помощью сильной власти государства. Согласно второму (Э. Бёрк), гипертрофированное государство подавляет человеческую инициативу, творчество, свободу. Подобное противоречие, по мнению Н. Бэрри, приводит некоторых консерваторов к разрушительному выводу об отсутствии в консерватизме приемлемой теории свободных, но допустимых действий человека [11].

Вспомним в связи с такого рода направляемой против консерваторов аргументацией известные слова Н.А. Бердяева о том, что западное христианство «задавлено» идеей греха, оборачивающейся «тенью сатанизма». «Соблазн этот с роковой неизбежностью ведет к отрицанию Творца и отнесению источника зла к бессмысленному порядку природы, к внешней стихии, ни за что не отвечающей. Так превращается первоначальное осознание греховности в злобную обиду на мир, в претензию получить все богатства бытия, не заслужив их, в желание отделаться внешним образом от зла, не вырвав корней его» [2, с. 128].

Но так ли справедлив подобный упрек? Его следует адресовать не только консерватизму, но и всей человеческой мудрости вообще, поскольку он из разряда «роковых, проклятых вопросов». Если оставить экзистенциально-эсхатологическую сторону на рассмотрение (достаточно долговременное!) философов и богословов, то оперативное, то есть экономическое и социально-политическое разрешение этого вопроса с теоретико-методологической точки зрения представляется (если следовать опять же Бёрку) относи-

тельно «простым». По крайней мере не «роковым»! Ведь это тот самый консервативный принцип «пруденции-тримминга», то есть актуальное знание, которое всякий раз по-новому отражает новую ситуацию и так же быстро появляется, как и исчезает. Об этом не стоит жалеть: это надо учитывать.

Дело консерватизма, обращенного к человеку, превратить в традицию сохранить и развить принципы жизни. А суть их вкратце такова: человек – это творец, созидатель, свободно, сознательно и нравственно (не в ущерб себе и другим) разрабатывающий творческую мысль разума, новое знание, новый опыт (в том числе и социальный) на практике и считающий это стремление бесспорной и величайшей ценностью в своей жизни, ценностью неизменно и постоянно передаваемой от поколения к поколению и подлежащей неукоснительному сохранению – консервации. Вспомним апостола Павла: «Стойте в свободе, которую даровал нам Христос, и не подвергайтесь опять игу рабства» (Гал. 5:1).

Какие же способы философствования лежат в основе консервативного стиля мышления у Бёрка и его современных последователей. Парадигма консерватизма может быть определена следующими взаимосвязанными и взаимопроникающими принципами.

1. Знание и способы познания человека, общества и мира основаны на традиции, органичности и преемственности.

2. В этом смысле они историчны.

3. История идей отличается аналитичностью и концептуализмом.

4. Поскольку постоянный анализ идей, понятий и изучаемых с их помощью путем «пруденции-тримминга» социальных процессов строго упорядочен, то надо постоянно помнить об их динамичности и непрерывности.

5. Затем следует принцип иерархичности всего и вся – мыслей, идей, понятий, людей, социально-политических процессов и институтов.

6. Отсюда – легитимность и в познании, и в существовании.

7. Все шесть предшествующих принципов имеют смысл только тогда, когда сопряжены с принципом индивидуализма (не путать с пристрастностью, субъективизмом и эгоизмом), то есть признанием первенства прав и обязанностей человека, личности как главной цели, а не средства.

Именно в последнем пункте концепция консерватизма в своем истинном значении становится целостной и в наибольшей мере отходит от любого другого учения, а тоталитарного – в особенности. Более того, становится ясно, что без седьмого принципа любое истолкование консерватизма – это искажение, основанное на вымысле «сказание», а не «предание», основанное на истинном знании. У Нисбета в знаменитой книге «Закат авторитета» [13] его консервативная программа философии плюрализма сводится к четырем пунктам, созвучным семи вышеназванным и касающимся автономии, децентрализации, иерархичности, а также традиций и обычаев. Хотелось только заметить, что здесь скорее три, а не четыре пункта, поскольку децентрализация является все же видовым признаком иерархичности и потому вряд ли может быть выделена отдельно.

Что же касается седьмого принципа индивидуализма, личности (или автономности, по Нисбету), то, согласно консерватизму:

1) человек обладает самостоятельностью (свободой воли), имеет шанс на благо и наделен неотъемлемыми и неотчуждаемыми государством ни при каких условиях правами и обязанностями;

2) общество основано на принципах самоорганизации свободных граждан;

3) закон, право основаны на внутреннем убеждении, поведении личности;

4) идеология – частное дело каждого человека;

Тогда как согласно тоталитаризму, леворадикальному экстремизму:

1) человек – это винтик;

2) общество поглощено государством – своего рода механизмом, машиной, стремящейся к власти, и для «ремонта» этой машины хороши любые средства, любая комбинация «винтиков»;

3) закон, право – внешнее принуждение, приказ, то есть инструменты, служащие «ремонту» машины;

4) идеология – своего рода «руководство к действию», «тектоника», максимально упрощенная инструкция по управлению «машиной-государством», подчиняющим и человеку, и общество. Поэтому идеология – государственное дело.

Далее. Очень важным является вопрос о соотношении консерватизма и реформ, модернизаций. Не секрет, что в России сейчас назрела необходимость в анализе способов достижения устойчивости, постоянства во всех сферах человеческой жизни, в поиске таких решений, которые бы позволили достичь стабильности развития страны как во внешней, так и преимущественно во внутренней политике. Именно этим вызвана актуальность консервативной идеи в России, – необходимостью обретения и последующего сохранения устойчивого порядка в государстве и обществе, тягой самых обычных людей к укреплению стабильности и традиционных ценностей.

Все предложения по модернизации так или иначе курируются идеологией, так как любая страна развивается в соответствии с осознанием именно своей роли и места в мире, в соответствии с осознанием своей миссии. При этом консервативная идеология часто понимается иначе, нежели это принимается и понимается массовым сознанием. Поэтому нам необходимо еще раз определиться с термином.

Даже сам термин «консерватизм» консервативен, поскольку возникает позже возникновения консерватизма как идеологического течения. Родоначальником этого направления, как уже неоднократно упоминалось, считается английский мыслитель Эдмунд Бёрк, но, как известно, по партийной принадлежности в английском парламенте он был вигом, хотя тори – консерваторы, считали его своим духовным вдохновителем. В своей книге «Размышления о революции во Франции» Бёрк дал оценку эпохе, осуждая современных ему мыслителей за приверженность идее революции. Он считал, что только преемственность, наследие прошлого, как индивидуального, так и коллективного, являются стабилизирующими факторами в обществе. Нельзя строить заново здание, не имея перед глазами проверенных жизненных форм.

Сами же название и консервативное течение возникли в 1821 году, когда ученик французских консерваторов де Бональда и де Местра Шатобриан организовал печатный орган под названием «Консерватор», где собственно и подытожил взгляды своих учителей и обозначил этим термином то наследие, ту традицию, которая сейчас называется классическим консерватизмом.

Для более полного рассмотрения вопроса следует сказать несколько слов о консерватизме и либерализме. «Люди проходят, как тени, но вечно общее благо» – эта мысль Бёрка является одной из важнейших для понимания сути консерватизма и его исторического развития. В самом общем виде консерватизм характеризуется защитой устоявшихся ценностей. Например, один из крупнейших представителей русской общественно-политической мысли Б.Н. Чичерин считал отличительной особенностью консерваторов то, что в своей политике они руководствуются запросами жизни, историческими реалиями своего народа, который инстинктивно придерживается тех традиций и того порядка вещей, к которым он привык. В свою очередь либералов Чичерин характеризует как приверженцев прогресса, которые в первую очередь ратуют за преобразования, не всегда согласуя их с возможностями общества.

Но в то же время между консерватизмом и либерализмом нет разницы с точки зрения принципа свободы. И консерватор, и либерал всегда говорят о свободе личности. Раз-

личия в том, что консерватор – это, если можно так выразиться, «занудный» либерал. Консерватор всегда спрашивает, за счет чего будет осуществлено право, кто будет его осуществлять, и какие последствия будут иметь эти осуществления для общества в целом. Либерал в этом вопросе замыкается не на прошлом, настоящем и будущем, он рассматривает ценности государства, общества и каждого человека с точки зрения их настоящего состояния.

Консерватор в этом отношении не приемлет понятия «жертва». Никогда не будет ничего хорошего, если будет в основу дееспособного проекта положена жертва прошлого, настоящего или будущего поколения. Истинный консерватор предлагает гармонию трех временных промежутков: прошлого, настоящего и будущего, они не разделены, но они и не слиты.

Конечно, может возникнуть вопрос, что делать, если прошлое было ужасным, если в нем трудно найти примеры для подражания? Здесь нельзя забывать о том, что во всякой культуре есть пропасти, но есть и высоты. Консерватор предлагает выстраивать прогноз по высотам культуры, он предлагает их сохранять и в этом видит задачу дееспособной государственной власти, которая постоянно занимается мониторингом, то есть исследованием мотиваций гражданского общества. На основе этого исследования государство выдвигает некоторые стандарты, которые имеют положительное звучание, и эти стандарты кристаллизует в виде социально-политических и юридических норм. Именно в этом видит консерватор задачу эффективного государства.

Но тут неизменно встает следующий вопрос, не ошибается ли государство, когда выстраивает эти социально-политические и юридические стандарты? Ведь есть очень большие соблазны для правящей верхушки выстроить эти стандарты для себя, могут возникнуть искушения, злоупотребления. И здесь как консерватор, так и либерал могут поставить под сомнение стандартизирующую и нормирующую роль государства.

Консерватор говорит, что ни сила, ни экономика, то есть богатство, ни преимущество в обладании информацией, когда власть – это знание (я знаю больше, поэтому я вами управляю), не определяют долгосрочной политики. Если основывать политику государства только на этих параметрах, то возникают соблазны, о которых писал русский философ С.Л. Франк. Он считал, что параметры, о которых мы упомянули, очень важны в политике, но всегда возникают ситуации, когда сильный вдруг теряет свою силу, богатый разоряется, а умный сходит с ума, и появляются самозванцы, считающие, что они в этот момент сильнее, богаче, умнее, что в свою очередь неизменно приводит к потрясениям для общества.

Чичерин считал, что сила власти заключается в нравственном влиянии на общество. При этом сама власть тоже должна следовать предписаниям нравственного закона. Истинный консерватор говорит, что пока не будет абсолютной основы власти, не будет стабильности. Интересно, что Б.Н. Чичерин как верующий человек был убежден в том, что абсолютное начало государственной власти в том, что она проистекает от Бога [8, с. 37]. Что такое абсолютная основа власти сейчас? Тут тоже можно говорить о религиозности, о духовности, – но это очень высокопарные термины. С прагматической точки зрения, духовность и религиозность власти можно определить одним параметром: признает она свою религиозность или не признает, то есть ведет ли государство развитую социальную политику, направленную на народосбережение и природосбережение. Только так государство понятно для гражданского общества и принимается им. Если же государство не уделяет должного значения социальной политике, то все декларации о религиозности обладают лишь декоративными свойствами.

Любое движение, в том числе и в области социальной политики, есть путь от прошлого к будущему через настоящее. Поэтому нужно понимать, что государство выполняет важные функции, но ценность государства проявляется именно в тех задачах, которые оно



способно решить и удачно решает. Уже в законодательстве Моисея мы находим практическое разрешение тех социальных проблем, которые волновали мыслителей древности и требуют разрешения в настоящее время [7, с. 184–197]. Все члены государства одинаково пользовались правами, предоставляемыми государством, но, требуя от членов государства уважения к установлениям властей, закон требует и от тех, кто управляет народом, добросовестного выполнения возложенных на них функций для достижения общественного блага и искоренения произвола. Также известен закон Солона о содержании за счет государства солдат-инвалидов в Древних Афинах. Таким образом, задача государства в области социальной политики как в древности, так и в настоящее время в первую очередь должна заключаться в разработке законодательства, затрагивающего все социальные проблемы общества, в формировании устойчивой правовой базы.

Гессен считал, что основная задача государства состоит в создании соответствующих социальных условий для саморазвития личности и устранении препятствий, которые возникают на этом пути [4, с. 16]. Государство, также считал Чичерин, обязано создавать условия для промышленного развития, образования, здравоохранения. В то же время он предостерегал от слишком больших ожиданий от государства: «государство не в состоянии сделать все, но оно может сделать многое, способствуя свободному движению сил, от которых окончательно зависит благосостояние человеческих обществ и решая возникающие в этой области вопросы» [10, с. 245].

В начале XX века В. Зомбарт в работе «Идеалы социальной политики» рассматривал вопрос о сущности социальной политики в рамках государственной деятельности. В широком смысле он отождествлял социальную политику и внутреннюю политику государства [5, с. 13–15]. Действительно, важным аспектом функционирования государства является поддержка собственных граждан. В либеральной модели социальная помощь оказывается бедным и малообеспеченным слоям населения, не способным самостоятельно обеспечивать свое существование. То есть речь идет об обязанности государства предоставить определенный минимум социальных гарантий всем членам общества. *С точки зрения консерваторов, государство должно создавать условия по опережающему социальному обеспечению населения в области здравоохранения, образования, жилищной сферы.* Тогда человек, получивший такую государственную поддержку, будет эффективнее участвовать в развитии страны. Как считал И.А. Ильин, государство устанавливается людьми и для людей. Поэтому государство в полном объеме должно выполнять свои конституционные функции по обеспечению прав, свобод и обязанностей граждан в социальной сфере, вырабатывать приоритеты социальной политики, организовывать их практическое воплощение в жизнь.

Одним из важнейших аспектов социальной политики является образование. При этом образование – одна из самых консервативных областей культуры, любые необдуманные перемены здесь опасны, а продуктивные традиции вырабатываются на протяжении долгого времени. В любом государстве характер системы образования определяется социально-экономическим и политическим строем, а также культурно-историческими и национальными особенностями страны. И здесь существуют некоторые различия в западном и российском образовании. Если попытаться в самом общем виде определить эти различия, то мы увидим, что западное образование призвано дать ответ на вопрос «как?». В свою очередь отечественная традиция, отечественная культура ставит консервативный вопрос «зачем?» и «каковы будут последствия долговременного характера?». Это самое общее различие.

Если попытаться глубже рассмотреть сам термин, то мы увидим, что любые западные определения в этом отношении так или иначе связаны с термином «education», то есть научение чему-то, натаскивание на что-то. А в основе образования лежит, как было показано, Образ, внесение, а, главное, постоянное несение Образа, как определенная обязанность государственного служения. Поэтому связь образования с политикой в его наиболее применимом

варианте можно определить так: внесение государством образа в виде стандарта совершенства в разных сферах человеческой жизнедеятельности. Государство также подтверждает качество этого совершенства определенными учрежденными институтами, которые гарантируют это совершенство. Тогда государство, несмотря на все возможные и невозможные ошибки, просчеты, как показывает опыт истории, достаточно устойчиво и долговременно, а главное, понятно для гражданского общества, что очень важно для консерватора.

Если говорить о либерализме, то часто упоминаются успешные либеральные преобразования в Англии, Голландии, в Соединенных Штатах, но нужно отметить, что эти традиции не так уж либеральны, особенно по отношению к Англии. В этой стране до сих пор сохраняется институт монархизма, несмотря на либеральные нововведения, и 80% англичан до сих пор, в той или иной степени, ратуют за сохранение этого института. И если уж говорить об Англии как об одном из форпостов либерализма, то во многом достижения современного либерализма за последние двести лет выросли именно из института английского монархизма. Монархия с помощью института «королевского мира», как было отмечено, определила и судопроизводство, и электоральную систему, и партийное строительство, то есть породила массу социальных норм и связанных с соблюдением этих норм институтов, которые вылились в либеральные ценности. Консерватор просто видит истоки современных либеральных феноменов.

Конечно, изначально на Руси тоже была либеральная монархия, князей призывали и выбирали. Эту особенность, как отмечалось, можно назвать институтом княжеской демократии, когда верхний предел власти со стороны нравственной, исполняющей свои обязанности элиты не определяется, а нижний предел практически сводился к тому, что власть могла быть отозвана в любой момент. Интересно, что в русском фольклоре практически восемьдесят процентов пословиц имеют религиозный и юридический характер. Например, такая пословица: «из грязи в князи». На самом деле это измененная юридическая норма, договорная норма гражданского общества с княжеской системой, когда «худой князь – так и в грязь». Хотя надо заметить, что выборность довольно быстро прекратилась. Но искажение закона не есть укор закону.

Вообще консерватизм возник как ответ на катастрофическое, согласно консерваторам, событие в виде революционного действия. Фактически мыслители-политологи попытались перед лицом такого события подытожить, на их взгляд, плодотворные рецепты сохранения творчества, сохранения свободы в любой сфере человеческой жизнедеятельности и сформулировали некоторую доктрину государственного состояния, которое, они считали, будет плодотворным, если не будет революционным, по аналогии с человеческим организмом. Например, детей вынашивают девять месяцев, тогда и есть результат, а если происходят внезапные перемены, то тогда в течении беременности ничего хорошего не бывает. Так и государству в его развитии потрясения не показаны. Консерваторы всегда выступают за плавность и естественность общественных перемен.

В этом отношении французские, в частности – якобинские авторы предложили доктрину государства как чудодейственной палочки. Опыт истории показал, что Франция столкнулась с огромным количеством человеческих жертв, затем последовал долгий период кризисного развития.

Надо отметить, что одними из наших консервативных авторов, которые по аналогии с Э. Бёрком попытались ответить на определенные события, были евразийцы, тоже попытавшиеся ответить в виде обобщенного анализа предшества. В частности, они выдвинули концепцию византийской симфонической государственности, но это тоже был анализ определенных традиций по принципу: плодотворны они или не плодотворны, подлежат или не подлежат сохранению.

Заметим, что о консерватизме в России и о консервативности русской монархии в частности, говорить приходится с очень сильными оговорками, потому что, например,



Н.А. Бердяев называл Петра I «большевиком на троне». Религиозность элиты, как мы уже говорили, проявляется в том, что она занимается социальной политикой. Взаимосвязь власти и общества предполагает заботу государства о социальном обеспечении своих граждан. В этом смысле говорить о религиозности русской монархии не приходится. Может быть, декларативно она и была таковой, но, вспомнив грандиозное дворцовое строительство при ужасающей нищете народа, многомиллионные покупки предметов роскоши, приходишь к выводу: о религиозности здесь не может быть и речи.

Большое влияние на систему социальной политики оказывают основополагающие нормы и ценности того общества, в котором эта система функционирует. Социальная политика отражает глубоко укоренившиеся социальные ожидания населения в целом. И государство играет в этом вопросе первостепенную роль: «Цель государства есть общее благо. Благо союза заключается в полноте и согласном развитии всех его элементов» [9, с. 12].

Но социальная политика не только создает инфраструктуру для творчества гражданского общества, она еще и связана с определенными милостями государства по отношению к гражданскому обществу, прощением определенных нарушений в рамках гражданского общества. Если подробнее говорить о прощении, то Соборное уложение 1649 года есть политический манифест консерватизма. Этот документ связан с выходом России из очень сложного, не просто кризисного, а тупикового варианта развития. Как писал историк С.М. Соловьев, «по России выжженной, безлюдной бродили иноземцы и волки». Россия действительно находилась в очень сложной ситуации, и государство, вернувшись к прежним устоям, к традициям, фактически предложило вариант развития, связанный с прощением так называемых тушинских воров в силу их покаяния и перехода на государственную службу. Но это была лишь декларация, этого было мало. Народ понял, что это серьезно, когда государство предложило компенсацию не только ранее экспроприированных за государственные преступления помещий, но и вообще «вымороченных», то есть спорных участков недвижимости, причем не только тем, кто совершал определенные правонарушения, а потом перешел на службу, но и по отношению к членам их семейств. Государство так же предложило некоторые гарантии, например, налогообложение, показало уровни защиты населения в случае, если в результате политики государства население попадет в плен. В Соборном уложении интересна статья восьмая, о выкупе военнопленных: государство гарантировало, что если в результате его политики граждане попадают в определенную сложную ситуацию, оно гарантирует помощь, а также показываются экономические механизмы: например, налогообложение социально-стратификационного и регионального характера; законом приписывалось, сколько налогов под эту статью расходов брать с разных слоев населения и попутно с разных регионов.

С этой точки зрения, любой консерватор уверен в мессианской роли собственного народа, потому что «мессиах» по-древнееврейски – это спасение, сохранение, народосбережение. Если государство не занимается спасением, народосбережением, то оно для гражданского общества не понятно.

«Если бы 40% россиян были консерваторами, то октябрь 1917 года не наступил бы, – писал Иван Солоневич. – Если бы 80% россиян были бы таковыми, то октябрь 1917 года наступил бы гораздо раньше». Вот такой парадокс. Но отечественная культура вообще парадоксальна, да и сам человек парадоксален. С одной стороны, каждый из нас может мыслить бесконечно, с другой – он смертен. Действительно, очень странно, почему двести лет назад при роскошных дворцах была полная нищета народа и не грянуло то, что грянуло. Это вполне объяснимо. Известна фраза «за державу обидно», которую может повторить вплоть до сегодняшнего времени любой гражданин нашего отечества. Это консервативная фраза и, если хотите, монархическая, когда каждый человек в рамках своей компетенции все-таки «болеет» за государство и имеет представление об определенной стратегии системы. Например, интересен эпизод из фильма «Место встречи изменить нельзя». Казалось бы,

1945 год, погоня за преступником, и вдруг в решающий момент шофер сворачивает в какой-то переулок. Руководитель операции говорит: «Куда?» – на что шофер выдает совершенно монархическую фразу: «Ты командуй в своем кабинете, а здесь хозяин я». Это консерватизм. Можно сказать, что шофер нарушил иерархию, но в данный момент вся система зависела от его плодотворного действия в рамках его компетенции, и он выполнил свою миссию. В этом отношении он совершенно здоровый, настоящий консерватор-монархист. Когда «государство – это я» может произнести максимальное количество граждан, вот это и есть монархия. Когда это говорит только один человек во всей стране, монархии еще нет или уже нет.

Считают, что консерватор обязан быть верующим человеком, то есть для России – православным. Но по этому поводу существуют разные точки зрения, и прежде всего необходимо прояснить вопросы, связанные со следующим набором понятий: консерватор, либерал, космополитизм, насколько он возможен, что он собой представляет. Человек всегда обусловлен своей культурой, своими антропологическими характеристиками. Если же человек живет в данной культуре, в ее рамках, то как бы он ни хотел нарушить эти рамки, иногда это представляется очень спорным. В качестве примера можно привести «Что делать?» Н.Г. Чернышевского. Несмотря на революционно-демократический пафос уважаемого автора, можно сказать, что это буквально слепок с русской житийной литературы. Фактически Чернышевский воспроизводит консервативную установку, когда почитением пользуется носитель определенного нравственного совершенства. В житиях это монахи, князья, здесь – революционер, но все сюжетные линии в произведении, даже литературные, такие же, как в житии преподобного Сергия Радонежского. Праведник сначала осуществляет определенную деятельность, затем он уходит в затвор, где копит энергию, итожит культуру своей страны и собственные возможности. Следовательно, консерватизм состоит в том, что многие деятели культуры декларативно отрекались от определенных собственных традиций, на самом же деле они являются их носителями. Многие наши либералы являются, по сути дела, византийцами. Вот, например, какие задачи и какие вопросы ставились либералами во время перевыборов президента В.В. Путина? «Будем полемизировать только с Путиным и больше ни с кем». Разве может истинный западный либерал ставить вопрос таким образом? Для него легитимен любой представитель гражданского общества. А тут только верховное лицо, которое ответственно перед народом или перед Богом. Консерватор анализирует за декларациями определенные устойчивые тренды, определенные отношения и пытается показать, насколько они эффективны, дееспособны по своим долговременным последствиям, то есть консерватор фактически говорит о гармоническом сосуществовании разных сословий, классов, времен. Можно говорить, что только прошлое имеет право на существование, или только будущее, или настоящее, но тогда это теория жертвы, а на жертве, как мы уже выяснили, ничего хорошего не построишь. Вот когда предполагается, что все существует в гармонии, а если и надо жертвовать чем-то, то своим недостатком, то есть отрицательной свободой в пользу положительной свободы, именно таким образом консерватизм связан со свободой.

Часто можно слышать, что консерваторы только и мечтают о том, чтобы создать правящую элиту, далее – монархию. Однако в монархии, с точки зрения ее осуществимости в современности, много неясного, можно говорить просто о ритуально-церемониальных формах, а они вряд ли сейчас возможны. Монархизм в переводе на русский язык означает единое государство. Любая современная концепция правового государства в этом отношении совершенно монархична, консервативна. Крозье, Дюверже, Острогорский или Новгородцев, – все они говорят, что власть должна исходить из одного источника – исполнительной власти.

Консерватизм можно определить и по-другому. Любая управленческая структура на свои цели не должна тратить больше средств, чем зарабатывает организация. Как показывает опыт политического управления, на структуру управления нельзя отводить больше двадцати

пяти – тридцати процентов ресурсов организации. Консерваторы и такие темы затрагивают, иначе для самой элиты происходит невыгодный процесс. Сейчас видим, что возникают вопросы, почему то или иное коррумпированное государство периодически начинает заниматься очищением? Потому что это условие существования государства, его дееспособного управления. В этом отношении консерватизм указывает именно на такие плодотворные традиции.

Литература

1. Бердяев Н.А. *Философия неравенства*. М. : ИМА-пресс, 1990. 288 с.
2. Бердяев Н.А. *Философия свободы*. М. : Правда, 1989.
3. Болотов В.В. *Собрание церковно-исторических трудов*. Т. 2 : Лекции по истории древней церкви. Введение в церковную историю. М. : Мартисс, 2000. XIV, 306 с.
4. Гессен В.М. *Административное право*. СПб., 1904.
5. Зомбарт В. *Идеалы социальной политики*. СПб., 1996.
6. Леонтович В.В. *История либерализма в России. 1762–1914*. М. : Русский путь, 1995. 550 с.
7. Лопухин А.А. *Законодательство Моисея : Исследование о семейных, социально-экономических и государственных законах Моисея с приложением трактата : Суд над Иисусом Христом, рассмотренный с юридической точки зрения*. М. : Зерцало, 2005. 328 с. (Серия «Русское юридическое наследие»).
8. Чичерин Б.Н. *Вопросы политики*. М., 1905.
9. Чичерин Б.Н. *Курс государственной науки*. Ч. 1. *Общее государственное право*. М., 1896.
10. Чичерин Б.Н. *Собственность и государство*. СПб., 2005.
11. Barry N.P. *The new right*. L., etc, 1987.
12. Burke E. *Letters addressed to a member of the present Parliament, on the proposal for peace with the regicide Directory of France. 1796. Letter I. On the overtures of peace // The Works of the Right Honourable Edmund Burke with a portrait, and the life of the author. Vol. VIII*. London : Thomas M'Lenn, 26, Haymarket, 1823.
13. Nisbet R. *The Twilight of authority*. N.Y., 1975.

Аннотация. Современный консерватизм основан на защите традиционных ценностей, устоявшихся институтов власти, сочетающихся с принципом свободы личности. Консерватизм предполагает эволюционное развитие, но только на основе позитивного использования достигнутого ранее, а не методом разрушения уже существующего или бездумных заимствований извне. Все эти особенности по-прежнему обуславливают значительное влияние консерватизма в мировой реальной политике. Сами по себе консерватизм и либерализм имеют как достоинства, так и недостатки, но их гармоничное сочетание может дать хорошую основу для любых преобразований. Ведь любая страна сталкивается с необходимостью ясного отношения к старому и новому, к неизменным принципам государственной и культурной самобытности, поддержанию существующих традиций, к необходимым переменам.

Ключевые слова: консерватизм, либерализм, традиции понимания сущности консерватизма, Н.А. Бердяев, А.С. Панарин, Э. Бёрк, Л. де Бональд, Ж. де Местр, К.Н. Леонтьев.

Victor I. Shamshurin, Ph.D. in Sociological Science, Professor, Chair of Political Philosophy and Law, Department of Philosophy, Lomonosov Moscow State University; Head, Chair of Social and Political Sciences, MIPT; Professor, Slavic Culture Academy; Professor, Moscow State Academy of Choreography. E-mail: shamshuriny2@mail.ru

The Significance of Conservatism

Abstract. Modern conservatism is based on the defense of the traditional values, stable power institutes conjoining with the principle of personal freedom. Conservatism implies evolutionary development based on the positive use of modern and past achievements. Conservatism does not mean destruction of existing forms of life or incompetent borrowing from outside. All these features still make conservatism very influential in the world real politics. Conservatism and liberalism both have merits and drawbacks but their balanced combination can serve as good basis for any reforms. After all, any country has to deal with the problems of social stability, clear attitude to the old and new events, state and cultural identity and the problems of keeping traditions and carry out reforms.

Keywords: Conservatism. Liberalism, Traditional Understanding of the Essence of Conservatism, N.A. Berdyayev, A.S. Panarin, Edmond Burke, Louis de Bonald, Joseph de Maistre, Konstantin Leontiev.

Интеллигентная воровская речь

Самая беспощадная и последовательная критика интеллигенции всегда была делом самой интеллигенции. Восстание интеллигенции против самой себя в России проявлялось в идеях и практиках хождения в народ, опрощения, затем в почти обожествлении самого грубого пролетарского революционного бунта, а впоследствии – в нелюбви к делам своих рук: революции и советскому прошлому. Советский Союз отрицается современной интеллигенцией за то, что он был самой интеллигентской за всю историю страной – результатом свободного воплощения утопии, порожденной интеллигентским сознанием. Такая самокритика руководствуется репрессивной логикой: ненависть и раздражение обрушиваются на ту часть интеллигенции, чье поведение изображается как ошибка, отклонение от интеллигентской «нормы». В итоге создается образ неправильной, плохой интеллигенции, которая отклонилась от нормы и противостоит интеллигенции правильной.

Русские философы, анализировавшие и критиковавшие интеллигенцию (Н.А. Бердяев, авторы «Вех», «Из глубины», «Из-под глыб» и др.), убежденно и последовательно отделяли интеллигенцию настоящую (ответственную, нравственную) от ложной – «кружковой», «направленной»¹, «отщепенской» «интеллигентщины», «образованщины».

Есть ли на самом деле эта граница, разделяющая кружковщину и настоящую интеллигенцию? Бердяев критикует повсеместную кружковую, отщепенскую интеллигенцию в самых жестких, эмоциональных выражениях: «...дух интеллигентской массы – бездарен до ужаса, лишен всякой творческой и общечеловеческой идеи, банален до тошноты» (1907) и т.п. Однако то же самое говорил про интеллигенцию его оппонент, В.И. Ленин, отделявший «буржуазную», «околокадетскую» интеллигенцию, **«интеллигентов, лакеев капитала, мнящих себя мозгом нации»** [1, с. 47–49], от «настоящей» интеллигенции – «интеллектуальных сил», состоящих не только из образованных рабочих и крестьян, но и бывших царских офицеров, и даже некоторых **«буржуазных интеллигентов, искренне помогающих рабочим и крестьянам»** [1, с. 25].

Возмущение одной частью интеллигенции в отношении другой может достигать наивысшего напряжения вплоть до политических чисток. Это наивысшее напряжение, переходящее в открытую войну, возникает после того, как себя исчерпали другие способы ответить на вопрос, чем настоящий интеллигент отличается от ненастоящего. Этот вопрос никогда не решался миром. То, что не разделяется на части, рубится по живому сначала грубыми словами, а затем физической силой.

Однако настоящей границы между разными названиями интеллигенции нет. «Хныкающие» «интеллигентики» Ленина и «отщепенская» «интеллигентщина» Бердяева в

¹ Направленство – слово из XIX века, синоним партийности в негативном смысле.



конечном счете различаются не идеологически и духовно, а лишь стилистически и эмоционально. «Хныкающие» в дальнейшей истории вновь становились «отщепенскими» и наоборот. Это два стилистически разных термина, обозначающих одно явление. Они означают ту интеллигенцию, которая вызывает у говорящего раздражение, не более того.

Спор о природе интеллигенции – это спор интеллигенции о себе самой, о путях укрепления власти над современностью. Сначала в этом споре побеждал условный Ленин, со второй половины XX века до сегодняшнего дня побеждает условный Бердяев. После перестройки это проявилось наиболее выразительно: постсоветская интеллигенция, памятуя прошлые оскорбления, начала уничтожать Ленина физически, демонтируя памятники ему и объявив процесс десоветизации. Но однажды интеллигенция вновь задумается над тем, чтобы вернуться к стилю Ленина, и это будет та же самая интеллигенция, которая пока что стоит на антисоветских позициях.

Формально Бердяев критиковал не всю интеллигенцию, а только ее «третий элемент», «отщепенцев» – людей «полуобразованных, обиженных на мироздание, но всегда приписывающих себе прерогативы спасителей отечества» [2, с. 67]. Эта постоянно повторяющаяся оговорка о существовании разных типов интеллигенции нужна Николаю Александровичу для того, чтобы не обижать авторитетных и уважаемых людей, относящихся к «настоящей» интеллигенции, а так же чтобы отделять и выделять самого себя от «интеллигентской массы». Однако он зачастую уставал от этих уточнений и писал об интеллигенции вообще. Интеллигенция предстает и прочитывается в текстах Бердяева как цельный, единый феномен. По этой же причине в историю русской мысли и сборник «Вехи» вошел как недвусмысленная критика именно интеллигенции, интеллигенции вообще, а не «третьего элемента» «четвертого сословия».

Попытка отличить интеллигенцию «истинную» от «неистинной» – опасный и ложный путь, поскольку он воспроизводит дискурс социальной раздробленности, «тренируется» в выработке сегрегационных критериев, которые потом могут распространиться на все общество. Кроме того, он не останавливает периодическое переворачивания этих критериев: в результате изменения политической конъюнктуры или повестки дня «ложные» интеллигенты вновь становятся «истинными» и наоборот. При этом часто страдают люди, которые вовсе не ассоциируют себя с интеллигенцией, не принадлежат к этому феномену.

Мы критикуем интеллигенцию по-другому, как особую этику, а не как людей: не за то, что нам не нравятся ее носители, а за то состояние, которое прививает человеку этот выработанный веками метод мышления и образец поведения, эта субкультура и особая этика. Важно вывести феномен интеллигенции из социально-исторической сферы в сферу этическую, отделить интеллигентность от человека, показать интеллигентность как временное свойство, настроение, состояние духа, которое в разные периоды жизни может быть присуще каждому, независимо от его образования и социального статуса. На наш взгляд, этот подход поможет вывести вопрос об исторической роли интеллигенции из ряда антиномичных, неразрешимых.

* * *

У интеллигенции есть две ключевые характеристики, которые имеют одно общее происхождение – стремление к власти над историческим процессом. Первая характеристика внешняя, она обращена в общество – это желание создать подобие своей особой религии и подменить собой традицию [8]. Вторая, которая рассматривается в настоящей статье, – внутренняя; она обращена в себя – это специфическое сознание, которое отражается на характере речи интеллигенции.

Речь интеллигенции многое расскажет о ней. Именно на специфике речи строится внутренняя иерархия интеллигенции, очерчивается ее круг, а также формируется отношение

к внешнему миру. Под «речью» понимается способ мыслить, воспринимать мир, душевное состояние человека. Через особенности речи можно воссоздать состояние говорящего.

Точно описать речь интеллигенции можно с помощью метафоры воровской (блатной) речи. Если принять необычный и несколько вызывающий характер такого сравнения, то оно поможет лучше понять феномен интеллигенции, поскольку и воровская, и интеллигентская речь преследуют одну и ту же конечную цель – констатация своей власти – и поэтому обладают схожими чертами и функциями.

Свое описание интеллигентской речи с помощью этой метафоры мы построим с опорой на анализ воровской речи, предложенный Д.С. Лихачевым, и сравним его с анализом интеллигентской речи в работах Н.А. Бердяева.

Труд Д.С. Лихачева «Черты первобытного примитивизма воровской речи» [5] как будто посвящен речи интеллигентской.

Лихачев отмечает, что воровского языка не существует, потому что он не имеет внутреннего источника развития и начинает деградировать, еще не родившись: «Воровского языка нет <...>: есть только воровская речь». Эта речь несамостоятельна, она нуждается в постоянной опоре на естественный язык («Воровская речь не может вполне отказаться от... строя обычного языка») и она не может выполнять главную функцию языка – сохранять языковую традицию, связывающую разные части одного народа и разные поколения в единое целое, формировать единую идентичность у говорящих на этом языке. Функция воровской речи – поддерживать определенное состояние духа и воспроизводить конкретный социальный статус. В этом смысле воровская речь, как и речь интеллигентская, является политической надстройкой над языком.

Точно так же мы говорим не об особом интеллигентском языке, а лишь об интеллигентской речи. Язык – это составляющая часть традиции, ее элемент. В одной из своих трактовок язык и есть традиция. Интеллигенция живет по методу отрицания традиции. «Пользуясь» в этом смысле традицией и опираясь на язык, она отделяет себя от них, как психологически отделяет себя человек от других людей, которых желает подчинить. Интеллигенция живет как надстроечная, «свободно парящая» (К. Маннгейм) часть общества, ощущает себя над обществом и вне общества. По этой причине интеллигенции принадлежит не особый язык (элемент традиции), но лишь специфическая речь, то есть собственная характерная интерпретация языка.

Воровской и интеллигентской речи присущи общие черты и функции.

У воровской речи есть существенное отличие от других субкультурных типов речи. Речь вора – не только способ коммуникации с себе подобными, но и главное условие его выживания в воровском восприятии мира, разделенном на две части: на мир внешний, легальный, который становится объектом хищничества, и на мир внутренний, нелегальный, по «законам» которого живет вор. Речь вора позволяет отделить себя от внешнего мира, порвать с ним всякие духовные связи и получить ничем не ограниченную моральную свободу действий в нем. Вор может оставаться вором, только постоянно отделяя себя от мира, воспроизводя дискурс раскола. В этом смысле эта речь основывается на **сектантском типе мышления**.

Сектантский тип речи встречается в разных областях жизни. Но почти никогда «сектант» не признается, что отделяет себя от мира ради того, чтобы властвовать над ним. Воровская же речь всегда открыто декларирует это стремление.

Такая же структура сектантского сознания возникает в описаниях интеллигенции у Н.А. Бердяева. К этой мысли он приходит через анализ интеллигентского типа речи – особенного «жаргона», который формируется не столько особой лексикой, сколько специфическим взглядом на мир.

По словам Бердяева, этот жаргон обладает очень ограниченными возможностями для выражения мыслей и идей, на нем невозможно говорить о больших явлениях и про-

цессах: «Направленский жаргон, быстро усваиваемый студентами и курсистками, принимается за общечеловеческий язык, в то время как в жаргоне этом исчезают все великие проблемы». «Писатели <...> “интеллигентские”, кружковые, направленские, никогда они не могли и не могут стать общенациональными и общечеловеческими». «Кружковая “интеллигентщина” отвергла всю великую русскую литературу, не поняла религиозной жажды лучших русских людей и русского народа, не знает русской философии, оказалась неспособной к органическому общественному развитию» [2, с. 70–71].

Зашоренность и обращенность говорящего на этом жаргоне внутрь себя происходит от того, что ему неинтересны общество и мир сами по себе: он стремится не узнать общество и себя в нем, а быть над ним и одновременно вне его. Так же человек, ищущий власти, не интересуется историческими и культурными обстоятельствами самими по себе, они его демотивируют или по крайней мере отвлекают: для него важен текущий исторический момент, окно возможностей.

«Сектантский максимализм» интеллигенции (особенно революционной), по словам Бердяева, исключает всякую возможность прикоснуться к «вселенскому духу» [2, с. 105]. «Интеллигенция» принимает свой маленький мирок, свои душные комнаты, свои кружковые разногласия за мировое бытие, за жизнь мировой души» [2, с. 71]. Поэтому интеллигентность всегда противоположна универсальности, вселенскости. А также противоположна любой классике – всему, что несет в себе одинаково важные для всех времен ценности. Интеллигент не может стать классиком – ни в политике, ни в искусствах. Насколько человек становится классиком, настолько он перестает быть интеллигентом (если им являлся). «Сектант, – писал Бердяев, – не способен мыслить великое целое и направлять свою волю на это целое, этим он отличается от человека церковного, чувствующего себя во вселенском целом. Сектантская психология революционной интеллигенции привела к крайней упрощенности мышления. Вся сложность жизни ускользала от ее взора, видна была лишь одна прямая линия, весь многообразный Божий мир делился на «правый» и «левый». Психология этого интеллигентского сектантства никогда не была творческой и производительной, она была целиком охвачена жадной раздела и распределения» [3, с. 200].

Вор и интеллигент выживают, поскольку потребительски относятся к внешнему миру как к доступному источнику всякого желаемого блага и считают оправданным насилие над ним. И вор, и интеллигент не ищут способов изменить себя. Кредо, главным принципом их существования становится стремление изменить внешний мир, но самим при этом остаться неизменными. Они находятся в поиске инструментов принудительного воздействия на мир, чтобы мир во всем им угодил. Если вор редко заходит дальше схем физического принуждения, то интеллигент конструирует секулярные утопии: от утопии чистой науки, веры в чистое знание до утопических моделей строительства государства. «Интеллигенция привыкла исповедовать самые безответственные теории и утопии, которые никогда не проверялись на жизненном опыте. В своем замкнутом мирке интеллигенция изживала самые крайние учения, но никогда серьезно не готовила себя к жизненной проверке этих учений» [3, с. 201]. Но это происходит не по причине ее «безответственности» или от недостатка личных качеств. Просто ей этого не нужно: интеллигенция никогда не верит в собственные утопии полностью, никогда не борется за них до последних сил. Потому что утопии для нее важны не сами по себе, а представляют ценность только как источник полномочий какое-то время говорить от имени самой истории. Интеллигенция не ценит утопии, утопия для нее – это игра. Но она яростно отстаивает свои полномочия конструировать утопии и определять правила этой игры, борется за это право серьезно, всеми возможными средствами, не жалея ни себя, ни общество.

Такому отношению к миру как объекту противостоит христианский принцип: «стяжи дух мирен, и тысячи вокруг тебя спасутся». То есть измени себя к лучшему, и мир преобразится.

Речь интеллигенции, как и воровской жаргон, стремится быть **эгоистичной, непонятной и насильственной**.

Когда речь человека служит целям миротворчества, примирения и объединения, она стремится быть открытой, понятной и дружественной, всей своей формой и содержанием обращена к собеседнику, заботливо переживает о том, чтобы он все услышал и правильно понял. Если речь служит противной цели – ссорить, разделять и утверждать свою власть, – то она превращается в орудие насилия, обращена «внутри» себя. Главный для такой речи – сам говорящий. Он не старается и не стремится быть понятным.

Воровская речь – это предельно эгоистическое воздействие на мир, при котором говорящий субъект остается максимально неизменным и бесчувственным по отношению к объектам, на которые он воздействует. «Пусть весь мир перестанет быть, а я добыюсь своей воли». Это слепая, нерелефлирующая, отделившая себя от мира сила. Поэтому сила, вечно чуждая миру и Богу, выморочная, холодная, отверженная, часто грубая и не знающая сострадания. Это состояние преступно эгоистического отношения интеллигенции к миру Бердяев называл «безответственностью»: «Вся революционная история русской интеллигенции приучила ее к безответственности. Она никогда не призывалась к ответственным делам в русской истории. Ответственность за несчастную судьбу России, за все зло русской жизни привыкла интеллигенция возлагать на “них”, на власть, противопологаемую народу, но никогда на себя» [3, с. 201].

Будучи обращенными только внутри себя, и интеллигентская, и воровская речь всегда не до конца ясны слушателю. Они вынуждают собеседника слушать с большим напряжением, переводить слова про себя, как будто иностранные, понимать сказанное не полностью и с большим опозданием. Слушатель кивает головой, еще не вникнув в суть прозвучавшего, догоняет убегающие, ускользающие смыслы, испытывает страх потерять эту нить и «выпасть из дискурса». В этом смысле оба типа речи совершают над слушателем насилие.

Слово и язык рождаются определенным душевным состоянием, речь является выражением состояния воли и нравственности человека. Как отмечал Д.С. Лихачев, вор двуязычен, потому что он двуличен [5]. Воровская речь эмоционально экспрессивна, больше завязана на физиологическую моторику, чем на семантику. Такая речь всегда нападает. Передача смысла в ней всегда опаздывает за декларацией воли говорящего. То же можно сказать и про речь интеллигенции.

Разговор и с интеллигентом, и с вором всегда строится, как экзамен, в ходе которого интеллигент/вор испытует своего собеседника, намеками спрашивая, свой ты или чужой. Кто не попадает в такт, неправильно отвечает на вопросы – тот выбывает, в отдельные периоды истории – из жизни. Поэтому такая речь призвана внушать страх.

Эта речь строится, как игра говорящего со слушателем, здесь процветают бесконечные иносказания, намеки и полутона, которые никогда не становятся статичными. Ирония – неотъемлемая часть такой речи. При этом ирония, обращенная к «чужому», свидетельствует о растущей дистанции между ним и говорящим. Ирония, звучащая в кругу «своих», является условной разминкой, сплывающим упражнением и подразумевает, что где-то есть «чужой третий», против которого эта ирония может применяться.

Такая обращенная внутри себя речь меняется быстрее, чем общество способно к ней привыкнуть. Догнать ее можно, только если человек оставит интеллектуальные усилия и совершит определенный моральный выбор – изменит образ мыслей, переступит нравственную черту, начнет думать и чувствовать, как вор или как интеллигент. После этого речь его поменяется сама. Тогда он разрешит себе говорить с позиции силы, будет легко и органично ориентироваться в своей новой речи без страха ошибиться в формулировках и применять ее в своих целях.

Интеллигентское или воровское сознание создает **иллюзию творческой свободы**. Это предельно «творческое», «свободное» и властное состояние, которому не мешает никакая нравственная основа. Здесь нет нравственности, есть только ограничения, навязываемые экзистенциальным страхом.

Такое творчество разрушает, является творчеством наоборот, антитворчеством. Оно не порождает новое, но истощает человека, а потому подводит его к страданиям, к личному бунту и революции. Точное изображение такого душевного состояния Бердяев находит у Ф.М. Достоевского в «Бесах», в изображении фигуры Николая Ставрогина, интеллигента, революционера и хладнокровного преступника: «Безмерность желаний Ставрогина вышла наружу и породила беснование и хаос. Он не совершил творческого акта, не перевел ни одного из своих стремлений в творческое действие, ему не было дано ничего сотворить и осуществить. Его личность расковалась, расплылась <...>, иссякла <...>» [4, с. 88].

Н.А. Бердяев описывал это состояние как безудержное ницшеанское и ставрогинское «творчество», которое не делает различия между добром и злом и которому по этой причине мешает «старое» религиозное сознание [4, с. 88]. Это творчество основано на «кантиномическом отношении к злу» [4, с. 88], если использовать выражение Бердяева, то есть в нем зло трактуется в том числе как благо, как жизненно необходимый опыт, который должен пережить творящий человек.

Такое «творчество наоборот» позволяет через разрушение и насилие искусственно ощутить власть своего слова над миром, в том числе слова просветительского, научного, ощутить себя не просто авторитетом и одним из «лучших людей», но высшим сословием – «князем», как называли Ставрогина.

Однако подобное «творчество» неполноценно – оно имитационно и безблагодатно. «Только подлинный творческий акт сохраняет личность, не истощает ее» [4, с. 85], – приводит к выводу Бердяев.

Стремление к ничем не ограниченному творчеству становится эвфемизмом поиска сверхполномочий, **абсолютной власти**. Творчество и власть в этом контексте являются полными синонимами. Именно это состояние Бердяев приписывал интеллигенции: «Ткань души этих людей такова, что они не могут властвовать. Власть – не интеллигентское дело. Когда интеллигенты-революционеры перестали быть гонимыми и превратились в гонителей, у них обнаружилась черта ужасного нравственного неблагообразия. Они не способны достойно нести бремя власти, ибо прежде всего понимают власть как право, а не как обязанность. Для того чтобы достойно властвовать, нужно отказаться от революционной психологии, нужно обратиться к тайне целого и тайне преемственности. “Революционная власть”, как и “революционный порядок”, – нелепое словосочетание. Попытки создать “революционную власть”, опираясь на революционную психологию, в течение нескольких месяцев уподобили атмосферу, в которой действует правительственная власть, бедламу и породили явления нравственного безобразия» [3, с. 203].

Власть, оторванную от традиции (или «преемственности», как говорит Бердяев), он сравнивает с «бедламом» и анархией, показывает ее ненастоящей и ущербной. Но при этом признает, что интеллигенты-революционеры хотят и стремятся к этой власти, которую понимают по-своему, – «как право, а не как обязанность». Ставрогинское и раскольниковское «власть как право» и есть состояние человека, принявшего определенное решение и переступившего определенную нравственную черту.

Наконец, в первооснове воровской речи и блатного сознания Лихачев находит бранную (матерную) речь. Он приходит к выводу, что «воровская речь вся построена на известном волевоом напряжении, и с этой точки зрения может быть сопоставлена только с речью бранной».

Мат – речь-перевертыш, которая функционирует «наоборот». Добро и священное здесь обозначают слабость, а низкие или отрицательные категории обозначают силу и власть. Мат обрушает ценности и традиционную нравственную иерархию. Чем глубже удастся выразить это падение, тем сильнее и властнее становится говорящий. Мат отделяет говорящего от других. Главное в мате – это создаваемая дистанция, которая призвана внушать страх и уважение к говорящему, создавать иллюзию того, что он находится на

недосягаемой высоте. Мат как бы ставит говорящего на недосягаемую высоту над всеми, внушая чувство страха, трепета и силы.

Но страх высоты, как известно, возникает, когда человек смотрит не вверх, а вниз, в пропасть. Именно глубоко внизу находится человек, использующий такую речь, и чем большей пугающей силы он придает своим бранным словам, тем ниже он себя опускает. Бранная речь создает впечатление ложного величия, иллюзию чего-то большого и важного.

Из «легальных» типов речи ближе всего к мату находится ирония, получившая особенное распространение в эпоху постмодерна, став главным способом говорить о серьезных вещах, а прямое высказывание [6] вызывает, наоборот, смех и недоверие. Ирония, как и бранная речь, разделяет людей, очерчивает круг избранных [7].

Мат существует давно. Однако сама современная культура стала матерной (ценностно перевернутой), когда мат как способ мышления стал нормой в интеллигентской среде. Многие слышали от людей интеллигентных такое утверждение, что ругаться матом можно, если знать, как «правильно» и «к месту» это делать. В хороших московских школах некоторые учителя русского языка и литературы, причисляющие себя к свету интеллигенции, говорят эти слова ученикам средних классов. Этим они ошарашивают их и заставляют себя уважать. Мат из уст русиста, светской дамы или профессора, произнесенный с достоинством и к месту, считается неоспоримой силой, признаком статуса.

Ругань же из уст народа воспринимается презрительно. Потому что бранная речь, мат – это не сама лексика, но образ мыслей. Мату не всегда нужны obscene слова, чтобы быть выраженным. Настоящий интеллигент не произносит бранных слов и не имеет их в виду, но думает на мате, матерными интенциями, структурами и предикатами. Материться, мыслить матом можно и без единого бранного слова. Это означает руководствоваться иной, нехристианской этикой, осознанно переступить нравственную черту, перейти в блатной мир ради получения власти. Раскольников захотел перейти в «касту блатных», чтобы стать хозяином жизни и «право иметь», из презренного превратиться в презирающего. Этот переход произошел раньше совершенного им преступления – в момент, когда он стал рассуждать о мире на антихристианском языке, мыслить «бранной» речью.

В иерархии интеллигенции тот, кто думает на мате (не обязательно бранными словами) и действует «по-блатному», стоит выше того, кто думает на обычном языке и действует по-христиански. Тот, кто думает на мате, является для широких слоев интеллигенции кумиром, центром силы и притяжения.

Подставив в вышеизложенное описание «блатной», «воровской», «матерной» культуры слово «интеллигентский», мы получим точную характеристику интеллигентского сознания: раздвоенного, несамостоятельного, антитрадиционного, эмоционально-волевого, внеэтического и вечно стремящегося к власти.

В России просвещенческая интеллигенция сменилась революционной, затем возникла советская интеллигенция, которая недавно трансформировалась в креативный класс. Интеллигенция меняет свой стиль из века в век. Однако неизменной сохраняется ее основа – «воровское» сознание, носителями которого будут и следующие поколения интеллигенции. Они отойдут от обветшавших формулировок просвещения и гуманизма, будут говорить другими терминами, но сохранят внутренний «воровской» дух своей речи, главная черта которой – борьба с традицией и стремление стать единственной традицией самому, по своей воле определять состояние культуры и направление истории.

Речь человека, то есть его образ мыслей, неотделима от этики. Это означает, что речь является областью человеческой свободы. Несмотря на врожденную способность каждого человека владеть языком, сама речь не является врожденной и детерминированной. Родная



культура и язык приписываются человеку по его рождению и не могут быть изменены в течение жизни, оставляя человеку свободу в области духа. Человек влияет на свою речь, на образ своих мыслей, изменяя состояние своего духа, и человек влияет на свое состояние духа, корректируя свою речь. Речь как область свободы связана с выбором, то есть с нравственностью. Использовать интеллигентскую речь или нет – вопрос нравственного выбора человека.

Литература

1. Ленин В.И. Полн. собр. соч. М. : Издательство политической литературы, 1970. Т. 51. 592 с.
2. Бердяев Н.А. Духовный кризис интеллигенции : Сборник статей. СПб. : Типогр. т-ва «Общественная польза», 1910. Переиздание 1998 г. 304 с.
3. Бердяев Н.А. Духовные основы русской революции / Н.А. Бердяев // Собр. соч. Париж : YMCA-Press, 1990. Т. 4.
4. Бердяев Н.А. Ставрогин // Русская мысль. М., 1914. Год тридцать пятый. Кн. V.
5. Лихачёв Д.С. Черты первобытного примитивизма воровской речи // Язык и мышление. М. ; Л. : Изд-во АН СССР, 1935. № III–IV. С. 47–100.
6. Пиотровский Н.А. Прямое высказывание // Язык : Сборник статей о становлении русского дискурса / сост. А.В. Щипков. М. : Пробел-2000, 2017. С. 127–136.
7. Щипков Александр. Ирония и христианство несовместимы [Электронный ресурс] // Парламентская газета (pnp.ru). 29.01.2018. Режим доступа: <https://www.pnp.ru/social/aleksandr-shhipkov-ironiya-i-khristianstvo-nesovmestimy.html> (дата обращения: 20.02.2018).
8. Щипков В.А. Похищение традиции и секулярное пастырство (об историческом феномене интеллигенции) // Тетради по консерватизму. 2017. № 4. С. 29.

Аннотация. В статье предпринимается попытка с опорой на труды Н.А. Бердяева и Д.С. Лихачева проанализировать характер речи интеллигенции, которая является отражением интеллигентского сознания. Под «речью» понимается способ мыслить, воспринимать мир, душевное состояние человека. Отмечается, что специфика используемой речи отражает иерархию интеллигенции, очерчивается ее круг, а также помогает ей поддерживать волевое отношение к «внешнему» миру как объекту. В статье предпринимается попытка проанализировать основные черты интеллигентской речи с помощью метафоры воровской речи. Выделяются общие черты и функции, которые характеризуют одновременно воровскую и интеллигентскую речь, среди которых – сектантский тип мышления, стремление (речи) быть эгоистичной, непонятной и насильственной, иллюзия творческой свободы, имитация ничем не ограниченного творчества, поиск сверхполномочий и абсолютной власти, опора на бранную речь. В статье проводится мысль, что речь человека неотделима от этики, поскольку связана с областью свободного выбора своего состояния: человек влияет на свою речь, на образ своих мыслей, изменяя состояние своего духа, и человек влияет на свое состояние духа, корректируя свою речь. В выводе статьи утверждается, что использование интеллигентской речи – не привилегия избранных, но вопрос нравственного выбора каждого человека.

Ключевые слова: интеллигенция, интеллигентская речь, воровская речь, нравственность.

Vasiliy A. Shchipkov, Ph.D. in Philosophy, Lecturer at Department of the International Journalism, MGIMO-University, Director, Russian Expert School. E-mail: vas.ship@mail.ru

Thieves' Speech of Intelligentsia

Abstract. The article is based on the works of N.A. Berdyaev and D.S. Likhachev and examines the nature of speech of intelligentsia, which is the reflection of intellectual consciousness. By «speech» the author means the way of thinking, of perceiving the world and human state of mind. It is noted that the specificity of this speech reflects the hierarchy of intelligentsia, outlines its circle and helps it to maintain a strong-willed attitude to the «outside» world as an object. The article attempts to analyze the main features of intellectual speech using the metaphor of thieves' speech. The author singles out certain common features and functions that characterize both thieves' and intellectual speech, among them – the sectarian type of thinking, the desire (of the speaker) to be selfish, unclear and violent, the illusion of unlimited creative freedom, the search for absolute power, reliance on abusive speech. The article suggests that a person's speech is inseparable from ethics, because it is connected to the free choice of one's condition: a person himself affects his speech, his way of thinking, changing the state of his spirit; and a person affects his state of mind by correcting his speech. The author concludes that the use of intellectual speech is not a privilege of the chosen ones, but the result of moral choice of each person.

Keywords: Intelligentsia, Speech of Intelligentsia, Thieves' Speech, Morality.

Есть ли у бюрократии идеология? Заметки на полях дискуссии о статье Николая Бердяева

Малоизвестная статья Николая Александровича Бердяева «Общественный и бюрократический консерватизм», опубликованная на сайте «Русская Idea» (<https://politconservatism.ru/articles/obshhestvennyj-i-byurokraticeskij-konservatizm>), уже спровоцировала бурное обсуждение. Ясно, что сейчас чрезмерно велик соблазн без всяких оговорок применить сказанное в ней к современной ситуации (соблазн, которого историк в любом случае должен избегать), хотя на самом деле статья Бердяева представляет концептуальную ценность и выходит далеко за рамки частной конъюнктуры 1916 или 2018 года. Она затрагивает самый нерв проблемы бюрократии как одного из специфических феноменов Нового и Новейшего времени в целом.

Чиновники существуют в любом обществе, переросшем рамки одной малой общины. Однако бюрократия не есть просто *наличие* чиновников. Как следует из самого названия, бюрократия есть *власть* чиновников. Здесь кроется фундаментальное различие между, скажем, традиционным Китаем или Византией и бюрократическими государствами Нового времени. В Китае и Византии чиновников было более чем достаточно, но они не были властью, а служили императору как верховному властителю, при этом каждый чиновник знал, что он обязан служить в рамках данной парадигмы – соответственно конфуцианской или православной.

Какому же властителю и какой мировоззренческой парадигме служат чиновники в секуляризованных государствах Нового времени? Не всегда они сами в состоянии ответить на данный вопрос. Но примем как аксиому, что абсолютно все люди, в любом обществе руководствуются тем или иным мировоззрением, даже когда они сами не подозревают об этом и не могут его эксплицитно изложить. Тогда станет ясно, что по мере секуляризации государства и приобретения чиновниками всё большей автономии как от монарха и правящих нечиновных элит (военно-аристократической и духовной), по мере захвата реальной власти в руки якобы «безыдейных» управленцев они начинают проводить в жизнь идеи той самой секулярной новоевропейской парадигмы, точнее – правого крыла либерализма. Бюрократия XIX–XXI веков всегда либеральна, даже когда на словах она консервативна; а если и «консервативна», то лишь в самом примитивном смысле «консервирования» удобного для нее статус-кво.

В самом деле, у государства и его ведомств либо есть эксплицитная цель, определяемая идеологически или религиозно, то есть высшая санкция их существования, или ее на видимом уровне нет, и тогда чиновники озабочены лишь функционированием своих ведомств в «текущем режиме». Это, конечно же, не значит, что цели нет вовсе – человек в принципе не может существовать без целесообразной деятельности. Но это значит, что либо такая цель неявно задается скрытыми манипуляторами, либо имеет место хаотиче-

Медоваров Максим Викторович, кандидат исторических наук, доцент Национального исследовательского Нижегородского государственного университета им. Н.И. Лобачевского. E-mail: mmedovarov@yandex.ru



ское чередование различных целей в одном ведомстве или борьба между целями разных ведомств. Иногда управленцы-бюрократы прикрываются фразами о «прагматизме». Однако понятие прагматизма относится к методу, средству достижения поставленных целей, а не к самим целям. Говоря словами Честертона, прагматизм означает требование иметь здоровые ноги, оставляя за скобками вопрос, в каком же направлении этими ногами идти. А ведь для государства главное именно в том, чтобы задать стратегические цели развития. И только после этого уже возможны рассуждения о том, какой путь к ним будет более удобным или, если угодно, прагматическим. Но если из сознания чиновников уходит ясное понятие о цели, то они начинают функционировать в режиме работы на некую иную, чуждую цель, не озвученную вслух. И эта цель (будь то «прогресс», «процветание», «осуществление прав человека»), естественно, оказывается негласно заимствованной из новоевропейской либеральной парадигмы. Вот почему Бердяев и сказал: «Один из парадоксов русской государственности можно формулировать так: скорее допустим бюрократический либерализм, чем общественный консерватизм. Идеальный общественный консерватизм есть самодеятельность общества, он пробует выражать волю народа, веру народа, идеалы народа. Вот этого-то исконный русский бюрократизм и не может допустить». В этих словах раскрыта заповедная тайна любого бюрократизма как самостоятельной силы, мечтающей избавиться и от верховной власти, и от народа. Идеологией этого «среднего слоя», естественно, становится либерализм как требование «гарантий» для всевластия бюрократов – гарантий и от монархии, и от народа. Таким образом, бюрократизм есть либерализм стыдливый, сам не признающийся в собственной природе, которая ярко проявляется только при его столкновении с подлинным консерватизмом.

Разумеется, иногда имеет место определенная конкуренция и борьба за ресурсы между бюрократами и либеральной буржуазией и интеллигенцией (особенно явная в пореформенной России второй половины XIX – начала XX века), но это всего лишь внутривидовое соревнование, и перед лицом действительно независимых консервативных (или, впрочем, радикальных) сил становится ясно, кого же бюрократы боятся больше всего. Как и другие представители либерализма – буржуа и интеллигенты, – они смертельно боятся реального государства (в лице монарха, военной и духовной элиты) сверху и народа снизу. Бюрократ, будучи человеком сугубо буржуазного мировоззрения, хотел бы загородиться от всех влияний сверху и снизу и замкнуться в узком мирке «средней» реальности. И когда дух истории в лице войны ли, революции ли, кардинальной реформы сверху ли, стучится в его двери, бюрократ впадает в негодование и ужас, норовя запретить и задушить всё независимое от него и не поддающееся контролю. Именно этим объясняется тот парадокс, что в Российской империи XIX века революционная и либеральная литература всегда имела весьма свободное хождение, в то время как консерваторов часто преследовали до такой степени, что вовсе лишали их возможностей выступления в прессе.

Почему так получилось и к чему это приводило? Не претендуя на охват всех стран и эпох, обратимся к нескольким наиболее показательным примерам.

Классическое столетие российской бюрократии

В допетровской России управленческие функции выполняли, как правило, родовитые (и, как исключение, неродовитые) представители военной и церковной элиты, которым монарх мог в любой момент «приказать» исполнить то или иное поручение. Хотя постепенно получившиеся в итоге «приказы» обрастали постоянным низовым чиновничьим аппаратом, о бюрократии не было и речи – руководившие центральными учреждениями бояре были людьми универсального профиля. Элементы начавшейся бюрократической деградации в XVII веке были заметны разве что в Посольском приказе.

Петр I, резко увеличивший количество чиновников, ни в коей мере не строил царство бюрократии. Напротив, решительный подбор инициативных и волевых сподвижников из числа «неспециалистов» на все ключевые посты был чем-то прямо противоположным бюрократической регулярности. Когда в стране ценится самостоятельность и решительность действий, широкий горизонт прогнозирования, для бюрократизма нет места. Именно такие «орлы» из числа «дилетантов» при Петре, Елизавете и Екатерине подняли Россию на небывалую доселе высоту. То было время, когда Орлов мог успевать бороться с чумой в Москве и воевать с турками, а сенатор Державин мог сегодня заниматься чертой оседлости, завтра проблемами чистоты русской языка, а послезавтра борьбой с Наполеоном, в промежутках успевая писать стихи.

В то же время современный историк Г.Н. Крайнов отмечает: «С петровских времен влияние бюрократии постоянно росло, а после реформ М.М. Сперанского чиновничество фактически несло на своих плечах весь груз ответственности за судьбу России. Следует признать несомненные заслуги русского чиновника в устройении и упорядочении всех областей жизни страны, во всем том, что составило славу и доблесть России в XVIII–XIX вв. Столь же безусловна и несомненна огромная доля вины чиновной бюрократии в катастрофе, постигшей Россию в XX в.» Мы полностью согласны с данной оценкой, заслуживающей более развернутого пояснения.

При Александре I отчасти еще сохранялись методы «дилетантского» управления, хотя именно в это царствование, по убеждению славянофила генерала Киреева, началась настоящая бюрократизация России – классическое столетие отечественной бюрократии, продлившееся до 1917 года. Вместо опытных старцев, посевших в боях и на службе, впервые стали назначаться удобные серенькие «профессионалы». Первым архитектором бюрократии в России был Михаил Сперанский. Неслучайно русский дворянский консерватизм начался именно со сплоченного выступления против его реформ, отстранявших от рычагов управления дворянскую элиту и торивших путь «разночинцам», которых на первом этапе сам Сперанский мечтал контролировать и осуществлять через них управление всей Россией (вовремя сорвавшийся план действий логи «Полярная звезда»). Усилиями Карамзина и других консерваторов план Сперанского как единое целое был сорван, однако учреждение Государственного Совета и министров, в обход которых отныне сам император уже не мог в рамках закона решать дела, действительно положило начало процессу бюрократизации – перехода реальной власти от военно-аристократических руководителей к всевластию «канцелярских крыс».

Данный процесс был решительно форсирован Николаем I. Если в царствование Александра I до самого конца политика министерств была подчеркнута идеологизирована, а вокруг курса правительства шла реальная борьба самостоятельных политических и идеологических сил, то Николай I сразу же стал уничтожать данное положение дел, строя «регулярное государство». Эта линия в целом продолжалась и при последующих императорах. Парадокс состоит в том, что и Николай I, и Александр II, и Александр III сами иногда находили в себе силы противостоять тяге бюрократов к реальному всевластию. Порой императоры принимали личные решения вопреки давлению министров и канцеляристов. Такой характер носили некоторые особые дипломатические миссии и секретные комитеты Николая I, такой характер носили волевые решения Александра II об освобождении крестьян с землей, об объявлении войны Турции, о спасении «Московских ведомостей» и некоторые другие. К сожалению, случаи непосредственного управления становились всё реже, и ради ускорения какого-либо дела монархам приходилось прибегать к чрезвычайным мерам.

Это тревожило русскую общественную мысль, прежде всего всех тех, кого Бердяев назвал независимыми, «общественными консерваторами» (в терминологии современного историка Владимира Шульгина – «вольные консерваторы»). Прежде всего это славяно-



филы, весьма удачно сформулировавшие и осознавшие ту страшную опасность, которой России грозил бюрократизм. Константин Аксаков в своей «Записке» 1855 года предрекал Российской империи крушение, если чиновники будут и дальше зажимать свободное слово и требовать от народа лишь молчания.

Однако это были не только славянофилы. К примеру, примыкавший к кругам старых идеологов александровского царствования Гоголь в своих «Выбранных местах из переписки с друзьями» обрисовал идеал иерархического государства, в котором все чиновники служат единой идее, православной и имперской, служа лишь передатчиками лучей монархического зрота по великой неоплатонической лестнице: «Как это верно, что полная любовь не должна принадлежать никому на земле. Она должна быть передаваема по начальству, и всякий начальник, как только заметит ее устремление к себе, должен в ту же минуту обращать ее к поставленному над ним высшему начальству, чтобы таким образом добралась она до своего законного источника, и передал бы ее торжественно в виду всех всеми любимый царь самому Богу».

При всем различии во взглядах между собой классики русского консерватизма второй половины XIX века также предлагали альтернативы бюрократическому правлению. В этом плане воцарение Александра III открыло перед ними широчайшие возможности. Слишком долго при Александре II достаточно узкая камарилья либерально и западнически настроенных бюрократов, которую революционеры разве что по недоразумению считали «консервативной», душила все здоровые проявления русской мысли. В 1880-х годах наконец настал час реванша идейных русских консерваторов – по крайней мере так казалось. И действительно, последующая четверть века вплоть до 1905 года, когда независимые консерваторы оказывали реальное воздействие на управление Россией, стали самым замечательным периодом расцвета в истории нашего государства и культуры. Именно в эти годы выросли и были воспитаны будущие классики отечественной культуры и виднейшие государственные деятели XX века. Такую поразительную эффективность обеспечило тяготение самих Александра III и Николая II к прямому управлению страной в обход бюрократии и их доверие (хотя и не безграничное) к консервативным идеологам. Хотя последние порою враждовали друг с другом, наличие нескольких различных консервативных программ обустройства страны было только на пользу России. Константин Победоносцев и Третий Филиппов, Михаил Катков и князь Мещерский – каждый из них по-своему закладывал основы того невероятного рывка, который между 1881 и 1905 годами обеспечил «золотой век» России на фоне явной внутренней деградации европейских государств.

Разумеется, бюрократия никуда не делась и в данный период, но теперь ее деятельность корректировалась то личным вмешательством царя, то кулуарным приездом неофициальных победоносцевских агентов, то публичным скандалом на страницах «Московских ведомостей», то внезапными ревизиями типа «вендриады», обнажившей масштаб коррупции на железных дорогах. Настоящим бюрократам вроде министра внутренних дел Дмитрия Толстого в этот период было неуютно (см. его отзывы о Победоносцеве), поскольку теперь от чиновника зачастую требовалось служить самодержавию, православию и народности, а не самому себе под видом «осуществления управленческих функций». Тем не менее бюрократизм не был полностью побежден, что и обусловило неэффективность государственного аппарата перед лицом революции 1905 года, когда волнения были жестко и эффективно подавлены там, где губернаторы и градоначальники действовали решительно в обход всех формальных правил и процедур (наподобие генерала Думбадзе в Ялте или позже Хвостова в Нижнем Новгороде), в то время как слабые, бюрократизированные администраторы вроде нижегородского губернатора Константина Фредерикса или целой серии московских губернаторов-«однодневок» 1905 года показали свою недееспособность. Сам факт того, что с 1880-х годов большая часть России могла жить и

управляться только по положению о чрезвычайной охране, а не «по закону», является уничтожающим приговором самой идее бюрократической регулярности.

Бюрократия и крушение России в 1917 году

Николай II в отношении преодоления бюрократизма был исключительной личностью и сделал гораздо больше своих предшественников. Уступив давлению бюрократов в 1905 году, он осознал, что они служат отнюдь не самодержавию и не православию, а спасению себя самих и готовы в любой момент сговориться с либеральной оппозицией. Поэтому император всё чаще принимал административные решения в обход формальных процедур, избегая тем самым саботажа своих начинаний со стороны чиновничества. Это могло осуществляться как в форме совещаний с выходцами из народа, так и в форме чрезвычайных указов (к примеру, достаточно вспомнить, как оперативно Николай II миловал и выпускал на свободу почти всех монархистов, осужденных судами).

Разумеется, болезнь бюрократизма к тому времени зашла слишком далеко. В ряде сфер, на наш взгляд, она непосредственно привела к катастрофе 1917 года. Назовем три такие сферы.

Во-первых, это Министерство иностранных дел, где имело место преобладание служащих иностранного происхождения и где со времен Нессельроде насаждалась линия на саботаж любых военных начинаний России, а также Военное и Морское министерства, где бюрократия на уровне штабов в русско-японскую войну явила свету стесселей и куропаткиных, а в Первую мировую препятствовала динамичным действиям войск и переводу экономики страны на военные рельсы, в результате чего Россия непоправимо отстала от Германии.

Выдающий русский дипломат, ученик Константина Леонтьева Юрий Сергеевич Карцов писал в 1905 году: «В старину, зная, что нападения всё равно не избежать, мы его не ожидали, а нападали сами. Теперь мы достигли предела и дальше идти некуда. Государственная оборона, по необходимости, сделалась исключительно пассивной. Об инициативе у нас никто не помышляет. Военно-стратегическая мысль атрофировалась и замерла. Затем, отличительная черта русского военного организма – его поразительная неповоротливость. В то время как прочие державы по всякому поводу готовы посылать эскадры и десанты, мы, русские, сплошь и рядом глотаем обиды. К войне мы никогда не готовы. Государственное равновесие настолько неустойчиво, что при малейшем осложнении машина останавливается и вся система приходит в замешательство». Итог известен – целый ряд бюрократов между 1853 и 1914 годами не раз предавали интересы России на Балканах и постыдно капитулировали перед западными державами, скармливая им то Грецию, то Румынию, то Боснию, то Сербию, то Болгарию... Порою создавалось впечатление, что деятельность российского МИДа сводилась к безыдейному поддержанию статус-кво (крайне невыгодного и чрезвычайно опасного для России) без ясной программы целей на будущее. Недаром в марте 1914 года газета «Дым Отечества» разместила издевательское объявление: «Угадавшему сокровенные мысли и цель руководителей нашей иностранной политики мы назначаем премию – золотой портсигар с соответствующей надписью».

Во внутренней же политике безынициативность бюрократии достигла таких масштабов, что верный монархист министр юстиции Щегловитов констатировал: у нас «паралитики власти борются с эпилептиками революции». Пророчество Константина Аксакова и предупреждения других славянофилов о том, что безыдейные «винтики» власти не в состоянии бороться с мало-мальски организованными революционерами, если у тех есть даже самая примитивная идея, вполне оправдались.

Во-вторых, бюрократизация поразила Министерство внутренних дел и Совет министров, а при Столыпине была возведена в принцип. Столыпин несет немалую ответствен-

ность за постепенное удушение почти всех независимых правых организаций, как массовых, как и элитарных. Генерал Киреев восклицал: «Да как же это нелепое правительство не видит, что общественное мнение у него уходит из рук!.. Запрещая говорить не лакеям, желающим поддержать православие, самодержавие и народность, вот как <Д.А.> Хомякову, зажимают рот... Как организовать консервативную партию, когда те, которых хочешь спасти, не понимают, что для такого служения нужна свобода слова». Не терпя рядом с властью точки самостоятельной мобилизации сил на защиту монархии, которые спасли ее в 1905–1907 годах, Столыпин подрубил свою собственную опору. Когда стала постепенно затухать активность черносотенных организаций, особенно на заводах и в селах, у рабочих и крестьян не осталось никакой альтернативы революционному движению...

В-третьих, раковая опухоль бюрократизма поразила Церковь, что имело самые прискорбные последствия. Хотя сам по себе Синод был учреждением чиновничьим, о его полноценной бюрократизации можно говорить лишь со времен Протасова, хотя такие обер-прокуроры, как Александр Толстой и Алексей Ахматов, достаточно героически этому сопротивлялись. Современники часто обвиняли в усугублении церковной бюрократизации Победоносцева, но это вряд ли вполне справедливо. Великий обер-прокурор не раз подчеркивал свое неприятие бюрократизма, просто альтернативу ему он видел в разветвленной сети неформальных влияний, а не в созыве поместного собора и выборности приходских священников, чего добивались славянофилы. Однако именно Победоносцев организовал целый ряд миссионерских съездов и массовых торжеств, так что бросать ему обвинение в бюрократизации Церкви было бы слишком односторонне. Более того, своего пика бюрократизация Синода достигла уже после Победоносцева.

События «Афонской смуты» 1912–1914 годов, когда Синод продемонстрировал глубочайшее богословское невежество в сочетании с кулуарным принятием самых диких решений о фактическом уничтожении русского монашества на Афоне путем военной силы, показали всей России, к чему может привести проникновение в жизнь Церкви формально-бюрократических приемов управления вместо гласного всецерковного соборного обсуждения важнейшего вероучительного вопроса. Грубейшие нарушения законности, когда военные сначала осквернили афонские святыни, убив и ранив иноков, а затем полиция отняла у них личные вещи и, объявив их формально расстриженными мирянами, сослала, однако, в монастыри, перечеркивали все элементарнейшие понятия о допустимом и недопустимом в рамках православного государства.

Позже выяснилось, что обер-прокурор Саблер намеренно скрывал тексты документов и запросов в своей канцелярии, не желая допустить огласки. Лишь личное вмешательство Николая II в 1914 году способствовало быстрому пересмотру дела и оправданию иноков-подвижников. Аналогичным образом и в 1916 году лишь личное решение императора в обход позиции Синода способствовало ускоренной канонизации Иоанна Тобольского. Отметим, что и все предыдущие многочисленные канонизации за время царствования Николая II были проведены лишь благодаря его настойчивости и вопреки желанию Синода.

В то же время мы упоминаем здесь Афонскую смуту потому, что именно тогда Николай Бердяев, лично не имевший ничего общего с имяславским кругом Флоренского, возмутился чудовищным насилием над монахами и публично поддержал их. За нападки на Синод, как известно, Бердяев был приговорен к уголовному наказанию, от отбывания которого его избавили лишь мировая война и революция. Гениальная статья Бердяева о бюрократии была написана по свежим следам данной истории. Рассуждая об «общественном консерватизме» в противовес бюрократическому, чуждый всякому черносотенству Бердяев тем не менее явно имел в виду не только судьбы славянофилов аксаковских времен, но и современных ему имяславцев. Таким образом, рассматриваемая статья Бердяева является плодом творчества человека, лично пострадавшего в данное время от гонений со стороны бюрократов.

Такие случаи, к сожалению, стали обычны уже с середины XIX века и тем более в начале XX столетия. Итог известен: к февралю 1917 года Россия подошла с ослабленными и гонимыми со стороны администрации монархическими партиями и движениями, со слабыми и безвольными в большинстве своем министрами, с до предела забюрократизированными Сенатом и Синодом. Тот мобилизованный народ, который спас монархию в 1905 году, не пошевелил и пальцем для ее спасения двенадцать лет спустя. Нельзя сказать, что об этом не предупреждали. Еще в 1906 году в газете «Русское знамя» была опубликована статья под псевдонимом «Великорус», автор которой от лица рабоче-крестьянской массы монархистов требовал вовлечь освоивший грамоту народ в управление государством, сметив бюрократов-паразитов и назначив на ответственные посты активистов из народной среды. И действительно, монархия сильна только при наличии не просто пассивной, но активной опоры в народе, который готов мобилизоваться в ее поддержку. Лишь когда администраторами в верхах были активно настроенные, верные царю дворяне, а низовая активность монархически настроенных крестьян и рабочих поощрялась (по зубатовскому ли образцу, по примеру ли Почаевского отдела), эффект был налицо.

В конечном счете те, кого не удалось мобилизовать царское правительство, будут мобилизованы правительствами красными и белыми. И по-своему был логичен Алексей Фролович Филиппов, поначалу поддерживавший зубатовские профсоюзы и близкий ко Льву Тихомирову как теоретику монархической ориентации рабочих, когда он в 1917 году из верного монархиста и друга Распутина быстро превратился в видного служащего советского режима. В 1931 году Филиппов будет пояснять Вере Фигнер, что от Николая II он ждал такой же инициативы по вовлечению народа в гигантское переустройство, какую затем увидел в Ленине. И разве был одинок в этом Филиппов? Разве не предрекали еще в конце XIX века Константин Леонтьев и Николай Федоров необходимость на новом витке развития России вернуться от государства бюрократического к государству военно-служилому? Впрочем, здесь нам будет уместно вкратце обратиться к некоторым зарубежным примерам.

Наполеоновские войны и проблема народной инициативы

Европа средних веков и Нового времени жила, как правило, на сосредоточении военных и управленческих функций в руках сначала феодалов, затем профессиональных наемников и хорошо обученных компактных армий. Вот почему на протяжении многих веков войны на территории Европы по сравнению со средневековой Азией (для которой вообще всегда была характерна большая степень вовлеченности народных масс в общественную борьбу) отличались смехотворными масштабами воюющих сторон и их потерь. Достаточно сказать, что между битвой на Каталаунских полях 451 года и «битвой народов» под Лейпцигом 1813 года в Европе ни одно сражение даже близко не подходило к их размаху, чтобы стала очевидной «миниатюрность» военного и административного управления, характерная для европейской истории. С другой стороны, немногие примеры активного вмешательства вооруженного народа в Европе всегда приводили к исключительным по значимости политическим результатам (успехи норвежских биркебейнеров, швейцарских горцев, ирландских партизан против регулярных феодальных войск великих держав; массовость и размах религиозных войн в силу активной вовлеченности народа в период от Крестьянской войны в Германии до католической Лиги во Франции, а также в Германии перед Тридцатилетней войной).

Войны революционной и наполеоновской Франции нанесли страшный удар по европейскому порядку как абсолютистских монархий, так и оставшихся старинных патрицианских республик. Массовость французской армии и ее идеологизированность обеспечила ей победы над регулярными войсками всех стран континента, чересчур полагавшихся



на «регулярность» своего управления. И разве не был прав крупнейший историк XX столетия Кристофер Доусон, когда указывал, что от «чумы» французской революции Великобританию спасло во многом то, что в годы наполеоновских войн управление Соединенным Королевством находилось в руках сельских лордов-«непрофессионалов», а не городских клерков?

Хрестоматийным является пример Пруссии, государственность и армия которой были уничтожены за две недели. Граф де Местр потешался над тем, что мундир и башмаки Фридриха Великого в музее оказались крепче, чем созданная им система управления, развалившаяся спустя двадцать лет после его смерти. Напомним, что сам Фридрих был решительным противником массового призыва народа к оружию, опасаясь последствий для своей монархии. Однако уже с 1797 года настроения в германских княжествах ощути-мо меняются. Новалис был первым, кто сформулировал новую программу сакрализации прусского государства как ядра немецкого единства. Мы уже затрагивали данную тему на портале «Русская Idea» (<https://politconservatism.ru/thinking/germaniya-ili-evropa>), однако напомним, что данная программа предусматривала превращение реальной Пруссии Фридриха-Вильгельма III и его супруги Луизы в священную иерархическую европейскую империю. Сакрализации должно было подвергнуться всё, от налогов до орденов. Так впервые за долгое время раздался самостоятельный голос немецкого народа. Военные катастрофы 1805–1806 годов, показавшие полное бессилие прусской и австрийской армий перед лицом страшного врага, впервые открыли перед идеологами романтизма возможность практического участия в политике.

В Пруссии оно выразилось в героических действиях и гибели партизанского отряда майора Шилля, в австрийском Тироле – в ошеломляющих успехах партизанской борьбы Андреаса Хофера; не следует забывать, что чуть раньше и сама Франция в лице партизан-роялистов показала, чего можно достичь «нерегулярными» методами борьбы против «правильного» бюрократического военно-административного механизма. Разгорающаяся общенародная борьба в Испании и последующие события Отечественной войны 1812 года в России показали, что мощь общеевропейской военной машины Наполеона может быть остановлена только при условии вовлечения широких масс в поддержку своих монархий и традиционного порядка. Недаром именно в 1813 году прусский военный стратег Клаузевиц впервые сформулировал теорию партизанской войны. И это было предвестием будущего, это демонстрировало путь развития, альтернативный бюрократическому. «Регулярные» бюрократические государства Европы разваливались под ударами французов там, где автономные действия «нерегулярного» народа позволяли одержать победу и сложить ее к ногам вернувшихся монархов. Венские чиновники и двор были шокированы тем, что Хофер удачно вел свою войну за императора Франца и за старинный уклад, а не за них.

Пример Европы отозвался эхом в Южной Америке. Если ограничиться первой половиной XIX века, то режимы Артигаса в Уругвае, доктора Франсии в Парагвае и Росаса в Аргентине показали, что при условии наличия массовой опоры в простом народе правитель способен совершать военно-административные и социально-экономические чудеса, осуществляя управление страной в обход бюрократии и буржуазных слоев. Обращение в критические моменты к народным активистам, которые самостоятельно и по собственной инициативе вершили расправу над противниками своего руководителя, не раз спасало этих правителей от заговоров в среде городских элит. Росас пал только после того, как он отказался от народной поддержки и распустил движения своих активистов-«кукурузников», в то время как парагвайский режим, основанный на тотальной мобилизации народа на всецелую поддержку власти, оказался необычайно прочным и мог быть уничтожен только вместе с населением всей страны.

В Европе, однако, после Венского конгресса ситуация изменилась. Правители стали делать вид, что принесшая им победу над Наполеоном массовая активность народов больше не нужна, что нужно переходить к регулярному бюрократическому управлению. Характерно, что уже первую годовщину победы под Лейпцигом немецкая молодежь была вынуждена отмечать без поддержки сверху. Лишь после 1840 года новый прусский король Фридрих-Вильгельм IV попытается вернуться к идеологическим и небюрократическим методам управления, но потерпит определенную неудачу, хотя резкое оживление в это время проектов сакральной общенародной монархии (Беттина Brentano, молодой Рихард Вагнер) свидетельствует о том мощном потенциале, который в них содержался.

Еще раньше данный процесс начался в Австрии, но там он отличался определенной противоречивостью и двойственностью. Правительство канцлера Штадиона (1804–1809) привлекло к себе на службу Адама Мюллера и Фридриха Шлегеля, тем самым ясно обозначив курс на попытку слияния австрийской монархии с прямой мобилизацией всего немецкого народа. Однако очередное поражение от Наполеона привело к капитуляции Австрии и отставке Штадиона. Сменивший его канцлер Меттерних (1809–1848) символизирует самой своей фигурой двойственность последующего режима. С одной стороны, общеизвестно пристрастие князя к кулуарным, кабинетным решениям (в результате чего он каждый раз оказывался бессилем перед уличными баррикадами или бесцеремонным британским вмешательством «без правил» в поддержку революционных сил). С другой стороны, Меттерних сохранил на австрийской службе таких ключевых идеологов консерватизма, как Генц, Шлегель и Мюллер, хотя и поумерил их романтические порывы сетью чиновничьих правил. В то же время Меттерних отчасти и сам был идеологом – достаточно вспомнить его программную записку Александру I с обоснованием необходимости противостояния всему злу, накопившемуся в эпоху «после Гуттенберга и Колумба», путем опоры монархии на аристократию и на простонародье в противовес буржуазии, которую канцлер считал самым опасным врагом. В тех случаях, когда Меттерних умел употребить в свою пользу крестьянские движения (в начале его правления в Тироле, в конце – в Галиции), его ждал крупный успех; когда этого сделать вовремя не удавалось (как в швейцарском кризисе), наступали неудачи. Характерно, что князь не раз сетовал, что ему пришлось жить в переходную эпоху, слишком «бюрократическую» и «регулярную», что он мечтал бы жить либо в прошлые века, либо столетием позже – поскольку он предвидел, что в XX веке ситуация изменится. Меттерних – по словам барона Эволы, «последний европеец», который заботился о европейской консервативной идее, а не об эгоистических «прагматических» интересах национальных государств, – сошел со сцены непонятым, но на новом витке истории в XX веке его уроки и наследие его соратников были по достоинству оценены поколением эпохи «консервативной революции».

Тотальная мобилизация

Вторая половина XIX века в Европе, как и в России, характеризовалась быстрым ростом бюрократизма и оттеснением старой дворянской элиты от реальных рычагов власти, при всех оговорках о неравномерности данного процесса. Чем глубже заходила эта бюрократизация, по поводу которой бил тревогу даже убежденный либерал Макс Вебер, тем яснее становилось, что она была принципиально неспособна решить многие задачи. Григорий Крайнов, развивая веберовскую модель, отмечает, что бюрократическая система правления неэффективна в чрезвычайных условиях. Добавим, что даже в, казалось бы, стопроцентно бюрократической Пруссии реальные рычаги управления оставались в руках дворянской элиты, а войну с Францией 1870–1871 годов, по при-

знанию Бисмарка, выиграл немецкий учитель, а вовсе не чиновник. Бюрократия же, как показывает Крайнов, всегда имеет произвольную тенденцию узурпировать себе функции власти, отрывая их как от верховной власти, так и от народа. Вот почему бюрократы всегда боятся начала сколь-нибудь серьезных войн. В России бюрократы старались помешать началу войны за освобождение Балкан в 1877 году и снова прибегали к этой тактике в период между боснийским кризисом 1908 года и сараевским убийством 1914 года. Однако массовый народный энтузиазм и в 1877-м, и в 1914 годах одержал верх. Когда во всех воюющих странах на свет родился благородный и чистый «дух 1914 года», это стало мощнейшим ударом по всем бюрократиям, а по российской прежде всего. Российская бюрократия целых полвека не желала решать проблемы русского (русинского) населения в Австро-Венгрии, не желала вмешиваться в балканские и армянские дела. Теперь ей пришлось заняться этим поневоле с большим опозданием. Правы вновь оказались именно славянофилы.

Национальное антибюрократическое пробуждение в России нельзя сводить к славянофильскому или националистическому в узком смысле. Известно, сколь чужды были идеям этнического превосходства Николай Бердяев или Сергей Булгаков, но они не менее других в своем творчестве этих бурных лет (1914–1918–1922) выразили глубинные русские чаяния. В том же 1916 году наряду со статьей «Общественный и бюрократический консерватизм» Бердяев написал рецензию на роман Андрея Белого «Петербург». Она начиналась словами: «Петербург не существует уже. Жизнь этого города была бюрократической жизнью по преимуществу, и конец его был бюрократическим концом. Возник неведомый и для нашего уха еще чуждо звучащий Петроград. Кончилось не только старое слово и на его месте возникло слово новое, кончился целый исторический период, и мы вступаем в новый, неведомый период. Было что-то странное, жуткое в возникновении Петербурга, в судьбе его, в его отношении ко всей огромной России, в его оторванности от народной жизни, что-то разом и властно поработящее и призрачное». До реального переноса столицы в Москву оставалось менее двух лет...

Сам воздух эпохи действительно менялся. В начале XX века на сцену снова, как и в наполеоновскую эпоху, выходил молодежный активизм (организации типа «Перелетных птиц» или гимнастических обществ охватили всю Европу и добрались до России), пробуждались рабочие и крестьянские движения, требовавшие активного участия в жизни стран поверх бюрократических «средостений». Определенная апелляция к популизму Александра III и особенно Николая II в России, Вильгельма II в Германии, наследника престола Франца-Фердинанда в Австрии была знаменем времени. На сцену выходил народ как нелиберальный новый субъект политического действия (в терминологии Ханса Фрайера), и 1914 год дал возможность народу проявить себя в деле. Поколение фронтовиков стало самым выдающимся поколением всего XX века, и в этом смысле невозможно оспаривать тезис немецких младоконсерваторов 20-х годов о принципиальном значении «духовной революции 1914 года» для всех воевавших стран. Фигура фронтовика наряду с фигурой рабочего в тылу обнажила всю ничтожность прежней фигуры бюрократа. Это был антропологический поворот, не только политический, исчерпывающе описанный и воспетый в трудах Эрнста Юнгера. Дух пробудился, и угасать его нельзя. Именно в эту эпоху и в данном контексте в России прозвучала статья Бердяева о бюрократизме – статья о наболевшем, вызванная впечатлениями от полнейшей неспособности российских чиновников перевести экономику в режим тотальной мобилизации (как это будет успешно сделано в 1941 году благодаря внедрению новых методов управления), от вопиющих проявлений слепого бюрократизма в Совете министров и в Святейшем Синоде, против которых до последнего дня своего царствования отчаянно боролся сам Николай II.

Повторим, что не следует ослепляться историческими параллелями с сегодняшним днем. Ситуация в современной России во многих отношениях непохожа на ситуацию перед 1917 годом, когда прозвучала статья Бердяева. Однако ряд общих черт всё же налицо ровно в той мере, в какой язва бюрократизма продолжает разрастаться. Впрочем, из опыта прошлого можно извлечь уроки. В частности, о том, что революция снизу представляется крайне нежелательной, в то время как «революция сверху», когда правитель сам апеллирует к народу и призывает массы «открыть огонь по штабам» и ликвидировать бюрократическое «средостение», способна приводить к исключительным достижениям всей страны. Прямо сейчас, на наших глазах, в целом ряде стран правители-«популисты» от Си Цзиньпина до Родриго Дутерте прибегают к данным мерам с огромным успехом. Даже в буржуазно-либеральных странах ситуация начинает меняться: в одних странах руководителями избирают людей, ни дня не проработавших в государственном аппарате (Трамп, Сальвини), в других (Великобритания) функции чиновников начинают сдавать в аренду частным компаниям типа «кванго», которые получают от государства оплату по факту исполненного результата.

Залогом этого успеха, как всегда, является кадровый вопрос. Подбор наиболее способных и активных людей позволяет перебрасывать их по мере надобности из одной сферы управления в другую. Крайне важно, чтобы чиновниками были люди универсального «профиля». Не может считаться приемлемым, что в наши дни распространились всевозможные «академии управления» и «академии госслужбы». Все поистине великие министры и сановники имели самое разное образование, но никто из них не учился специально на «управленца» или чиновника. Образование гуманитарное классическое, или юридическое, или чисто военная карьера, а подчас и отсутствие всякого систематического образования (к примеру, сталинские наркомы вышли из солдат, крестьян и рабочих) позволяли им добиваться таких результатов, которые и не снились нынешним выпускникам соответствующих «академий». Широта взглядов и решительность действий, недоступные «профессиональным» бюрократам, тем самым служат уже наполовину гарантией успеха. А второй его составляющей является внятная ориентация всех служащих на определенную идеологию, сверхзадачу для развития страны и на поощрение самостоятельной инициативы для достижения данной цели.

Правительство, душащее любую самостоятельную инициативу и даже мысль, рушится от первого серьезного внешнего толчка. Правительство, черпающее силу в массовой и активной народной поддержке и в опоре на свободный союз с независимыми мыслителями и публицистами, практически гарантирует себе устойчивость и непобедимость. Пожалуй, это важнейший урок – скорее социологический, чем конкретно-исторический, – который можно вынести из дискуссии о статье Бердяева.



Актуальность наследия Н.А. Бердяева и И.А. Ильина в условиях кризиса институтов семьи и государства в современной России

«Укрепляй семью, потому что она основа всякого государства».

*(Из духовного завещания Императора
Александра III своему сыну,
будущему Императору Николаю II)*

Нынешний мир с его либеральными ценностями семимильными шагами отходит от прописной христианской истины о семье, приведенной в эпитафии. «Современный мир переживает глубокий кризис – религиозный, духовный, национальный» – так в своей книге «Путь духовного обновления», написанной в 1935 году, характеризует очевидную уже тогда ситуацию философ И.А. Ильин [12, с. 6]. В настоящее время эта констатация весьма актуальна: отголоски ее все больше слышны, поскольку кризис трех главных составляющих бытия человека набирает обороты. Другой представитель русской философии, Н.А. Бердяев, современник Ильина, в своей работе «Новое средневековье» (1924), обличая духовный упадок уходящей эпохи, констатировал: «Мы живем в эпоху, аналогичную эпохе гибели античного мира. Тогда был закат культуры несоизмеримо более высокой, чем культура нового времени, чем цивилизация XIX века» [5, с. 411]. Является ли наше время новым витком в истории или продолжением культурного кризиса XIX века, мы постараемся раскрыть в рамках данной статьи на примерах таких основных институтов жизни общества, как семья и государство.

Будучи одним из системообразующих институтов общества, семья претерпела множественные изменения сообразно самым разным общественным тенденциям и государственным преобразованиям. Кризис института семьи в настоящее время носит глобальный характер, и в этом мнении сходятся многие ученые [1, 4, 15]. Он проявляется в таких негативных тенденциях, как увеличение количества разводов, распространение в цивилизованном мире норм малодетности и бездетности, невыполнение семьей своих прямых функций, ослабление родственных связей, различные девиантные формы семейного поведения, и как демографическое следствие – депопуляция, оголение и опустошение огромных российских пространств.

Если посмотреть на ситуацию с точки зрения качественных, социоморальных показателей, то в нашей стране из «40 млн российских семей лишь 17 млн настоящих (полных) – с родителями и детьми. Остальные (12 млн бездетных пар и 11 млн “ячеек” с одним родителем)» [3]. Такое положение дел вполне соответствует общей цивилизационной тенденции: в развитых европейских странах тоже наблюдается период «семейного увядания». По мнению экспертов, для того чтобы население Европы хотя бы не уменьшалось, пусть при этом

Кудрявцев Владимир Александрович, кандидат философских наук, доцент кафедры истории теории социологии Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова. E-mail: vladikudr@mail.ru

Грудина Татьяна Николаевна, кандидат социологических наук, старший преподаватель кафедры истории и теории социологии Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова. E-mail: grudina-tatyana@yandex.ru

Вакулинская Александра Ивановна, аспирантка кафедры истории русской философии Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова. E-mail: sashavakulinskaya@gmail.com

и не увеличиваясь, необходимо, чтобы женщины рожали в среднем 2–3 ребенка за свою жизнь. Сегодня данный показатель составляет 1,4–1,5 ребенка. «Полуторадетная» Европа ныне напоминает коллективный дом престарелых, и в перспективе сокращение населения там за 50 лет увеличится ровно в два раза [3]. Вместе с Европой и Россией в зоне малодетности на сегодня находится около 80 стран мира (более 40% населения планеты) [2].

И это общемировая ситуация – еще пока не реальность, но уж точно тенденция. Если обратиться к другим, традиционно многодетным странам и государствам, картина семьи вырисовывается тоже не слишком радужная: «В странах Азии, Африки и Латинской Америки суммарный коэффициент рождаемости равен где-то 2,7. А ведь совсем недавно было 4–6 детей на одну женщину» [3]. Глобальные изменения в жизнедеятельности населения и непосредственно той ее приватной сферы, которая связана с созданием семейного очага и его поддержанием, повергли институт семьи в глубокий кризис: снижение показателей рождаемости происходит повсеместно. «50 лет назад население стран развитого мира [Европа, Северная Америка, Россия. – *Авт.*] было 1,5 млрд человек, сейчас – 1,15 млрд. И сокращение продолжается» [3].

Наблюдаемое ослабление роли семьи как прямого посредника при взаимодействии личности и общества приводит к усилению внесемейных ценностных ориентаций среди семейного микрокруга: каждый настроен на реализацию своих личных интересов, достижение индивидуального благополучия. Ценности семейного образа жизни и детей вытесняются на второй план. Такой распад семейного единства, некоего семейного «Мы» (общего «Семь Я») на отдельные изолированные «Я» перестает нивелировать внутренние различия по возрасту, полу, статусу, внутрисемейным ролям, все более увеличивая существующее неравенство. Тогда как, по мнению Ильина, *именно «семья есть для ребенка первое “мы”, возникшее из любви, добровольного служения, где один стоит за всех и все за одного»* [12, с. 222], *поскольку по самому своему онтологическому статусу «семья есть данное от природы общественное единство»* [12, с. 223]. По причине эгоизации сознания и атомизации общества именно в разрушении этого уникального единства между супругами, родителями и детьми, родственниками и свойственниками проявляется вся глубина кризисного состояния семейного образа жизни. Происходит переоценка ценностей, где дух индивидуализма стремительно укрепляется во всех сферах жизнедеятельности. А как отмечал Н.А. Бердяев, «индивидуализм менее всего укрепляет личность, образ человека» [5, с. 417]. «Таким образом, ценностно-институциональный кризис семьи обнаруживает существующие внутри семьи личностные различия, приводя к разводам, а на институциональном уровне проявляет зависимость положение института семьи, в частности от института государства» [2].

Заметим, что Россия является лидером в мировом рейтинге стран по уровню разводов [18]. Так, на май 2017 года в современной России, согласно данным Росстата [19], на 1000 браков приходилось 829 разводов (примерно 83%), а в 2016 году данная цифра была еще выше: 895 разводов на 1000 браков (около 90%). В некоторых субъектах РФ количество разводов превышало количество заключенных браков: Ленинградская (112%), Алтайская (106%), Республика Коми (103%). Наименьший уровень разводов демонстрировали Республика Чечня (16%), Ингушетия (18%), Тува (28%). Стоит отметить, что в субъектах РФ с наименьшим уровнем разводимости сохраняются и уважаются традиционные ценности, связанные с институтами брака и семьи, чего не скажешь о более «инновационных», «либеральных» регионах с высоким уровнем разводов. Самой популярной причиной, лежащей в основании принятия решения о разводе, на сегодня является «несовместимость характеров», проще говоря, наличие различных ценностных ориентиров у супругов. Под давлением либеральных ценностей, возносящих свободу и равенство обоих полов, происходит трансформация внутрисемейных ролей. Если ранее, как отмечал Ильин в письме к



своему другу, в России была распространена та установка, что в семье «ответственность всегда лежит на мужчине... Он есть глава дома, домовладыка» [11, с. 348], то сегодня при инфантилизации мужского сознания и вкрапления элементов феминизма в сознание женское все чаще функцию «домовладыки» начинает выполнять женщина, в случае развода совмещающая обе родительские роли. В свое время другой русский философ, Н.А. Бердяев, предвидев кризис родовой семьи, указывал, что «не эмансипированная и уподобленная мужчине женщина, а вечная женственность должна играть большую роль в грядущий период истории» [5, с. 437]. То есть для нормального развития общества необходим возврат к традиционным семейным ролям. А сегодня, как мы видим, происходит маскулинизация женщин, совмещение женщиной двух родительских ролей. То, что раньше с явно ущербным, отрицательным смыслом констатировалось в обществе как «безотцовщина», сегодня становится не просто социальной нормой, но и прямым следствием бесполезности отца в семье, его ненужности.

Поэтому сегодня зачастую именно женщины становятся инициатором развода. Кризисный возраст семьи, согласно статистике [20], это 5–9 лет – период, за который супруги уже могли обзавестись детьми, охладеть друг к другу и разойтись в ценностных ориентациях. Известен факт, что развод родителей, безусловно, отражается на душевном состоянии детей и формировании их характеров. И.А. Ильин интерпретировал данный факт следующим образом: «...разводы мужа и жены, отца и матери – разрушают душу детей. Дети все видят и замечают. Для того, чтобы из них вышли люди, а не калеки – им необходимо сохранить в душе два священных первообраза: чистой матери и благого отца. Развод лишает их этого» [11, с. 348]. В каком-то смысле ныне внутри огромного числа семей налицо тот же, что и на других уровнях секуляризации сознания, принцип десаκραлизации образов обоих родителей и семьи как ячейки общества.

В жизненных планах и стратегиях населения ценность семьи внутри общества потребления и стремления к удовольствиям часто не выдерживает конкуренции в погоне за различными благами и достижениями: карьера, путешествия, комфортная жизнь, развлечения и прочее, – все это куда ближе современным людям. Особенно это проявляется в массовом вовлечении женщин в систему трудовой занятости. В нашей стране практически все женщины вовлечены в сферу профессионального развития. При этом в либеральной Европе прослойка домохозяйек достаточно велика. Европейский средний класс держится на «одноходных» семьях, то есть семьях, где муж обеспечивает жену и детей [3]. Доля женщин, вовлеченных в производство, стремительно возрастает [21]. По мнению российского демографа А.И. Антонова, «огосударствление (деприватизация) семьи – детей, взрослых через стандартность социально-конвенциональных ролей раскрывает социальную сторону деградации семейности, семьецентризма» [2]. Современное государство, принимающее на себя заботу о семье, фактически уничтожает прослойку женщин-домохозяек, способствуя возрастанию числа женщин, занятых в сфере наемного труда. В этой связи происходит отчуждение родителей (особенно женщин-матерей) от детей, нарушается функция внутрисемейного воспитания, которую перехватывают различные государственные и общественные учреждения: детские сады, пансионаты и пр. Родители вынуждены, с одной стороны, хорошо зарабатывать, чтобы достойно содержать семью. Но, с другой стороны, желание и потребность во всестороннем развитии и самореализации (карьерный рост, заграничные командировки и стажировки, обучение) имеют для них куда большую ценность, чем воспитание детей, забота о них и уход. Получается, что многие матери стоят перед выбором: воспитывать детей самостоятельно или зарабатывать и оплачивать их воспитание в различных учреждениях, прибегать к услугам «няни» на дому. В начале XX столетия Бердяев писал: «Вся капиталистическая система хозяйства есть детище пожирающей и истребляющей похоти. Она могла возникнуть лишь в обществе, которое окончательно,

удаляясь от всякого христианского аскетизма, отвернулось от неба и исключительно отдалось земным удовлетворениям» [5, с. 421]. Действительно, бешеный ритм жизни современного человека, который все дальше и дальше отводит его от вечных истин, становится причиной пренебрежения той духовной связью, которая соединяет людей в семью.

Проблема эта имеет и другой угол зрения. Поскольку в нашем обществе очень высокий процент разводов, одному родителю крайне сложно совмещать достойное воспитание и содержание детей. В таких случаях вынужденная занятость приводит к негативным последствиям, которые часто носят девиантный характер. Существует устойчивая зависимость между снижением качества «семейности» и семейного образа жизни и повышением уровня девиантного поведения среди подростков. Институт семьи перестает эффективно выполнять роль агента первичной социализации, так как возрастает зона «внесемейного воспитания» и содержания детей. А.И. Антонов отмечал достаточно интересную взаимосвязь между кризисом института семьи и процессом возникновения социального государства: «...негативные факты нахождения детей в кризисной семье служат расширению практики вмешательства государства в приватную жизнь семьи, снижающего, в конечном счете, автономию семьи как социального института. Социальное государство, выражая, прежде всего, экономические интересы внесемейного сегмента рыночного капитализма, не способствует, увы, укреплению семьи, и, предпринимая меры по охране внесемейного труда женщин-работниц, косвенным образом содействует снижению ценности материнства и семейного образа жизни в целом» [2].

Как справедливо отмечал Ильин в пику теории коммунистического воспитания, «никакие детские сады, детские дома, приюты и тому подобные фальшивые замены семьи никогда не дадут ребенку необходимого» [12, с. 248–249]. Именно семья, по мнению философа, выступает в качестве «лаборатории» человеческих судеб, в ней работает уникальный социокультурный механизм, который обеспечивает нестандартное воспитание человека. Ильин пишет о том, что бывают эпохи, в которые небрежность, безответственность родителей начинают возрастать с каждым новым поколением: «Это как раз в те эпохи, когда духовное начало начинает колебаться в душах, слабеть и как бы исчезать; это эпохи распространяющегося и крепнущего безбожия и приверженности к материальному, эпохи бессовестности, бесчестия, карьеризма и цинизма» [12, с. 207]. В такие эпохи ценность семьи теряет свое первостепенное значение, в связи с чем последующий ее уход с исторической сцены – это, по мнению русского философа, «весьма печальное будущее человечества». Эти слова оказались пророческими.

Проблема института семьи, по мнению И.А. Ильина, кроется в том, что «семья распадается совсем не от ускорения исторического темпа, но вследствие переживаемого человеком духовного кризиса» [12, с. 248]. Кризис этот подрывает духовное единение семьи, лишая ее «чувства взаимной духовной сопринадлежности». Между тем «семья начинается с брака и в нем завязывается» [12, с. 202]. Однако в современном обществе мужчины и женщины, дабы юридически не сковывать свою свободу, во многом предпочитают оставаться партнерами, все чаще сторонятся официально регистрировать свои отношения, все чаще практикуются совместные формы проживания, так называемые «гражданские браки», то есть сожительства. Здесь и обязательств, и ответственности меньше, и свободы больше, всегда есть возможность прервать отношения с минимальными материальными потерями для обеих сторон, не ограничивать себя в потребностях и желаниях разного рода. «Половая потребность, инстинктивные влечения создают не брак, а всего только биологическое сочетание (спаривание); из такого сочетания возникает не семья, а элементарное рядом-жительство рождающих и рожденных (родителей и детей)» [12, с. 208]. Получается, что инстинкт, сексуальное влечение, евангельская «похоть плоти», о которой писал и Ильин, не является устойчивым фундаментом для создания человеческого союза,



потому что «у нее, так сказать, короткое дыхание, едва достаточное для простого деторождения и совершенно не соответствующего задаче воспитания» [12, с. 209].

Вполне предсказуемыми последствиями нарушения семейных взаимоотношений стали сегодня такие тренды, как рост числа сожительства и разводов, увеличение среднего возраста вступления в брак, а также возраста матери при рождении первого ребенка и т.д. Другой немаловажной и злободневной проблемой как для института семьи, так и для государства, является в нашей стране возросшее количество аборт, совершаемых женщинами различных возрастов. Это явление за последний век уже стало причиной нашей демографической ямы и теперь становится национальным бедствием. «Возросшее количество аборт означает отход общества от преданности жизни и преданности будущему» [22]. В этой связи еще в начале прошлого столетия Питирим Сорокин писал: «Семья как бы тает и рассасывается, распадаясь на части, теряя одну за другой связи и функции...» [17, с. 27].

Ильин придавал огромное значение семье как первичному институту социализации, указывал на важную роль тех знаний и чувств, которые были получены и восприняты человеком с детства. Понимая важность формирования сознания с малых лет, он подчеркивал, что именно семья является первой школой обретения чувства внутренней свободы. В рамках данной школы ребенок научается принимать родительские приказы и запреты, исходя из чувства любви и уважения к ним. Также ребенок учится вменять себе в обязанность соблюдение и добровольное подчинение требованиям, идущим от родителей, а позже и от внешнего авторитета, сохраняя при этом внутренние душевные воззрения и убеждения. Благодаря всему вышеперечисленному «семья становится как бы начальной школой для воспитания свободного и здорового правосознания» [13, с. 140]. Понятно, что в либеральной системе ценностей под свободой понимается нечто совсем иное. Заметим, что даже такой яркий защитник свободы личности, как Н.А. Бердяев, никогда не соглашался с трактовкой свободы в либеральном ключе. Николай Александрович отмечал, что формальная свобода нового времени, остановившаяся на признании формального права «избирать какую угодно истину или ложь», породила лишь беспредметное общество, лишённое телеологической направленности [5, с. 419].

В социальной концепции И.А. Ильина государство, право, философия, религия – все это в первую очередь сферы получения духовного опыта. А основная задача воспитания человека в семье состоит в том, чтобы предоставить ребенку доступ ко всем сферам духовного опыта, открыть духовное око на важные и священные вещи. В конце концов, цель воспитания – показать тот путь, следуя которому сердце ребенка будет способно «отзываться на всякое явление Божественного в мире и в людях» [13, с. 142]. Именно в семье человек научается любить свой народ, родную культуру, уважать право и государство. В концепции Ильина семья выступает в качестве первоосновы Родины: «...семья есть первичное лоно человеческой духовности, а потому и всей духовной культуры, и прежде всего – родины» [13, с. 156].

Духовная культура у каждого народа уникальна и непосредственно связана с историей, территорией, климатом, верой, языком конкретного народа. В своих ранних статьях Бердяев подчеркивал, что русский народ имеет женское, «бабье» лицо и натуру [5, 6]. Если обратиться к истории России, то можно отметить тот факт, что процесс формирования русского народа как такового был непосредственно связан с возникновением единого государства. Государством же Древняя Русь стала называться с момента объединения земель и возникновения общей единой веры, то есть с момента Крещения. Принятие христианства, присоединение Руси к христианскому универсуму во главе с Византией повлекло за собой учреждение письменности, распространение грамотности, развитие искусств, начало становления института образования, а с ним и роста культуры. Впоследствии именно религиозный аспект на протяжении веков играл

роль важного связующего звена, объединявшего правителя и его народ. Заметим, что в рамках философии Бердяева, именно христианство способно дополнить женскую стихию России оформляющим мужественным «началом Логоса», то есть смыслом [7].

Как бы это ни противоречило современному релятивистскому воззрению на религию, представители которого усматривают в существовании разных верований причину конфликтов между людьми, в связи с чем и звучат призывы к отмене всех религий и построению общемирового государства под лозунгами гуманизма, Ильин отмечал следующую особенность христианства: «...христианин рожден быть гражданином вселенной; и высшее призвание его состоит в том, чтобы отвергнуть всякие условные деления людей» [13, с. 157]. Об уникальном свойстве православия менее всех других ветвей христианства ограничивать свободу личности писал в своей книге «Самопознание» Н.А. Бердяев [8, с. 163]. Религиозный фактор, безусловно, оказывал основное влияние на взаимоотношения народов, проживающих на территории Руси. Православие в силу своего универсализма способствовало построению братских отношений с представителями иных религий и конфессий. Сравнивая существующие в России и Европе отношения между народами, которые исторически связаны с определенными способами миссионерской деятельности Восточной и Западной Церквей, Ильин писал: «Европеец, воспитанный Римом, презирает про себя другие народы (и европейские тоже) и желает властвовать над ними; за то требует внутри государства формальной “свободы” и формальной “демократии”. Русский человек всегда наслаждался естественной свободой своего пространства, вольностью безгосударственного быта и расселения и нестесненностью своей внутренней индивидуализации; он всегда “удивлялся” другим народам, добродушно с ними уживался и ненавидел только торгующихся порабитителей» [9, с. 154].

Данные исторические особенности формирования и развития русского государства могут выступать в качестве одного из ключевых факторов в процессе переосмысления существующей действительности, поиска выхода из сложившихся кризисных ситуаций. Отсутствие прочных знаний по истории среди граждан страны зачастую может привести к распространению различного рода предрассудков, созданию искаженного образа мировых государств. Известен афоризм, приписываемый М.В. Ломоносову, что «народ, не знающий своего прошлого, не имеет будущего». Лучший способ познакомиться с культурой той или иной страны – это изучить ее историю. Заметим, что именно уровень знания истории в современной России оставляет желать лучшего. Во многом это также связано с кризисом института семьи как первоячейки образования детей и подростков.

Итак, душевный строй ребенка формируется в основе своей еще в семье. Именно в семье закладывается будущая гражданская позиция нового члена общества, происходит воспитание воли и чувств. Именно в семье прививается любовь к родине, а, следовательно, к ее культуре. Во многом свое влияние на данные процессы оказывает институт образования. Однако на сегодняшний день родители излишне надеются на других, уповают на труд педагогов, возлагают на них колоссальную ответственность за воспитание своих детей, в свою очередь практически полностью снимая ее с себя. А нынешний школьник, уже с начальных классов обладающий средством выхода в Интернет-пространство, охотнее прочитает (а еще вернее, послушает и посмотрит) статью на соответствующем информационном ресурсе, чем откроет учебник по истории или литературе. Присутствие на уроке еще не гарантирует того, что материал, полученный в стенах школы, будет воспринят, и вся практика работы со студентами уже в вузе говорит об этом. Скорее всего, конкуренцию этому «скучному» материалу составят красочные интернет-сайты, где буквально в двух словах и в любую минуту можно получить ответ на возникающие в голове вопросы.

Плодами данного «педагогического» процесса является то, что, к сожалению, в нашем государстве уровень знания отечественной истории достаточно низкий. Например,



с 2015 года по инициативе Молодежного парламента при Государственной Думе в России, в рамках проекта «Каждый день горжусь Россией!» [23] проводится Всероссийский исторический диктант, участие в котором могут принять все желающие. Однако результаты диктанта не дают повода для оптимизма. В 2015 году, например, в диктанте приняли участие некоторые высшие учебные заведения, при этом средний балл по стране составил 23 из 40 [24]. Но только достижение результата 30 баллов свидетельствует о более или менее хорошем знании предмета. Средний балл по России за 2017 год пока почему-то не представлен, однако известно, что максимальный средний балл по регионам-лидерам не превышал и 20 баллов [25]. В 2017 году к написанию диктанта присоединились уже и среднеобразовательные школы различных регионов страны, с чем, конечно, может быть связано снижение общего показателя. История – достаточно сложная дисциплина, однако необходимая в рамках культурного воспитания человека. Незнание истории страны зачастую способствует искажению образа родины и всего окружающего нас мира в душе человека. Кроме того, постоянные реформы и связанное с ними отсутствие качественных и систематических знаний в области истории ведет к снижению ориентации в обширном материале и уровня критического мышления личности. Недаром русские философы, в частности Бердяев и Ильин, не одну работу посвятили рассмотрению процесса исторического развития и становления Российского государства.

Постиндустриальная, постмодернистская эпоха через глобализацию, безусловно, накладывает свой отпечаток на мирознание граждан всех стран мира. Благодаря информационным технологиям ускоряется процесс унификации, трафаретности, символизации актов мышления, обезличивания национальных культур. Процесс глобализации, протекающий в России на фоне стандартизации и формирования упрощенного образа мировых государств, безусловно, ведет ко все большему отрыву сознания русского человека от его исконной национальной культуры. Однако, теряя связь с традициями, культурой, этикой и даже языком своего народа, человек утрачивает связь и со своей духовной родиной, образ которой через внедряемое историческое беспамятство и секуляризацию мышления может так и не раскрыться в душе молодого человека. В главе «О патриотизме» Ильин, критикуя безродный интернационализм и космополитизм, приходит к важному выводу: «...только тот может нелицемерно говорить о “братстве народов”, кто сумел найти свою родину, усвоить ее дух и слить с нею свою судьбу» [10, с. 255–256]. Человек, не раскрывший для себя образ своего отечества, будет обречен на «духовное сиротство», на «безродность», и никакие материальные блага не в состоянии компенсировать тут дефицит и удовлетворить его духовный голод.

Если вернуться к вопросу формирования государственной общности как таковой, то тут, по Ильину, важен такой принцип: «Культурный человек должен жить и трудиться оседло; и эта оседлость... заставляет его войти в организованные волевые союзы местного характера. В результате этого мир распадается на пространственно отдельные государства...» [13, с. 159]. С момента объединения людей в союз происходит становление неких правил поведения в данном объединении, так или иначе ограничивающих свободу действий его членов, и тут постепенно возникает институт власти, права, формируется государство.

Основная задача государства, по мнению Ильина, идеальна по своей сути и заключается в «ограждении и организации духовной жизни людей, принадлежащих к данному политическому союзу» [10, с. 267]. Если представить государственный институт как расширенную разновидность организованного сожительства, то в основе этого сожительства должны лежать, по Ильину, «духовная однородность и общность духовной культуры». Культура в самом широком смысле этого слова, которая возникла и развивается в данном союзе, будет влиять и на форму государства, и на принятие тех или

иных законов, на установление тех или иных прав и свобод. Для Ильина государство в его духовной сущности «есть ни что иное, как родина, оформленная и объединенная публичным правом, или иначе: множество людей, связанных общностью духовной судьбы и сжившихся в единство на почве духовной культуры и правосознания» [13, с. 228]. При этом под родиной философ понимает не только территорию или историческое объединение людей, а «духовную жизнь своего народа... совокупность творческих созданий этой жизни... все необходимые условия этой жизни – и культурные, и политические, и материальные (и хозяйство, и территорию, и природу)» [13, с. 175]. Только народ, ведущий духовную жизнь, способен представлять собой родину. Морально разложившийся, павший народ является лишь «потенцией», возможностью ее становления. В связи с этим государство в первую очередь «творится внутренне, душевно и духовно; и государственная жизнь только отражается во внешних поступках людей, а совершается и протекает в их душе; ее орудием или органом является человеческое правосознание» [13, с. 229]. И такая духовно-метафизическая установка – принцип первичности идеального плана бытия над материальным – характерная черта фактически всех представителей русской философии Серебряного века. Однако между пониманиями роли государства в жизни общества Ильина и Бердяева имелись существенные расхождения, которые впоследствии вылились в публицистическую полемику.

Так, в вышедшей в 1924 году книге Бердяев писал, что основным институтом, способным преобразить жизнь общества в эпоху «нового средневековья», является Церковь, которую в соответствующей работе он называл «духовным центром грядущей эпохи» [5, с. 430]. В 1925 году была опубликована работа И.А. Ильина «О сопротивлении злу силой», которая вызвала самую бурную реакцию у современников. В частности, Бердяев критиковал попытку Ильина провозгласить духовным центром не Церковь, а государство. В своей рецензии Николай Александрович упрекал философа права в том, что последний абсолютизировал институт государства, приписывая ему функции Церкви, указывал на смешение Царства Божьего и Царства Кесаря. Также Бердяев отстаивал необходимость признания свободного выбора зла, которая не принималась в расчет Ильиным. Стоит заметить, что Ильин не стремился привести вышеупомянутые институты к знаку тождества, а хотел лишь подчеркнуть, что государство с его правовыми нормами (также как и у позднего Соловьева) призвано к обеспечению минимального уровня нравственности (добра).

Однако, на наш взгляд, спустя десятилетия, когда, увы, не оправдались упования Н.А. Бердяева о возврате к христианским ценностям, путь духовного обновления И.А. Ильина может оказаться более пригодным для воплощения в жизнь.

Ильин, как и многие его современники, считал, что духовная культура как отражение специфики жизни того или иного народа затрагивает все сферы общества. Необходимо отметить, что усвоение культуры происходит в процессе социализации. Поэтому именно люди, объединенные общей культурой, образуют государство. Правовая система и институт власти, по его мнению, должны оформляться поэтапно, уже после образования некоего изначального народного единства. Формирование образа родины во многом зависит от степени усвоения духовной культуры своего народа. Воспитание любви к отечеству изначально и прежде всего происходит в семье. Однако в современной России на фоне процесса разрушения традиционной формы семьи происходит искажение этого образа родины, так как именно семья выступает в качестве «первичного ее (родины) лона».

В условиях кризиса института семьи в нынешней постсоветской России неминуем кризис правосознания граждан, влекущий за собой кризис государственности. Это заключение Ильина подтверждают и соответствующие современные статистические показатели. Как показывают данные исследования правовой грамотности [26], 74% россиян не склонны защищать свои бытовые права, а только 3,6% смогли оценить свои правовые знания на

«отлично». Так что кризис семьи неизбежно влечет за собой кризис правосознания, права, государства, власти. И наоборот.

Отказ от попыток отстаивания своих прав может быть вызван двумя причинами: проверенной на жизненном опыте уверенностью россиян в том, что апеллировать к закону в нашей стране бесполезно (утрата чувства государства, родины); нежеланием тратить свои душевные силы на разбирательства (предоставление все «высшему суду»). Недоверие к законам своей страны, вызванное недоверием к власти, по мнению Ильина, может быть связано с тем опытом, который человек вынес из семьи: «И если в современном мире все кишит открытой ложью, обманом, неверностью, интригой, предательством и изменой своей родине, то это несчастье имеет свои корни в двух явлениях: во всеобщем религиозном кризисе и в атмосфере семейной лживости» [13, с. 151]. Также трудно уповать на силу закона людям, прожившим свою жизнь в условиях тоталитарного государства, – государства, которое лишало население правовой инициативы, подавляло их политическую активность и самостоятельность.

Правовой и политический кризисы после распада Советского Союза не уменьшились, а даже усилились. Крах советского государства обнаружил истинный уровень правовой культуры большинства «законопослушных» граждан. Уважение к закону в тоталитарном режиме обычно насаждается насильно, а подчинение власти происходит через террор, в силу страха наказания. Если прибегать к терминологии Ильина, возникшей в эпицентре насилия и правового беспредела в России, то уровень правосознания, которым в своем большинстве обладали граждане СССР, можно назвать «рабствующим». В книге «О сущности правосознания» философ писал о последствиях такого восприятия закона и власти: «Если же он (гражданин, не уважающий источник своего права) перестает повиноваться неуважаемой им власти, то он превращается или в разбойника, явно подрывающего правопорядок, или в революционера, тайной агитацией подтачивающего основы государства» [10, с. 380–381].

Рассматривая вторую причину отказа от правовых разбирательств, заметим, что современная правовая система России базируется на западном, то есть сильно модернизированном римском праве, а это противоречит истории нашего национального бытия и всему существу русского человека, искони выступавшего «за Правду», против формализма, то есть признававшего источником права христианскую мораль. Читая в 1928 году цикл лекций «Сущность и своеобразие русской культуры», И.А. Ильин отмечал следующую особенность, характерную для души русского человека: «Чтобы выносить что-то и создать, русский должен чувствовать, любить и созерцать, иметь перед собой живой (одновременно чувственный и сверхчувственный) образ. <...> Таков русский человек во всем. В правосознании и политике – тот же. Его правосознание никогда не станет довольствоваться абстрактным субъектом права: сегодняшнее римское право и западноевропейская всеобщая теория права еще 500 лет могли бы ему твердить, что субъект права – это понятие и фикция, категория и релятивистская предпосылка: для него это все мертво и ложно» [14, с. 578–579]. Далее он заключает: «Субъект права есть для него носитель живого правосознания, творческая человеческая душа, бессмертный дух, страдающий ближний, брат во Христе, автономный, свободный, признанный владеть и управлять собой, нравственно ответственный жизненный центр» [14, с. 579].

В связи с вышеуказанным можно заключить, что форма и вид, в которых изложены все современные законы РФ, изначально малодоступны для понимания большинства граждан и в основе своей не несут той правды, за которую боролась вся русская социальная философия и социология. Выходом из сложившегося положения может служить только перелицовка всей системы права в нашей стране и создание на ее основе обязательных курсов правового воспитания граждан. О необходимости этого шага свидетельствуют

результаты правового диктанта [27], прошедшего в декабре 2017 года. Выяснилось, что наибольшую осведомленность о своих правах имеют люди старше 59 лет, что не удивительно, так как данная возрастная группа уже опытным путем могла ознакомиться со многими правами. Высокая степень осведомленности всех категорий граждан была продемонстрирована на вопросах, посвященных семейной отрасли права, что также не удивительно в условиях кризиса института семьи. Наименьшее число правильных ответов было дано на вопросы, посвященные гражданской и финансовой отраслям права. В качестве комментария можно привести вроде бы и давние слова Ильина, касающиеся знания личных прав гражданина: «Люди, не ведающие своих обязанностей, не в состоянии и блюсти их, не знают их пределов и бессильны против вымогательства “воеводы”, ростовщика и грабителя; люди, не знающие своих полномочий, произвольно превышают их или же трусливо уступают силе; люди, не знающие своих запретностей, легко забывают всякий удерж и дисциплину или оказываются обреченными на правовую невменяемость» [10, с. 160–161]. И эти слова ныне крайне актуальны.

Низкий уровень правосознания свидетельствует и о кризисе семьи, и о кризисе политической системы в целом. Ильин отмечал следующую особенность, сопряженную с отношением к политической власти: «Презрение к государственной власти есть начало всеобщего духовного развенчания и совлечения; за отрицанием публичных обязанностей идет отрицание всяких связей: презрение к государственному авторитету разлагает правосознание, разложение правосознания неминуемо захватывает честь и совесть, убивает чувство меры и справедливости, угашает веру и религию» [10, с. 381]. Уважение к власти является одним из общих принципов христианства, изложенного в посланиях римского гражданина, апостола Павла: «Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены» (Рим. 13:1) [16]. Поэтому, по мнению философа, неуважение к власти ведет к угашению веры и религии. Что же касается связи между разложением правосознания и неуважением к власти, то стоит отметить, что образ правителя для русского человека искони служил образцом для подражания. В лекции «История становления государства» Ильин отмечал следующую особенность отношения русского человека к соответствующему институту власти: «Государство есть для него живое нравственное сообщество, организм солидарности, совместной жизни людей, вольной и справедливой: нравственно безликое государство может только возмутить его; он пытается привнести любовь в государство и в политику, он спрашивает о религиозном полномочии государства и, если такового не находит, готов отречься от него» [10, с. 381]. Если русский человек не видит в государстве опору, некий образец поведения, то неминуем разрыв властной верхушки и народа, что с необходимостью ведет к разделению страны, к дроблению ее на многочисленные, часто враждующие группы и страты.

Заметим, что в современной России явка на выборы институтов власти неумолимо падает с каждым годом. Так, осенью 2016 года на выборах в парламент страны зафиксирован самый низкий процент избирателей – 47,81%. Такой низкий уровень политической активности можно связать с двумя причинами: непонимание гражданами значимости своего выбора; неверие и апатичность, вызванные осознанием того, «что все и так предрешено, и ничего изменить нельзя». Такая пессимистическая позиция массы российских избирателей подтверждает кризис правосознания, а апатия только усугубляет этот кризис.

И.А. Ильин на страницах своих трудов предупреждал об опасности предоставления политических прав лицам, не имеющим развитого правосознания (что, собственно, произошло в 1993 году). Также философ указывал на следующую закономерность: «Чем больше людей, лишенных политического правосознания, активно участвует в государственной деятельности (хотя бы в форме простого голосования), тем большая опасность возникает для государства» [10, с. 235]. Отсутствие развитого правосознания у населения зачастую



является причиной многих бедствий государства, и примером из истории современной России могут служить выборы 1991 года, когда политический выбор население превращается вместо осознанного в нечто интуитивное. Низкий уровень правосознания населения, по мнению мыслителя, пагубен и для самих правителей: «Создавая свою власть, такой народ не умеет передать ей ни чувства собственного достоинства, ни уважения к себе. Он учреждает власть, которая не верит в духовное назначение государства, не видит своих духовных заданий и не соблюдает жизненных форм, необходимых для духовной культуры» [10, с. 330]. Естественно, что апеллировать к таким массам, призывать и мобилизовать их к чему-то важному – все это становится для власти невыполнимой задачей.

Люди, принимающие политические решения на уровне интуиции, превращают институты выборов в простую формальность. Ильин указывал на опасность формального отношения к гражданским обязанностям: «Политический формализм насаждает в душах и в действиях людей самый беспринципный политический релятивизм, и в результате этого целые поколения людей вырастают в уверенности, что “в политике все дозволено” и что авторитетом государственной власти может быть “все прикрыто”» [10, с. 266]. Наибольшая опасность такого результата заключается в том, что будущие правители страны, которые под неодолимыми условиями исторических обстоятельств вынуждены будут изменить режим правления и, соответственно, сменить большинство нынешних политических элит, не смогут уже ничего изменить в принципе и вынужденно впишутся в давно сформированную и существующую систему и просто поплывут дальше по истории.

В заключение стоит отметить, что на сегодняшний день многие мысли И.А. Ильина и Н.А. Бердяева не потеряли своей актуальности. Духовный кризис, о котором они достаточно много писали, относя момент его становления к началу-середине XX века, в XXI веке, только усилился. Сегодня Россия выступает, может быть, последним среди развитых стран Запада оплотом традиционных ценностей и христианской культуры, однако это вовсе не значит, что наша страна не подвержена влиянию мировых постмодернистских трендов, приведших к нынешнему кризису. Давно идущий процесс десакрализации духовных ценностей, в том числе власти, государства, закона, правосознания, семьи, воспитания детей и прочего, накладывает свой отпечаток на облик современного человека и общества и ведет к неясным последствиям в современной истории. Об этом кризисе духа свидетельствуют и трансформация и деградация института семьи, и падение общего культурного уровня населения, и подмена ценностей с моральным нечувствием и часто деградацией, и процесс эгоизации и индивидуализации сознания и поведения россиян. Искажение процессов социализации и интериоризации, наступившие в результате нарушения процессов семейного воспитания и слишком ненадежной трансформации школьного образования, привели к дальнейшей потере самоидентификации множества граждан нашего общества. Такие явления, как массовая беспризорщина и естественная безотцовщина, возникшие в результате гражданской и Великой Отечественной войн, сильно исказили сознание подрастающего поколения. Долгое существование тоталитарного режима с насильственным насаждением принципов атеизма на территории страны способствовало развитию «рабочего», по Ильину, правосознания среди населения, что привело к последующему усилению кризиса всего политического института в целом, и института семьи, в частности. Чисто механическая и демографическая связь россиян, отсутствие целей и перспектив, духовного и культурного единства среди населения страны, десакрализация некогда священного, порождающая недоверие и неуважение к власти, – все это, по мнению Ильина, рано или поздно приведет к распаду государства. Никакими внешними угрозами и усиливающимся давлением Запада на Россию страну сохранить не удастся: только внутренняя

трансформация духа нации и выработка национального проекта может спасти нынешнюю Россию от распада. Бердяев в начале XX века констатировал: «Мы живем в эпоху упадка. Мы, скорее, приближаемся к началам средневековья, когда отрицательные процессы распада преобладали над положительными процессами сложения и творчества» [5, с. 427–428]. Однако и в настоящее время мы вынуждены признать, что спустя почти сто лет изменилось лишь немного.

Дабы избежать столь плачевного результата и иметь возможность выхода из череды сложившихся кризисов, необходимо обращение к отечественной философской и социологической классике с творческим пересмотром и применением содержания трудов русских мыслителей. Они должны рассматриваться не просто как литературное наследие, а как выработанный отечественной мыслью в тяжелейших условиях путь выхода из сложившейся ситуации. И политика, идеология и методология спасения института семьи здесь должны занимать достойное место. Тут важно сочетание социальных и персоналистических подходов, делание акцента на личный опыт и пример. «Этот выход надо каждому из нас найти, прежде всего, в самом себе, творчески создать его, убедиться и удостовериться в его верности. И только потом можно будет указать его другим. Надо самому начать быть по-новому. Обновленные люди, одолевающие соблазн, найдут друг друга <...> Это единственный путь. Иного нет» [12, с. 6]. Этот персоналистический, личностный принцип переделки себя сегодня как никогда актуален.

Литература

1. *Архангельский В.Н.* Факторы рождаемости. М. : Теис, 2006. 399 с.
2. *Антонов А.И.* Институциональный кризис семьи и семейно-демографических структур в контексте социальных изменений и социального неравенства [Электронный ресурс] // Режим доступа: <https://riss.ru/demography/demography-science-journal/5273/> (дата обращения 15.03.2018).
3. *Антонов А.И.* Семья в эпоху толерантности [Электронный ресурс] // Литературная газета. 2015. № 49 / Режим доступа: <http://lgz.ru/article/-49-6535-10-12-2015/semya-v-epokhu-tolerantnosti/> (дата обращения 15.03.2018)
4. *Борисов В.А.* Демографическая дезорганизация России: 1897–2007. М., 2007. 752 с.
5. *Бердяев Н.А.* Новое средневековье: Размышления о судьбе России и Европы [Электронный ресурс] // Режим доступа: www.odinblago.ru/filosofiya/berdyayev/novoe_srednevekovye_1
6. *Бердяев Н.А.* О вечном «бабьем» в русской душе / Н.А. Бердяев // Собр. соч. Т. 3: Типы религиозной мысли в России. Париж: YMCA-Press, 1989. 714 с.
7. *Бердяев Н.* Русский соблазн. По поводу «Серебряного голубя» А. Белого // Русская мысль. М., 1910. Кн. XI. С. 104–115.
8. *Бердяев Н.А.* Самопознание (опыт философской автобиографии). М. : Международные отношения, 1990. 336 с.
9. *Ильин И.А.* Наши задачи. Париж : Изд-во Русского общевоинского союза, 1956. Т. 1. 515 с.
10. *Ильин И.А.* О сущности правосознания / И.А. Ильин // Собр. соч. : в 10 т. Т. 4. М. : Русская книга, 1994. С. 149–415.
11. *Ильин И.А.* Письмо к К.Е. Климову / И.А. Ильин // Собр. соч. : в 10 т. Доп. т. 2: Письма, мемуары (1939–1954). М. : Русская книга, 1999. С. 347–349.
12. *Ильин И.А.* Путь духовного обновления. М. : Дар, 2017. 477 с.
13. *Ильин И.А.* Путь духовного обновления / сост., авт. предисл., отв. ред. О.А. Платонов. М. : Институт русской цивилизации, 2011. 1216 с.
14. *Ильин И.А.* Сущность и своеобразие русской культуры / И.А. Ильин // Собр. соч. : в 10 т. Т. 6. Кн. 2. М. : Русская книга, 1996. С. 530–600.
15. *Карлсон А.* Общество – семья – личность : социальный кризис Америки. Альтернативный социологический подход / Пер. с англ. под ред. проф. А.И. Антонова. М., 2003. 288 с.
16. Послание апостола Павла Римлянам. Гл. 13:1 // Новый Завет. Апостол.
17. *Сорокин П.А.* Кризис современной семьи // Ежемесячный журнал литературы, науки и общественной жизни. 1916. № 2. С. 20–36.
18. *Smith, Oliver.* The haven for honeymooners where everyone gets divorced [Электронный ресурс] // Telegraph / Режим доступа: www.telegraph.co.uk/travel/maps-and-graphics/mapped-countries-with-highest-divorce-rate/ (дата обращения 15.03.2018).
19. Естественное движение населения в разрезе субъектов Российской Федерации за январь – май 2017 года [Электронный ресурс] // Режим доступа: www.gks.ru/free_doc/2017/demo/edn05-17.htm (дата обращения 15.03.2018)
20. Браки и разводы в Российской Федерации [Электронный ресурс] // Федеральная служба государственной статистики / Режим доступа: www.gks.ru/free_doc/new_site/rosstat/smi/prez_love0707.pdf (дата обращения 10.02.2018).

21. Баленко Евгения. Число увлеченных карьерным ростом женщин достигло рекордных показателей [Электронный ресурс] // Демоскоп / Режим доступа: <http://www.demoscope.ru/weekly/2018/0763/mir01.php#7> (дата обращения 15.03.2018).
22. Кейс Алан, Фроленкова Антонина. Брак без истинного единства – это абсурд и разрушение [Электронный ресурс] // Правмир / Режим доступа: <http://www.pravmir.ru/brak-bez-istinnogo-edinstva-%E2%80%93-eto-absurd-i-razrushenie/> (дата обращения 17.03.2018).
23. Проект Молодежного парламента при Государственной Думе «Каждый день горжусь Россией!» [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://кдгр.рф/o-proekte/> (дата обращения 27.02.2018).
24. Итоги Всероссийского исторического диктанта 2015 [Электронный ресурс] // Режим доступа: http://www.prosveshenie.tv/news/2016/01/14/news1130-itogi_vserossii.html (дата обращения 26.02.2018).
25. Аналитический отчет по итогам проведения Международной акции «Тест по истории Великой Отечественной войны» («Тест по истории победы над фашизмом») 2017 [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.zspk.gov.ru/molpolit/press-relizy/277129/> (дата обращения 27.02.2018).
26. Результаты Всероссийского исследования правовой грамотности [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://blog.amulex.ru/pravogramma> (дата обращения 15.02.2018).
27. Стали известны итоги Всероссийского правового диктанта [Электронный ресурс] // РИА Новости / Режим доступа: <https://ria.ru/society/20171212/1510770931.html> (дата обращения 27.02.2018).

Аннотация. Предметом данной статьи выступают институты семьи и государства в современной России. Здесь сквозь призму социальной философии И.А. Ильина, Н.А. Бердяева рассматриваются причины и возможные способы решения кризисов институтов семьи и государства. Дается анализ трансформации института семьи на глобальном и локальном уровнях. Рассматривается взаимосвязь и взаимозависимость институтов семьи, права и государства в современной России. В качестве методологии авторского исследования выступает анализ вторичных данных, сравнение полученных данных с прогнозами И.А. Ильина, Н.А. Бердяева о развитии институтов семьи и государства в условиях кризиса. Научная новизна исследования представлена вкладами авторов в анализ и обобщение современных международных и всероссийских исследований по вопросам кризиса института семьи и государства, сопоставление полученных результатов с социальной философией Ильина и Бердяева. В процессе исследования были выведены рекомендации о возможном способе выхода из кризисной ситуации. В заключение делается вывод об актуальности и практической значимости наследия русских мыслителей для современной России.

Ключевые слова: духовный кризис, глобализация, институт семьи, правосознание, политический формализм, русская философия.

Kudryavtsev Vladimir Aleksandrovich, Ph.D. in Philosophy, Associate Professor, Department of History of Sociological Theory, Lomonosov Moscow State University. E-mail: vladikudr@mail.ru

Grudina Tat'yana Nikolaevna, Ph.D. in Sociological Sciences, Senior Teacher, Department of History of Sociological Theory, Lomonosov Moscow State University. E-mail: grudina-tatyana@yandex.ru

Vakulinskaya Aleksandra Ivanovna, Post-graduate Student, Department of History of Russian Philosophy Lomonosov Moscow State University. E-mail: sashavakulinskaya@gmail.com

The Relevance of N.A. Berdyaev's and I.A. Ilyin's Heritage at the Time of Family and State Institutions Crisis in Contemporary Russia

Abstract. The article is devoted to the study of family and state institutions in contemporary Russia. The article reviews the origin and the possible solutions of the crisis of the institutions of family and state through the lenses of social philosophy of I.A. Ilyin and N.A. Berdyaev. The article presents the analysis of the family concept transformation at the global and local levels. The authors study the interconnection and interdependency of family, law and state institutions in contemporary Russia. Their research methodology is based on the analysis of secondary data and the comparison of the obtained data with the projections by I.A. Ilyin and N.A. Berdyaev regarding the development of the institutions of family and state under critical conditions. The scientific novelty of the research is represented by the contribution of the authors to the analysis and generalization of the modern international and Russian studies of the family and state institutions crisis and the comparison of the obtained results with the social philosophy of Ilyin and Berdyaev. The research results allow to outline certain recommendations of overcoming the crisis. The authors arrive at the conclusion that the heritage of the Russian thinkers has great importance and practical relevance for modern Russia.

Keywords: Spiritual Crisis, Globalization, Family Institution, Legal Consciousness, Political Formalism, Russian Philosophy.

Прикосновенный запас: из неопубликованного и непрочитанного

{ Раздел пятый }

А.А. Гапоненков
«...Нас объединяет то, что мы свободные мыслители...»:
фрагмент переписки С.Л. Франка и Н.А. Бердяева 1938–1939 годов

М.А. Колеров
Николай Бердяев. Памяти А.П. Чехова (1904)

М.А. Колеров
В.В. Зеньковский в газете «Народ» (1906)



«...Нас объединяет то, что мы свободные мыслители...»: фрагмент переписки С.Л. Франка и Н.А. Бердяева 1938–1939 годов

Четыре письма из переписки С.Л. Франка и Н.А. Бердяева¹ объединены нами в подборку по теме, очень значительной для творческой биографии Франка. В мае 1939 года он прочел последний в своей жизни специальный курс из трех лекций «Личность и мир (основная проблема миросозерцания)», замысел которого возник почти одновременно с началом работы над книгой «Свет во тьме» (завершена в 1941 году). Сохранившиеся конспекты прочитанных лекций подготовлены к печати для «Философского журнала» Института философии РАН [4].

Публикуемые ниже письма 1938–1939 годов, хранящиеся в личных фондах С.Л. Франка (Box 1) и Н.А. Бердяева (Box 1) в Бахметевском архиве Колумбийского университета (Bakhtmeteff Archive. Rare Book and Manuscript Library. Columbia University, New York, USA), проясняют, какую важную роль в организации специального курса Франка сыграл Бердяев. Как видно из содержания переписки, выход Франка к слушателям Религиозно-философской академии в Париже готовился заранее, начиная с сентября 1938 года. В это время ослабленный после сердечных припадков он поправлял здоровье в имении Бюссиан-От (в трех часах езды от Парижа) у своего старого друга, бывшего профессора гражданского права Политехнического института в Петербурге, а в эмиграции – профессора Парижского университета В.Б. Ельшевича [5]. Франка навещали дети – Василий и Наталья. Здесь же состоялась последняя встреча философа с П.Б. Струве. Вместе с женой Франк прожил в этом имении около трех месяцев.

Именно туда, в деревню, дошло письмо Бердяева (1) с предложением прочитать лекции в Религиозно-философской академии и заранее предоставить их программу. Речь шла только о трех-четыре лекциях, так как Бердяев решил читать свой курс из двадцати лекций. Находясь на отдыхе в Виши, он переживает в сентябре 1938 года «очень тревожные дни», в которых «решаются судьбы Европы». Это были дни перед заключением «Мюнхенского сговора», фактически положившего начало Второй мировой войне. Франк почувствовал себя лучше и согласился прочитать четыре лекции, но, вероятно, какое-то время обдумывал содержание программы. Бердяев в следующем письме (2) напомнил об обещании дать их названия в печать.

Отдых в имении Бюссиан-От быстро закончился. Т.С. Франк вспоминала: «В январе 39-го года мы переехали в Париж, и после месяца всяких квартирных неудач мы прекрасно устроились в предместье Парижа Fontenay-aux-Roses, мы считали с Семенушкой,

¹ См. [1–3]. Полностью переписка двух выдающихся философов будет опубликована в отдельном издании.



что это был один из самых счастливых периодов нашей жизни. Самое главное – это то, что он так окреп, что смог по просьбе Бердяева прочитать несколько лекций, правда, это мне стоило огромных волнений, я пишу – мне, а не Семенушке, потому что он, чувствуя себя хорошо, не волновался, а я, которая была еще полна воспоминаниями и тревогами за него, не могла спокойно видеть его. В имени у Ельяшевичей он думал над книгой «Свет во тьме» и читал нам с Наташей, которая гостила у нас, Евангелие от Иоанна, и толковал нам слова «свет во тьме, и тьма не объяла его» [6]. В Фонтене-о-Роз супруги жили в арендованном доме, и к ним приезжали дочь Наташа и ее муж Поль, сыновья Василий и Виктор, сводный брат Семена Людвиговича художник Лев Зак. Лекции были прочитаны в Париже в мае 1939 года.

В письме (3) от 13 июня 1939 года Франк выражает солидарность с «мужественной» позицией Бердяева в статье «Существует ли в православии свобода мысли и совести?», написанной в защиту Г.П. Федотова в его конфликте со Свято-Сергиевским Богословским институтом.

Духовное учреждение запретило своему профессору обсуждать политические темы и публиковаться в «левых» органах печати. Его статьи в «Новой России» А.Ф. Керенского были неприемлемы для ортодоксального руководства Богословского института. Бердяева глубоко возмутило преследование Г.П. Федотова за инакомыслие: «Может ли православный, оставаясь профессором православной духовной школы, быть демократом, социалистом, быть защитником свободы, социальной справедливости, достоинства человека? Вопрос этот очень остро ставится тягостным случаем с Г.П. Федотовым. По предложению митрополита профессора Богословского института предъявили Г.П. Федотову ультиматум: или уйти из профессоров Богословского института или перестать писать статьи на политические темы в «Новой России» и других органах «левого» уклона»¹.

Г.П. Федотов занят свободным публицистическим творчеством: «Нет ничего ужаснее тех выводов, которые были сделаны в историческом православии из идеи смирения и послушания. Во имя смирения требовали послушания злу и неправде. Это превратилось в школу угодничества» [7, с. 50]. Бердяев не может смириться с попранием свободы, достоинства личности. Он прямо характеризует существо политических воззрений гонимого: «Г.П. Федотов – христианский демократ и гуманист, защитник свободы человека. Он терпеть не может коммунизма. Он также несомненно русский патриот, что более достойно, чем быть «национально мыслящим». Он совсем не держится крайних взглядов. Оказывается, что защита христианской демократии и свободы человека недопустима для профессора Богословского института» [7, с. 50]. Бердяев приводит в пример свободу совести и мысли у русских религиозных мыслителей прошлого: А.С. Хомякова, Ф.М. Достоевского, Вл. С. Соловьева.

Возникший конфликт с Богословским институтом позволил Бердяеву в ответ (4) на дружеское письмо Франка проявить их личностную духовную установку и, несмотря на разногласия, назвать «свободными мыслителями». Критерием христианского отношения к политике Бердяев считал *человечность*, свободу и справедливость, милосердие. Вместе с тем оба философа оставались членами приходов Московской патриархии.

¹ [7, с. 47]. Статья сопровождалась примечанием «редакции»: «Автор берет исключительно на себя ответственность за эту статью. Эта ответственность не распространяется ни на «Путь» в целом, ни на отдельных сотрудников «Пути» [7, с. 46].

1. Н.А. БЕРДЯЕВ – С.Л. ФРАНКУ

7 сентября 1938 года¹. Виши²

Адрес: Vichy (Allier), Hôtel de Plaisance
A Beau Rivage.

7 Сентября.

Дорогой Семен Людвигович! Пишу Вам без уверенности, что письмо дойдёт, т<ак> не знаю, где Вы сейчас³. Но мне нужно спешно выяснить один вопрос. Мы печатаем в октябре программу лекций религ<иозно>-философской академии на эту зиму⁴. Я бы очень хотел, чтобы Вы прочли небольшой цикл, 3 или 4 лекции (больше нельзя, так как я должен прочесть 20 лекций, а параллельно лекции читать нельзя). Вы свободны выбрать какую угодно тему, если она подходит к характеру рел<игиозно>-фил<ософской> академии. Лекции будут оплачены. Важно знать, в какое время Вы будете в Париже. Лучше всего, если бы Вы читали лекции ближе к весне. Буду благодарен, если Вы мне скоро ответите в Vichy, согласны ли и, если согласны, то, как будет называться цикл и каждая лекция в отдельности, а также в какое время могли бы читать.

Как Ваши дела, и какие у Вас планы?

Привет от нас Татьяне Сергеевне⁵.

Очень тревожные дни, решаются судьбы Европы⁶.

Ваш Николай Бердяев.

¹ Датируется по следующему письму Бердяева к Франку от 6 октября 1938 года.

² Небольшой городок к юго-востоку от Парижа, бальнеологический курорт, на котором отдыхал Бердяев.

³ Франк с женой находился в имении В.Б. Ельяшевича Бюсси-ан-Отт (теперь там русский православный монастырь) под Парижем.

⁴ Религиозно-философская академия (Берлин, 1922–1927; Париж, ноябрь 1924–1940) – культурный центр эмиграции, созданный Бердяевым при поддержке YMCA для изучения религиозно-философских и духовных проблем, распространения знаний, прежде всего среди русской диаспоры. Франк три года руководил отделением Академии в Берлине после отъезда Бердяева в Париж. Франка приглашали читать лекции для парижских слушателей Академии. Обычно на текущий и следующий год печатались программки, которые начинались словами: «Религиозно-философская академия – 77. Rue Loumel, Paris 15-e – продолжая деятельность прежних лет, объявляет на 1938–1939 год: ПУБЛИЧНЫЕ ЛЕКЦИИ (вход, открытый для всех) по вторникам от 8.30 до 10.30 вечера...» И далее следовала фамилия лектора и краткая программа курса. Первым номером неизменно шел сам Бердяев. За ним обычно были представлены Б.П. Вышеславцев, Г.П. Федотов, К.В. Мочульский, о. Сергей Булгаков и др.

⁵ Татьяна Сергеевна Франк (урожд. Барцева, 1886–1984) – жена С.Л. Франка.

⁶ В это время обострилась межнациональная ситуация в чехословацких Судетах. Гитлер настаивал на принадлежности их рейху. Франция и Великобритания вели политику умиротворения агрессора.

2. Н.А. БЕРДЯЕВ – С.Л. ФРАНКУ

6 октября 1938 года. Кламар¹

Clamart (Seine), 83, rue Moulin des Pierres.

6 октября.

Дорогой Семен Людвигович! Я забыл спросить Ваш деревенский адрес, но надеюсь, что письмо дойдёт до Вас. Я не получил обещанной Вами программы лекций, а она мне нужна в ближайшие дни для объявления в газетах². Очень прошу Вас поторопиться прислать мне название лекций.



У нас печально то, что у Лид<ии> Юд<ифовны>³ оказался настоящий ишиас, это очень мучительная и длительная болезнь. Как Вы себя чувствуете? Сообщите свой адрес.

Наступило успокоение. Но до чего все низко и подло, до чего ложь и насилие окон<чате>льно правят миром⁴.

Привет Тат<ьяне> Серг<еевне>.

Ваш Николай Бердяев.

¹ Штемпель на открытке: Paris, 20:45, 6. X. 1938. Адрес Франка: Monsieur V. Eliachevitch, pour monsieur S. Frank. 51, Boulv. Beausèjour, Paris (16). Это парижский адрес В.Б. Ельяшевича.

² Франк не сразу прислал программу лекций.

³ Лидия Юдифовна Бердяева (урожд. Трушева, 1874–1945) – жена Бердяева, переводчица, поэтесса.

⁴ «Успокоение» оказалось кратковременным. Уже 15 сентября Гитлер потребовал от Чемберлена на встрече в Берхтесгадене (Бавария) решения вопроса Судет путем воссоединения их с Германией. 18–19 сентября на совещании в Лондоне Чемберлен, Даладье и Боннэ выработали план фактического расчленения Чехословакии. Варшава известила Париж и Берлин о претензиях на Тешинскую Силезию. 20 сентября состоялись германо-венгерско-польские переговоры о координации своих действий в Чехословакии. Румыния и Польша отказались предоставить коридор для Красной Армии. Правительство Чехословакии показало себя ненадежным союзником для СССР. 21 сентября Прага согласилась на уступки. В конечном счете все это привело к «Мюнхенскому сговору» 30 сентября, после которого Чехословакия как независимое государство была обречена. В письме к Франку от 14 ноября 1938 года. Бердяев писал: «Я только что вернулся из Монпелье, где читал доклад на конгрессе социального христианства. Видел много людей, и впечатление от разговоров у меня получилось отчаянное. Не знаю, как удастся избежать диктатуры Германии над всей Европой, эта диктатура уже есть».

З. С.Л. ФРАНК – Н.А. БЕРДЯЕВУ

13 июня 1939 года. Фонтене-о-Роз

37, rue La Fontaine
Fontenay-aux-Roses (Seine).

13.VI.39.

Дорогой Николай Александрович!

Я очень сожалею, что не удастся с Вами повидаться до Вашего отъезда. Тат<ьяна> Серг<еевна> и я очень хотели заехать к Вам на этой неделе, но, как пишет Лид<ия> Юд<ифовна>, это невозможно.

Читал я Вашу статью в «Пути» и слышал уже о реакции на неё в Богосл<овском> Институте¹. Мне хочется сказать Вам, что я принципиально – всецело на Вашей стороне и считаю Ваше мужественное выступление совершенно правильным.

Я хотел бы написать теперь, наконец, в «Путь»². Но т<ак> к<ак> у меня некоторое скопление литературных работ, то мне хотелось бы знать, к какому сроку нужно было бы представить статью – и куда её направить, если Вас здесь не будет.

Мне мои говорили, что я имею <право> что-то получить за лекции на rue Lourmel (вместо 4 я прочитал 3)³. Не можете ли распорядиться, чтобы я получил гонорар?

Сердечно жму Вашу руку. Т<атьяна> С<ергеевна> и я шлем привет Вашим дамам⁴. Желаем Вам отдохнуть и поправиться⁵.

Ваш С. Франк.

¹ В феврале 1939 года Бердяев и Франк были потрясены историей с попыткой исключения Г.П. Федотова из числа профессоров Богословского института. Причиной этого инцидента стали его статьи на политические темы в журнале «Новая Россия» А.Ф. Керенского и других «левых» органов печати. Бердяев выступил в защиту Г.П. Федотова статьей «Существует ли в православии свобода мысли и совести?» [7], вызвавшей оскорбленное письмо профессора Богословского института В.В. Зеньковского и выход его из членов редак-

ционного комитета журнала «Путь». «Чем он оскорблен? Статья написана сильно, ярко, взволнованно, но оскорбительного в ней нет ничего. <...> Ни [Н.А. Бердяев. – А.Г.] в возбужденном и боевом настроении. Ждет развития событий. Лично я очень рада, считаю историю с Федотовым – провиденциальной. Давно пора покончить счеты с людьми, прикрывающимися Церковью для целей, ничего общего с христианством не имеющими, из религии делающими рассадник мракобесия...» [8, с. 180].

Свято-Сергиевский Богословский институт в Париже (1925 – по настоящее время) – высшее учебное заведение. Он задумывался как Духовная академия, назван в честь Богословского института в Петрограде (1919–1921), созданного после закрытия духовных заведений в советской России. Первым ректором Богословского института в Париже был митрополит Евлогий (1926–1946). Бердяев и Франк приглашались Богословским институтом для чтения специальных лекций по философии.

² Журнал «Путь» (1925–1939) – орган русской религиозной мысли под редакцией Н.А. Бердяева, при участии Б.П. Вышеславцева и Г.Г. Кульмана. Франк – ближайший сотрудник журнала с момента его основания. Речь идет о готовящейся статье философа, написанной для этого журнала [9].

³ На улице Лурмель в Париже, где проходили собрания в Религиозно-философской академии, Франк прочитал три лекции специального курса «Личность и мир»: 16 мая «Понятие личности. Личность и духовная жизнь», 23 мая «Положение личности в мире и правда о неверии» и 30 мая «Онтологические основы личности и смысл веры».

⁴ Вместе с Бердяевым жили его жена, Л.Ю. Бердяева, ее сестра Е.Ю. Рапп и их мать И.В. Трушева.

⁵ Бердяев страдал диабетом и сопутствующими заболеваниями.

4. Н.А. БЕРДЯЕВ – С.Л. ФРАНКУ

15 июня 1939 года¹. Кламар

Clamart

15 июня.

Дорогой Семен Людвигович! Очень жалею, что Вы не побывали у нас до нашего отъезда. Мы уезжаем через два дня. Вернемся в конце июля. Возможно, что я еще поеду на неделю в Pontigny². Август мы уже будем твердо дома³, и можно будет увидеться, если Вы никуда не уедете.

Очень рад, что Вы сочувственно относитесь к моей статье в «Пути»⁴. Она вызывает целые бури и создает для «Пути» затруднение. У нас есть с Вами философские и социальные разногласия, но нас объединяет то, что мы свободные мыслители, чего не любят и с трудом выносят. В Богосл<овском> институте образовалось стоячее болото⁵.

Очень хотел бы, чтобы Вы написали статью для «Пути». Посылать статью можно по моему обычному адресу, мне все будут пересылать. Для того чтобы статья попала в следующую книгу «Пути», она должна быть у меня не позже конца Июля. На всякий случай сообщаю Вам и наш адрес в Виши, который будет действителен до 9 июля (потом мы едем в горы Овернь⁶): Hôtel de Plaisance A Beau Rivage, Vichy (Allier)⁷.

Гонорар за лекции Вы можете получить в любой момент в YMCA, 29, rue St. Didier (16)⁸. Гонорар считается по 75 фр<анков> за лекцию.

Привет от нас Тат<ьяне> Серг<еевне>. Крепко жму Вашу руку.

Ваш Николай Бердяев.

¹ Датируется по контексту следующего письма Бердяева к Франку от 25 июля 1939 года.

² Поездка в Понтины не осуществилась.

³ Домой в Кламар Бердяев с женой возвратился из Парижа в первые дни августа.

⁴ См. примеч. 1 к письму 3.

⁵ См. примеч. 1 к письму 3.

⁶ Горы Auvergne находятся в центральном горном массиве Франции, в исторической провинции Овернь с источниками лечебных минеральных вод.

⁷ См.: «С 18 по 20 июня лечились в Виши. Оттуда по совету доктора поехали в горы Auvergne. Жили 2 недели в маленьком горном (1050 м) городке Besse en Chandesse. Городок средневековый с остатками старины, с церковью 12-го века. Вокруг городка чудесная природа, напоминающая Россию» [8, с. 181]. Под конец

пребывания в Bess'e у Бердяева разболелся зуб, лечение которого закончилось инфекцией желудка, многодневной болезнью на фоне сахарного диабета.

⁸ YMCA (название от первых букв "The Young Men's Christian Association" – Христианская ассоциация молодых людей) – организация, основанная в Лондоне Джорджем Вильямсом в 1844 году и в дальнейшем переместившаяся в Бостон (США); ставила своей целью помощь в общении христианских организаций по всему миру. В Русском Зарубежье на базе YMCA возникло Русское студенческое христианское движение (1921) и издательство «YMCA-Press». Бердяев был его директором (1925–1948).

Литература

1. Гапоненков А.А. Эпистолярный диалог С.Л. Франка и Н.А. Бердяева (1923–1947) // Вопросы философии. 2014. № 2. С. 119–130.
2. Из переписки С.Л. Франка и Н.А. Бердяева (1923–1926) // Вопросы философии. 2014. № 2. С. 131–154.
3. «В Берлине Вы объективно нужнее» : С.Л. Франк и Н.А. Бердяев в 1927 году : Фрагмент неизданной переписки / публ. А. Гапоненкова // Самопознание. Консервативные основы франко-русского сближения : информационный бюллетень Форума «Бердяевские чтения». 2016. № 6. С. 61–65.
4. Гапоненков А.А., Цыганков А.С., Оболевич Т. «Личность и мир» : последний лекционный курс С.Л. Франка // Философский журнал. 2018 (в печати).
5. Переписка С.Л. Франка с В.Б. Ельяшевичем и Ф.О. Ельяшевич (1922–1950) / публ. и коммент. Г. Аляева и Т. Резвых // Исследования по истории русской мысли : Ежегодник за 2015 год / под ред. М.А. Колерова. М., 2016. С. 40–240.
6. С.Л. Франк. Саратовский текст / сост. А.А. Гапоненков, Е.П. Никитина. Саратов, 2006. С. 214–215.
7. Бердяев Н.А. Существует ли в православии свобода мысли и совести? // Путь. 1939. Февраль–март–апрель. № 59. С. 46–54.
8. Бердяева Л. Профессия – жена философа. М. : Молодая гвардия, 2002. Дневниковая запись от 26 мая 1939 г.
9. Франк С. Проблема христианского социализма // Путь. 1939. № 60. Май – сентябрь. С. 18–32.

Николай Бердяев. Памяти А.П. Чехова (1904)*

И так уж немного вождей остается,
И так уж безлюдье нас тяжко гнетет.

С.Я. Надсон «Над могилой И.С. Тургенева»

После убийства в 1881 году императора Александра II революционерами из среды интеллигенции («семидесятниками», «людьми 70-х годов») наступила эпоха реакции, и политическая оппозиция погрузилась в глубокую депрессию, связанную не только с равнодушием народного большинства, но и с разгромом революционного подполья, легальных институтов оппозиции в прессе и обществе, отказа власти от курса на политический либерализм. Специфику эпохи реакции как эпохи *идейной и идеалистической глухоты* тонко описывал годы спустя П.Б. Струве (1870–1944), подспудно рифмуя убийство 1 марта 1881-го с революцией 1905 года. Он писал в 1910 году, во время послереволюционной депрессии, о своем поколении революционеров конца 1880–1890-х годов:

«Для того, кто начал сознательно относиться к исторической жизни лет 20–25 тому назад, современный момент, несмотря на все различие в некоторых очень существенных чертах, не может не напоминать уже пережитой эпохи 80-х и 90-х гг. То же чувство, что пройден какой-то важный исторический перелом, и то же чувство не индивидуального угнетения, а какой-то чисто общественной бесформенности, ложащейся тяжелым гнетом на всякую личность. Слова, и самые лучшие, <...> не выходят из жизни и не входят в нее, как живая сила, а идут мимо нее, остаются какими-то посторонними звуками» [1, с. 173].

Самые лучшие политические слова, то есть принципы и ценности публичной политики, звучали отдельно от практики, не помогая ее политической мобилизации. Средством мобилизации больше служили моральные культы и образцы, образы художественной литературы. В эти годы, особенно в конце 1880-х и позже, одна за другой последовали политически значимые кончины культурных и общественных деятелей, ставшие громкими *траурными* событиями на фоне неудавшейся новой попытки убийства императора – уже императора Александра III – 1 марта 1887 года и казни готовивших убийство народовольцев. В том же 1887 году умер С.Я. Надсон, в 1888-м – В.М. Гаршин, в 1889-м – М.Е. Салтыков-Щедрин и Н.Г. Чернышевский, в 1891-м – Н.В. Шелгунов. Их похороны и поминки стали поводом для формально траурных, но на деле политических демонстраций, которым не могли противостоять власти, понимая их политический смысл, но отступая перед общественным мнением¹. Эти акции были не только акциями политической скорби,

¹ Когда, например, в Ялте умер Надсон, его «смерть становится апофеозом всеобщей любви к поэту: по пути следования тела [из Ялты] в Петербург его сопровождают толпы почитателей, начальник Юго-Западной железной дороги, будущий всесильный министр С.Ю. Витте, предоставляет бесплатный вагон, в Петербурге после отпевания в Троицкой церкви молодежь несет тело до Волкова кладбища на руках, над могилой звучали речи одна жарче другой» [2, с. 14].

* К исследованию революционных культов Надсона, Гаршина и Чехова.



но попытками ее преодоления в новой мобилизации сил. К началу XX века, когда политическая реакция, продолжая репрессии, уже не смогла сдерживать явное общественное оживление и сделала первые шаги в сторону новой либерализации, самыми популярными, массово издаваемыми и коммерчески успешными писателями прошедшей эпохи стали писатель Гаршин (1855–1888, посмертно), поэт Надсон (1862–1887, посмертно) и А.П. Чехов (1860–1904), в 1880-х начавший свою писательскую карьеру. Все трое были равно отнесены критиками к героям эпохи политической реакции, «гражданской скорби» – либо как ее носители, либо как ее описатели, либо как ее выразительные знаки.

При этом если *больная общественная совесть*, бескомпромиссный идеализм, революционный романтизм и напряженная идейность, *гражданская скорбь* всегда признавались публикой особо присущими Гаршину и Надсону, – и они сами были *нашими* для революционной молодежи, то читательская судьба Чехова сложилась иначе – безыдейность обыденности, беспросветность мещанства, в которой действовали его герои, висели на его общественной репутации как приговор: *не наш*. Лишь на рубеже XIX и XX веков усилиями критических марксистов П.Б. Струве, С.Н. Булгакова (1871–1944) и Н.А. Бердяева (1874–1948), озабоченных поиском нематериального общественного идеала, Чехов был признан в революционной среде не только великим, но и *нашим великим*. Первой причиной тому был его массовый успех у читателей, которые находили в Чехове нечто большее, нежели бесконечная галерея обывательских лиц, и который простым бытописанием в духе П.Д. Боборыкина и пр. не достигался.

Успех писателей *гражданской скорби* заставлял задуматься о секрете успеха. Постфактум, из эпохи всеобщего советского просвещения и советской пропаганды, историк, признав беспрецедентный коммерческий успех Надсона у дореволюционной читающей публике, пытался уязвить его сравнением с самыми массовыми народными книгами, стоящими на грани культуры и лубка. Но, похоже, лишь похвалил Надсона этим совершенно немислимимым сравнением: «...успех Надсона держался только на интеллигентных или полуинтеллигентных читателях. В народ он не проник <...> Крылов или Кольцов расходились больше, чем Надсон. Хорошо расходилась и знаменитая сказка Ершова «Конек-Горбунок»...» [3, с. 466–467]. Сравнение поэзии *гражданской скорби* со ставшими народными баснями и сказками – это воистину максимально возможная популярность. Этот фантастический успех требовал объяснения. Известный революционер и свидетель того исторического времени П.А. Кропоткин (1842–1921) писал, обращаясь к широкому британскому читателю, в начале 1900-х годов:

«Никогда западноевропейцу не понять глубины отчаяния и безнадежной скорби, которые охватили образованную часть русского общества в течение следующих десяти или двенадцати лет [до борьбы с голодом в 1891–1892 годах], когда общество пришло к заключению, что оно не в силах победить инерцию масс или направить ход истории таким образом, чтобы заполнить пропасть между высокими идеалами и раздирающей сердце действительностью. В этом отношении восьмидесятые годы были, может быть, самым мрачным периодом, какой пришлось пережить России за последние сто лет. <...> Чехов начал писать именно в это мрачное время, и, будучи истинным поэтом, который чувствует и отзывается на все настроения момента, он сделался выразителем этого поражения интеллигенции, которое, как кошмар, нависло над культурной частью русского общества. <...> Эта старая, уходящая от нас жизнь требовала прощального слова, и оно было произнесено Чеховым» [4, с. 343, 346].

Очевидный конец эпохи реакции на рубеже XIX и XX веков заставлял искать символы для ее идейного, то есть прежде всего образного преодоления изнутри. Молодой

еврейский политический активист В.Е. Жаботинский (1880–1940)¹ почти вторил Кропоткину в осмыслении страдающих литературных фигур, *героических жертв* периода политического упадка как символов преодоления этого упадка. Он писал:

«Надсон через каждые пять страниц, словно чеховский подполковник Вершинин, заговаривает о надежде, о том, как хорошо будет через двести лет... Если Некрасов – поэт-гражданин, то Надсон – поэт-обыватель. <...> Некрасов был вождем, но и Надсон нес свою службу; он был сестрой милосердия. <...> Большую общественную задачу исполнил Надсон... Но тот день, когда мы отвернемся от Надсона и перестанем чувствовать его, – будет счастливым днем. Он покажет, что мы уже вышли из лазарета, потому что нам не нужна больше сестра милосердия. Тогда нам снова понадобятся вожди, обличители и каратели, и мы вернемся к Некрасову...» (Одесские новости. 1902. 29 декабря) [6, с. 616, 618]².

Пожалуй, именно внимательный критик А.С. Глинка (Волжский) (1878–1940), также изнутри политически подавленной социалистической среды искавший путей нового идеализма, религиозной санкции для политического радикализма, первым объединил в литературный триумvirат Гаршина, Надсона и Чехова [8, с. 165]. На поверхности такого объединения лежали в первую очередь громкий успех и известность каждого: посмертные массовые тиражи Гаршина и Надсона (чьи сочинения перешли в собственность Литературного фонда, и тот обеспечил ими всю читающую Россию), прижизненный громкий коммерческий успех Чехова. Но Волжский, принимая их известность как данность, не требующую объяснений, внешне объединил их (и прибегнул к модному тогда жанру «параллелей») по их ориентации на исследование «психологии» человека. Но более всего он объединил их по их исторической социально-политической функции для читательской аудитории. Гаршин, Надсон и Чехов стали революционными морально-политическими символами времени, символами преодоления политической реакции 1880–1890-х годов. И Чехов в этом ряду превратился из бытописателя – в творца идей, «художника-философа», чья «философия – в красках и образах» [9, с. 182–183]. Волжский писал:

«Конфликт идеала и действительности существует везде, где существует нравственное сознание. <...> Для *нравственного* человека, имеющего идеалы и стремящегося к их осуществлению, конфликт этот повсюду на земле неизбежен. Русской интеллигенции он свойственен по преимуществу и в самой крайней степени. <...> Конфликт лучшей части русской интеллигенции и окружающей ее русской же действительности, в самом деле, в значительной мере обуславливается отсталостью нашей жизни и крайней развитостью нашей совести, наших нравственных требований от этой жизни. <...> Противоречие между идеалом и действительностью у русского интеллигента общественно-исторической формации... оскорбляет и мучает собой лучших героев Чехова и самого художника, не ограничивается столкновением интеллигентского идеала только с *русской* действительностью, а вообще со всякой

¹ Несмотря на свое происхождение от отца-еврея (выкреста), С.Я. Надсон не воспринимался даже русско-еврейской критикой как еврей, о чем свидетельствует уподобление русско-еврейского поэта С.Г. Фруга Надсону, проведенное Ю.И. Айхенвальдом в статье «Еврейский Надсон» (Сегодня. Рига, 1926. 18 июля): «То, что Надсон по своему происхождению был евреем, на его поэзии не отразилось; но Фруг еврей всецело...» [5, с. 138].

² Ср.: «В Надсоне молодая искренность... не искушает всей слабости формы и отвечающей ей скудости содержания. Успех его был (и продолжает оставаться) громадным... искренняя боль души поэта перевешивает в глазах читателей бедность и бледность выражения этой боли. Жертва эпохи общественного мечтанства, подлинный “герой безвременья”, Надсон заслуживает всяческого сочувствия...» [7, с. 12].

современной действительностью, которая везде и всюду страшно далека от идеала. <...> Эта требовательность стала особенно тягостна для утомленной, обессиленной, скептически настроенной интеллигенции 80-х годов, в черную годину ее жизни... <...> Рассматривая творчество Чехова с исторической точки зрения, необходимо следует поставить его в тесную генетическую связь с эпохой 80-х гг. Своей шуйцей Чехов соприкасается с тем литературным направлением 80-х гг., которое не выдержало страшно обострившегося в эти годы противоречия идеала и действительности и поклонилось этой действительности, сознательно или бессознательно отдавшись на служение идолам реакции. <...> За другой исход из поставленной альтернативы, героический пессимизм, Чехов ухватился своей десницей. <...> Гаршин, Надсон и Чехов, все трое, но каждый по-своему изобличили и отразили в своем творчестве кризис общественного настроения 80-х гг., томления этой эпохи. <...> Конфликт идеала и действительности у Гаршина и Надсона доведен до такой крайней степени напряженности и обостренности, как и у Чехова. <...> будущи несомненно исторической, литературная работа Чехова в то же время по широте и смелости своего художественного синтеза поднимается до уровня истинно классического, условно говоря, вне-исторического творчества» [10, с. 261–263, 270, 272, 279]¹.

Пока не произошла революция 1905 года, русская мысль и литература с особым усердием работали над образным строем политических идеологий, дополнительным к публицистическому «эзопову языку». Мощная инерция такого образного языка легко преодолела и революцию 1905 года, нисходя из интеллигенции в политически активные массы. Но если до 1905 года образы революционной борьбы в сознании интеллигенции служили инструментом личной и общественной мобилизации, то после – для грамотного читателя общественно-политической азбуки – эти образы становились скорее фоном революционной культуры, пантеоном ее святых (в таковом качестве они прожили и большую часть советского времени), а не лозунгами дня. Без реальной политики «эзопов язык» не только вынужденно заменял русской публицистике лозунги дня, язык политического описания и агитации, но и творчески углублял политические доктрины до философских принципов жизни, риторически помогая достраивать политические лозунги до их обоснований. Яркие примеры того, как несложные литературные образы становились знаменами политической борьбы, дали Гаршин, Надсон и даже Чехов.

«В этот яркий красный цветок собралось все зло мира... Цветок в его глазах осуществлял собою все зло; он впитал в себя всю невинно пролитую кровь (оттого он и был так красен), все слезы, всю желчь человечества. Это было таинственное, страшное существо, противоположность Богу, Ариман, принявший скромный и невинный вид. Нужно было сорвать его и убить. Но этого мало, – нужно было не дать ему при издыхании излить все свое зло в мир».

Так Гаршин в рассказе «Красный цветок» (1883) – по живым следам революционного убийства императора Александра II – описывал навязчивую идею безумца, заключенного в казематы. И читатели понимали это как образ правящего зла, обреченного на физическое уничтожение². Сборник памяти покончившего собой Гаршина, составленный

¹ Ср.: «В глубине Чеховского художественного проникновения в жизнь <...> обнажается страшная религиозная жажда Бога» [9, с. 190].

² Десятилетия спустя русский социалист, но не современник эпохи реакции, рассказывал о контексте этого рассказа Гаршина с понятными искажениями, психологически верно, но хронологически ошибочно связывая образ *красного цветка как символа зла* с революционным призывом к убийству императора как центра политического зла (хотя на деле он появился после убийства как знамя верности этому убийству): «Идейный

при участии его близких друзей из семьи Герд¹, назвали «Красный цветок» [13; см. также: 14, 15]. Символ зла и тьмы Ариман широко вошел в русскую публицистику и литературу², а позже стал хрестоматийным в манихейской схеме Бердяева, расколовшей мир на свет Ормузда и тьму Аримана. Известнейший тогда критик, смело конфликтовавший с партийными конкурентами, но уверенно отражавший общественно-политический консенсус, Евг. Андреевич (Соловьев) (1863–1905) писал о том, во что превратился центральный образ рассказа Гаршина «Красный цветок»:

«Только безумцы вступают в борьбу, но они не побеждают. <...> Сумасшедший рвет цветы мака, он думает, что в красном цветке живет все зло мира, обогранным кровью... <...> Для него [Гаршина] нет зла малого и зла большого, он знает лишь одно царящее зло, и этот пугающий призрак всегда пред его глазами. <...> Он жил исключительно жизнью своего сердца... Не надо никаких формул, не надо никакой правды, ограниченной и урезанной статьями и параграфами, не надо никаких укладов и строя жизни, больше всего не надо уступок неизбежности и необходимости. Нужна лишь полная свобода сердцу...» [16, с. 437–439].

Параллельно с жизнью и мифом Гаршина, страдавшего душевной болезнью и покончившего жизнь самоубийством, в русской читающей и общественно активной публике развивался миф жизни Надсона, в те же дни боровшегося со смертельным туберкулезом. Образу Надсона как мученика общественной правды сильно помогло сознательное конструирование в оппозиционной печати аналогии между его смертью и смертью Пушкина именно как «убийства», «интерпретированного как результат столкновения с самодержавным строем».

На деле смертельно больного туберкулезом Надсона, *не называя по имени*, бранил не более чем правый публицист В.П. Буренин, но «после смерти Надсона 19 января 1887 года весьма влиятельная в литературе группа народнических и либеральных литераторов стала внушать обществу, что случившееся – повторение истории пушкинской гибели. <...> массивная кампания в ряде популярных изданий сделала свое дело. <...> Например, А.П. Чехов 8 февраля писал в письме, что Надсон “был оклеветан”, а через неделю уже упоминал о “убийстве Надсона”...» [17, с. 323, 334–335]. В биографическом очерке о Надсоне, неизменно сопровождавшем многочисленные стереотипные переиздания его стихотворений, говорилось, что «в газете “Новое время” стали появляться один за другим целый ряд фельетонов г. Буренина, в которых он, не называя Надсона по имени, но уже слишком прозрачно намекая, всячески глумился над больным поэтом», и приводи-

багаж юных подвижников невыразимо скуден: отправляясь в пустыню, они берут с собой, вместо Евангелия, “Исторические письма” Лаврова <...> За Лавровым, за Боклем явно стоит образ иного Учителя, зовущего на жертвенную смерть. Если от мира подпольных социалистов обратиться к искусству <18>70-х годов, то мы поразимся, как в гражданской поэзии, в живописи передвижников – всюду возносится, сорванная с киота, икона Христа: Крамской, Polenov, Ге, Некрасов, К.Р., Надсон, не устают ловить своей слабой кистью, лепечущими устами святые черты. <...> И вдруг – с 1879 года – бродячие апостолы становятся политическими убийцами. <...> это срыв эсхатологизма. Царство Божие, или царство социализма, не наступило, хотя прошло уже 9 лет. Надо вступить в единоборство с самим князем тьмы и одолеть его. Помните у Гаршина, красный цветок, в котором для безумного сосредоточилось мировое зло? Как нынешние апокалиптики видят в большевизме воплощенного антихриста, так народовольцы увидели его в царе» [11, с. 50, 52].

¹ Гаршин в последние годы жизни был близок к семье общественного деятеля А.Я. Герда и его детям: Н.А. и В.А. [12, с. 361, 364, 365]. Дочь Герда – Н.А. Герд – в начале 1890-х прошла полноценную школу социал-демократического подполья и агитации вместе с будущей женой Ленина Н.К. Крупской и в 1897 году стала женой П.Б. Струве.

² Начало ее см. в изданной И.Д. Сытиным массовой брошюре «Война Ормузда и Аримана» (М., 1891), включившей в себя все признаки сборника-манифеста – идейную декларацию, социальный очерк, художественные аналогии к декларации.

лось мнение его врача: «Я убежден, что умерший безвременно С.Я. Надсон, несмотря на безнадежность болезни, мог бы прожить по меньшей мере до весны, или даже осени, если бы вышеупомянутый фельетон г. Буренина не был напечатан» [18, с. LXXX, LXXXII]. Но и в этой атмосфере поклонения главной была не просто личная судьба поэта, а политическая судьба поэта-героя, поэта-ритора, которая мобилизовывала общественную среду¹. Об этом ясно говорил критик:

«Конечно, неизлечимая болезнь Надсона, – все равно, как такие же неизлечимые болезни Гаршина и Новодворского, сыграла огромную роль в его жизни, но... не все же объясняется одною болезнью. Драматический момент эпохи, познавшей тщету своих усилий, заменявшей веру лишь жаждой веры, сказался здесь не менее сильно. Подвиг великого отрицания [то есть прямой революционной борьбы, едва ли не террористической, как 1 марта 1881 года – М.К.] оказался не под силу. Но все же подвиг манил своим величием и суровостью, своими требованиями самоотречения...» [16, с. 440].

И другой критик-современник без лишних усилий и мыслительных переходов прямо соединял атмосферу *политически мотивированной несвободой* общественной неврастеники с культом героев столь же неврастенического толка: «Страх жизни – это, если хотите, болезнь, но такая болезнь, которая излечивается только лишь переменой политических, общественных, экономических и нравственных условий жизни. <...> Нервная борьба эта кончается, конечно, гибелью борцов... Сходят с ума Гл. Успенский и Гаршин <...> умирают от чахотки Надсон, Новодворский, Решетников, Чехов...» [22, с. 64–65]. Их на первый взгляд пессимистический, почти декадентский пафос в восприятии тогдашних читателей чудесным образом превращался в пафос борьбы – и притом *идейной борьбы*. Антипат Надсона в молодой читательской аудитории вынужден был признать постфактум (отсекая, впрочем, Чехова):

«Я помню, как твердили, бывало, нам на всех углах журнальных, что Добролюбов, Некрасов, Писарев, Михайловский, Южиков <...> – это честные писатели, с честными идеями, а А. Григорьев, К. Леонтьев, И. Аксаков, Фет, Достоевский, Чехов, – эти без честных идей. <...> Брюсов, Бальмонт, Мережковский – все были “нечестные”. Честными были Надсон... <...> их рекомендовалось читать и усваивать» [23, с. 824].

Даже избалованный славой писатель Леонид Андреев (1871–1919) признавал уже в 1917 году, что в прежнее время «велико было влияние Надсона на молодежь. <...> За Надсоном, как ныне за Блоком, следовали верхи ее <...> Плоха та молодежь, которая не чувствует Надсона, – сказала, если не ошибаюсь... З. Гиппиус» [24, с. 277].

При этом Надсон, при его позднейшей репутации недостаточно революционного ипохондрика, на деле давал достаточно материала для революционной риторики. Несмотря на нередкий скепсис революционных критиков в отношении Надсона, проверявших общественный идеал его поэзии на предмет соответствия риторике революционных пе-

¹ Даже весьма идеологичный в своих эмигрантских воспоминаниях П.Б. Струве, упорно нивелировавший свою революционность конца 1880-х – начала 1900-х годов, не мог не признаться: «Мы в юности, в гимназические наши годы пережили большой успех С.Я. Надсона <...> успех Надсона был и создавался в свое время, как успех у гимназистов: мы сами, гимназисты и студенты того времени, читавшие и перечитывавшие Надсона, это понимали. <...> Я отчетливо помню, что, читая и декламируя Надсона, мы *возбуждались*, тогда как “Вечерними огнями” Фета, вышедшими в 1883 году, мы *наслаждались*» [19, с. 225]. Советский мемуарист также не мог отрицать влияние Надсона еще в начале 1900-х, говоря с напускным скепсисом, что «худосочная либерально-гражданская беллетристика и не менее худосочные стишки с перепевами Некрасова и даже Надсона были тою повседневною пищею, коей питались поневоле наши интеллигенты» [20, с. 199]. Ср. позднейшие эмигрантские мемуары, где описания были отлиты уже в формулы мемориала: «поэты толстых журналов подражали... Надсону, повторяя “гражданские” общие места» [21, с. 328].

сен, следует признать, что общественный идеал Надсона, явленный в его стихотворениях, был вполне революционным. Вот лишь несколько примеров из стихотворений Надсона, внешне превращенных в рядовой агитационный текст:

«Сколько лживых фраз, надуту-либеральных, Сколько пестрых партий, мелких вожаков, Личных обличений, колкостей журнальных, Маленьких торжеств и маленьких божков!.. <...> А вопрос так прост: отдайся всей душою На служенье братьям, позабудь себя И иди вперед, света перед толпою, Поднимая павших, веря и любя!..» (1881)

«Так вот она, “страна без прав и без закона”! Страна безвинных жертв и наглых палачей. Страна владычества холопа и шпиона И торжества штыков над святостью идей!» (1883)

«...томясь в цепях, Порабощенная, несчастная Россия... В лохмотьях нищеты, истерзана кнутом, Покрыта язвами, окружена штыками...» (1885).

«Она не спит, твоя родная сторона, Она готовится к решительному бою! Все честные сердца кругом потрясены... Растет народный гнев, как буря в океане... <...> Пускай же песнь твоя, как отдаленный гром, Грядущую грозу свободно возвещает» (1884).

Ясно, что все эти слова громом звучали в годы реакции. Но в политической публицистике С.Н. Булгакова даже в начале революционного 1905 года все еще звучал голос Надсона. В статье, посвященной «кровавому воскресенью» 9 января 1905 года Булгаков с особым смыслом цитировал Надсона: обходя цензурный запрет на описание «кровавого воскресенья», Булгаков выносил в заголовок общеизвестное для сотен тысяч тогдашних читателей Надсона: *Нет на свете мук сильнее муки слова* [25]. И делал это потому, что вслед за этой первой строфой надсоновского стихотворения «Милый друг, я знаю, я глубоко знаю...» (1882) («Нет на свете мук сильнее муки слова») для каждого читателя Надсона, несомненно, звучала последняя строфа: «Под грозой борьбы и пред лицом страданья... Брат, я не хочу, я не могу молчать!..». Таков был революционный призыв Булгакова словами Надсона.

Более сложным был «революционный путь» Чехова.

На смерть Чехова Булгаков в конце 1904 года отозвался публичной лекцией «Чехов как мыслитель», в которой амплуа *гражданской скорби* Гаршина и Надсона, похоронившей революцию, но сохранившей революционные надежды, всем усилием своей тогдашней эстрадной популярности, особенно в среде студенчества, превратил в амплуа мировой скорби Чехова¹, напротив, рождающей новые революционные надежды. Булгаков говорил фактически о принципиальном отличии старой революционности и новой, начинавшейся тогда революции:

«В начале литературного поприща Чехову доставалось от современной критики за беспринципность, т.е. за то, что его литературная деятельность оставалась чужда всякого интеллигентского “направления” (известно, что подобными упреками грешил тогда даже покойный Михайловский), в последнее время за Чеховым признано было “направление”, ему было выдано свидетельство о литературной благонадежности... <...> Русская художественная литература – философская *par excellence*. В лице своих титанов – Толстого и Достоевского – она высоко подняла задачи и обязанности художественного творчества, сделав своей главной темой самые глубокие и основные проблемы человеческой жизни и духа. <...> Чехов является достойным выразителем этих лучших

¹ «Настроение Чехова должно быть определено как *мировая скорбь* в полном смысле этого слова...» [26, с. 145].

традиций нашей литературы, многое роднит его с обоими ее корифеями, и после них он является писателем наибольшего философского значения. <...> В произведениях Чехова ярко отразилось это искание веры, тоска по высшем смысле жизни, мятущееся беспокойство русской души и ее больная совесть. <...> Самым ярким и замечательным произведением Чехова, в котором наиболее отразилась указанная особенность его творчества, нам представляется “Скучная история” [ее поставил в центр своего некролога, публикуемого ниже, и Бердяев – М.К.]. <...> Наша литература выставила ряд великих гуманистов, мы имеем Достоевского, Толстого, Гаршина, Гл. Успенского, и к их почетному лику достойно причтется имя Чехова. <...> Тема “Чехов как мыслитель” логически как частность включает в себя и тему “Чехов как гражданин”: с этой стороны Чехов... далеко еще не нашел себе согласно и общепризнанной оценки. <...> Чехов представляется нам не только великим художником, но и отзывчивым гражданином, и пламенным патриотом...» [26, с. 132–133, 136–137, 143, 155].

Финал лекции Булгакова – со всеми оговорками продиктованного политической цензурой и мыслительной традицией «эзопова языка» – звучал как прямой призыв к революции во имя морального суда и покаяния:

«Антон Павлович ушел от нас в тяжелую, чреватую грядущими событиями годину. Давно уже слышатся глухие подземные удары. Восточную сторону неба охватило багровое зарево все разгорающегося пожара. По слову Гегеля, всемирная история есть всемирный суд, и наступили дни суда над нашей родиной. Будем верить, что эти дни исторического покаяния приведут к национальному возрождению, что мы переживаем болезнь народного роста, а не слабости и упадка, муки родов, а не предсмертные судороги» [26, с. 160–161].

Итак, свободная от партийности фигура гуманиста Чехова помогала Булгакову уточнить его образ от присущего Гаршину и Надсону образа певца «гражданской скорби» в пользу явно рифмующейся с ней *мировой скорби*. И *мировая скорбь* – как переживание мировой несправедливости – ясно вводила в контекст общественной борьбы марксистский лозунг *мировой революции*. Именно поэтому *муки родов* в устах бывшего марксиста Булгакова и в сознании слушавшей его лекцию оппозиционной аудитории в Ялте и Санкт-Петербурге, прошедшей школу марксистской и вообще социалистической агитации, безальтернативно означали только призываемую Булгаковым революцию. Общеизвестно для аудитории Карл Маркс писал в своем «Капитале» (т. 1, гл. 24, §6): «Насилие является повивальной бабкой всякого старого общества, когда оно беременно новым». И так аналогия *родов и революции* жила в революционной среде. Ярче всего эту аналогию договорил до экспрессионистического образа В.И. Ленин. Призывая свою партийную интеллигенцию к революционному мужеству, уже правящий В.И. Ленин в статье «Пророческие слова» (29 июня 1918 года), отталкиваясь от энгельсовского описания будущей всемирной (революционной) войны, подробно развил названный образ:

«...революцию следует сравнивать с актом родов <...> Рождение человека связано с таким актом, который превращает женщину в измученный, истерзанный, обезумевший от боли, окровавленный, полумертвый кусок мяса. <...> Роды бывают легкие и бывают тяжелые. Маркс и Энгельс, основатели научного социализма, говорили всегда о долгих муках родов, неизбежно связанных с переходом от капитализма к социализму» [27, с. 476].

Булгакову, несомненно, принадлежит приоритет в помещении Чехова в такой революционный контекст. Но он, как известно, не был первым, кто поставил Чехова на службу революционной марксистской пропаганде.

Во времени выхода в свет новонайденной и публикуемой ниже статьи Бердяева, по-

лучившего начальную славу как автор книги о Н.К. Михайловском с обширнейшим предисловием Струве, была переиздана и пребывала в продаже в составе авторского сборника Струве его давняя громкая статья о Чехове, которая вызвала известную полемику с Михайловским [28; ср. 29]¹. Здесь Струве, первым в русской марксистской критике анализируя творчество Чехова, демонстративно утверждал две внешне конфликтующие шкалы для его оценки: 1) обнаруживал в повести «интеллигентского» писателя глубокий социальный анализ того, как капиталистический город оставляет традиционную деревню позади человеческого прогресса (прямо против надежд народников на нее как источник прогресса)² и 2) скандально для революционера и марксиста декларировал особую идейную свободу искусства, которую, однако, рассматривал как дополнительный ресурс в борьбе за общественную свободу. Струве писал:

«Я совсем не сторонник тенденциозного искусства, а поучающее и морализирующее искусство считаю прямо самым плохим родом, хуже которого только скучный. Но искусство должно воспроизводить жизнь во всей ее глубине и силе, со всеми совершающимися в ней переменами, переkreщивающимися и борющимися течениями и идеями. Есть идеи в жизни, их не может не быть в литературе. Есть в жизни *руководящие* идеи, должны быть они и в беллетристике» [28, с. 122].

В дальнейшей полемике с Михайловским (также переизданной в 1902 году) Струве прямо защищал «общественное» звучание Чехова и, вероятно, впервые примерял к русскому практическому марксизму формулу практического (еще более психологического, но столь ясно выраженного Гаршиным, Надсоном и Чеховым) и философского идеализма:

«...мы не только реалисты, мы также идеалисты и идеализаторы. Идеализаторы, но не романтики, потому что идеализируем не прошлое, а силу, растущую в современной действительности. <...> в Марксе – обаятелен синтез “науки” и “порыва” <...> его идеал представляет наиболее удовлетворяющее современному научному духу соотношение “свободы” и “необходимости”. Необходимость, это – “наука”; свобода, – это “порыв”. Безразлично, как примирят свободу и необходимость – на почве ли метафизического учения Гегеля, как это делали Энгельс и Маркс и делают большинство марксистов, или на почве критической конструкции в духе гносеологического монизма» [31, с. 145].

Представляется, что в день смерти Чехова главной руководящей идеей общественной жизни России для Струве и Бердяева, явленной в их совместном с Булгаковым, Франком и другими сборнике статей «Проблемы идеализма» (1902), была идея объединения русского социал-либерального освободительного движения в борьбе за политическую свободу на *идеалистической основе* (так называемого идеалистического направления³), идеалистического соединения либерального «естественного права» с требованиями социал-демократического социализма. Важным моментом в этом союзе было утверждение вечной независимости социалистического идеала от материальных средств его достижения, которое должно было бы обеспечить борьбе за политическое освобождение России от само-

¹ Повесть Чехова «Мужики» была опубликована в журнале «Русская мысль» (1897). К сожалению, статьи Струве о Чехове не вошли в наиболее полную современную антологию русской критики о Чехове [30].

² Говоря о попытках изображения в художественной литературе культурного «превосходства города над деревней», Струве резюмирует: «...задача его [Чехова] состояла в том, чтобы правдиво и ярко показать расстояние [между городом и деревней в культурном отношении], и эта задача выполнена блестяще; так блестяще и вообще талантливо она выполнена в *первый раз* в русской литературе». Такой оценкой Струве выступил против критиков-народников, осудивших Чехова за критическое изображение крестьянства [28, с. 131, 132, 142].

³ О нем см. специально [32].

державия и социальное освобождение от капитализма и остатков феодализма – глубину борьбы за принципиальное духовное освобождение человечества.

Насколько успешно творчески продолжал в сознании интеллигенции былой революционный борющийся пафос Гаршина и Надсона скептический и ищущий Чехов, единого мнения у социалистических публицистов не было. Близкий к марксистам Евг. Андреевич отрицал такую способность Чехова:

«Семидесятники [революционеры-народовольцы 1870-х, организаторы убийства Александра II – М.К.] звали к борьбе. Они обращались к совести людей, их чувству стыда, любили говорить о расплате с народом за вынесенное им в прошлом, за выносимое в настоящем <...> они обращались всегда к лучшему, что есть в человеке, старались внушить ему веру в себя и свои силы, направленные на борьбу со злом. Но когда оказались расхищенными и природа, и вера в народ, – на сцену выступили другие мотивы и, прежде всего, мотивы одиночества и непосильной борьбы. Их-то и взял себе Чехов. Призыва к борьбе у него нет» [16, с. 515].

Но бывшие идейные марксисты, а теперь – социалисты круга «Проблем идеализма» Струве, Бердяев, Булгаков, Франк¹ – полагали, видимо, достаточным призыв Чехова к высшим ценностям, чтобы они стали знаменем общественной борьбы. Близкий к Булгакову критик Волжский, также прошедший революционную школу, давал понять, что призывом к борьбе становилось уже само по себе стремление к идеалу:

«Страх обыденщины... является одним из самых слышных мотивов Чеховского настроения, его лейтмотивом; в нем художник стремится подняться над плоскостью действительности к высотам идеала... Но Чехов не одинок в этом отношении в русской литературе. <...> Мотив этот можно уловить уже у Гоголя <...> он явственно слышится в глубоком психологическом анализе Л. Толстого... не совсем заслонен этот страх обыкновенного... у Достоевского; его можно подсмотреть в ярко блестящих картинах Тургенева... вплотную подходил к этой теме и Салтыков <...> ею томился Глеб Успенский... мучительно болел болью этих вопросов и Вс. Гаршин» [34, с. 198–199].

«Изнуряющее противоречие страшного конфликта идеала и действительности <...> всегда жило в творчестве Чехова, сказываясь то благородным возмущением идеалистических порывов (“Нет, так дальше жить нельзя”), то бессильными попытками примириться со страшной властью обыденщины...» [9, с. 186].

На фоне такой традиции культ и не самых крупных творческих лиц Гаршина и Надсона был явственно *политическим*. До 1905 года, то есть в глубине реакции и отнюдь не в рядах революционеров, правый публицист и художественный критик, отстаивавший свободу искусства от политического направлeнства, а затем – радикальный обновитель русского радикализма с помощью свободной эстетики и религиозности, Д.В. Философов и после 1905 года вынужден был признать, что литературные вкусы публики более всего

¹ «Известно, какой отпечаток наложила на настроение и творчество Чехова реакция 80-х гг. – тот ужасный период, когда самодержавию на время удалось подавить и развратить русское общество. Чеховские типы <...> послужат будущему историку лучшей иллюстрацией для темы, которая будет озаглавлена: *растлевающее влияние самодержавия на русскую жизнь*. Но еще выше этого исторического значения стоит общественно-этическое значение Чехова. Великий искатель цельной правды, он подсматривал своим острым художественным чутьем оттенки фальши, недоговоренности и половинчатости даже в лучших стремлениях той русской интеллигенции, к которой сам принадлежал. <...> воздать должное этой могиле мы можем лишь тем, что дадим твердый зарок – мужественно и непоколебимо стоять за правду, так чтобы и в личной нравственной жизни, и в великой общественной борьбе наших дней слово никогда не расходилось у нас с делом, дело не отставало от слова» [33, с. 141].

формировались не художественными, а общественными качествами литературных текстов. И в 1910 году Философов писал, что по-прежнему публика игнорирует (если может отличить) низкое литературное качество стихов Надсона и прозы Чернышевского: «Надсон все еще выше Тютчева, а “Что делать” – “Соборян”...» [35, с. 377]. Исследователь Философова описывает характерную публичную полемику 1909 года, когда литературный критик К. Чуковский чуть не был подвергнут ostracism за недостаточно уважительные отзывы о Гаршине, и цитирует газетное изложение позиции защитников Гаршина: «Разве можно трогать литературу! Литературу трогать нельзя! Разве можно трогать Гаршина!» [36, с. 610]¹. Ясно, что для общественно активной части читателей образцовая литература и была литературой Гаршина и Надсона, а не литературой эстетической красоты.

Первой ускользнувшей из внимания библиографов публикации новонайденной статьи Бердяева редакция крупной киевской газеты «Киевские отклики», внутривластическую и идеологическую часть которой вел известный социалистический публицист и оппонент Бердяева и сборника «Проблемы идеализма» Марк Борисович Ратнер (1871–1917)², предпослала уведомление: «Помещая настоящую статью о Чехове в виду интереса, ею представляемого, редакция в то же время считает своим долгом заявить, что она не разделяет воззрений автора». То есть социалистическая редакция неосторожно заявила, что ее буквально ничего, в том числе социализм и любовь к Чехову, не объединяет с Бердяевым. Настолько остра была полемика над могилой Чехова между теми, кто искал в его творчестве санкции для революционной и духовной борьбы, как Бердяев, и тем, кто ее там не искал.

Николай Бердяев. Памяти А.П. Чехова (1904)³

Умер Чехов... и оторвался от нас кусок нашей плоти, и образовалась рана, которая долго, долго будет сочиться... Он вошел к нам незаметно, тихо в течение нескольких десятилетий росла его писательская слава и, наконец, он сделался для нас бесконечно родным и дорогим, так что мы даже не всегда достаточно сознавали, что среди нас живет настоящий великий писатель, достойный занять место рядом с величайшими русскими писателями прошлого. Да, со смертью Чехова ушел огромный художественный талант, самый крупный в русской литературе, если не считать, конечно, Л. Толстого, и для литературы русской эта потеря огромная, ушла ее гордость; но не этим только определяется та особенная тихая печаль, которую вызовет смерть Чехова у огромной части интеллигентных русских людей. В творчестве Чехова отразилась русская интеллигентная душа, ее печаль и томление. Много лет подряд русское читающее общество, интеллигентное и полуинтеллигентное, привыкло слушать от Чехова грустную повесть о себе, в которой говорилась самая страшная, неподкрашенная правда, и это обратилось в нашу потребность, нам так трудно представить себе, что никогда уже не раздастся его милый голос, полный родной для нас печали.

Своеобразный писательский облик Чехова сложился в 80-х годах, в эпоху усталости и разочарования. И Чехов сделался певцом тоски средних вершин русской интеллигенции; несоответствие между запросами и сожалениями [sic! – *М.К.*]⁴ интеллигента, входящего в

¹ Коллега Философова свидетельствовал, что публика обычно пренебрегала лирической и художественной стороной поэзии Надсона, видя в нем лишь того, кто «привык твердить в своих гражданских стихах, что нужно “идти в бой с тяжелой мглой”» [37, с. 179].

² См. о дискуссии между Бердяевым и М.Б. Ратнером о «Проблемах идеализма», в которой Бердяев так определил свой общественный идеал: «без признания категории “свободы” социальный идеал не может быть обоснован» [38, с. 3].

³ [39, с. 2]

⁴ Вероятно, ошибка наборщика, и правильно должно быть: «пожеланиями». – *М.К.*

жизнь, и серой, засасывающей силой пошлой обывательской жизни, этот трагизм повседневной жизни сделался основным мотивом чеховского творчества. Об этом много говорилось всеми критиками и в этой своей заметке я не предполагаю на этом останавливаться, а хочу указать на менее, может быть, заметную, но более глубокую и наиболее для нас дорогую черту Чехова, которая делает тоску его философской и религиозной, и поставить его я ряду великих истинно национальных наших писателей.

В 90-х годах происходит перелом в настроении, общественная атмосфера меняется, забилась новая жизнь и послышались новые цели.

Но глубочайшая основа этой точки останется, так как источник ее не во внешних условиях жизни; вот об этом я бы и хотел сказать несколько слов. Ничем, думается мне, нельзя так почтить памяти Чехова, как напоминанием о величайшей его вещи, которая одна сделала бы его великим писателем, о его «Скучной истории», которая и будет иллюстрацией нашей мысли.

Герой «Скучной истории», знаменитый профессор, принадлежит к вершинам интеллигенции, он победитель жизни. «Мечты мои сбылись, – говорит он. – Я получил больше, чем смел мечтать. Тридцать лет я был любимым профессором, имел превосходных товарищей, пользовался почетной известностью. Я любил, женился по страстной любви, имел детей. Одним словом, если оглянуться назад, то вся моя жизнь представляется мне красивой, талантливо сделанной композицией. Теперь мне остается только не испортить финал». И вот финал оказался ужасным: «все гадко, не для чего жить, а те 52 года, которые уже прожиты, следует считать пропавшими». Человек прожил жизнь, наполненную любимым делом и делом, которое принято считать высоким и, может быть, даже высочайшим: посвятить жизнь науке, любить ее больше всего, быть в первых рядах научных работников, добиться славы и признания, что может быть прекраснее и выше! А под конец жизни, оглядываясь назад, ученый профессор, известный всей России, завоевавший себе все и счастливый, по обыденным представлениям испытывал неизъяснимую тоску, вся жизнь его, эта «красиво, талантливо сделанная композиция», представляется ему бессмысленной. Тоска гложет не только разбитых жизнью, не нашедших себе призвания, но и устроившихся в жизни (в хорошем смысле этого слова), реализовавших свои дарования, отдавших себя работе, значение и ценность которой признают все. В чем же трагедия этого профессора, почему от рассказа его веет такой странной тоской, почему жизнь его, полная содержанием и успехами, действительно «скучная история»?

Эта «скучная история» производит необыкновенно сильное впечатление и тут затронута тема глубочайшая. Знаменитый профессор говорит, что его судьба костного мозга интересует более, чем конечная цель мироздания. В этом разгадка, почему жизнь для этого человека была, в конце концов, бессмысленна и почему такая тоска охватила его в финале жизни. «И сколько бы я ни думал, и куда бы ни разбрасывались мои мысли, для меня ясно, что в моих желаниях нет чего-то главного, чего-то очень важного. В моем припадке к науке, в моем желании жить, в этом сидении на чужой кровати и в стремлении познать самого себя, во всех мыслях, чувствах и понятиях, какие я составляю обо всем, нет чего-то общего, что связывало бы все это в одно целое. Каждое чувство и каждая мысль живут во мне особняком, и во всех моих суждениях о науке, театре, литературе, ученых и во всех картинах, которые рисует мое воображение, даже самый искусный аналитик не найдет того, что называется общей идеей, или *богом живого человека*¹. Это уже тоска по Боге, по смыслу жизни, которого нельзя найти в ее процессе и в ее завоеваниях. Для чеховского профессора наука была «отвлеченным началом»², оторванным от живого

¹ Курсив мой. – Примеч. Н.А. Бердяева.

² Термин Вл. Соловьева. – Примеч. Н.А. Бердяева.

сознания смысла жизни, науки своей он не умел связать с единой и верховной целью жизни, она могла наполнить жизнь, но скорее парализовала мучительный вопрос о смысле жизни, чем осмысливала ее. Интерес к «судьбе костного мозга» помешал выработать «общую идею», которая была бы солнцем жизни. Это настоящая трагедия позитивизма. Попытка заменить Бога наукой приводит к тоске безысходной, пустота от отсутствия религиозного сознания смысла жизни не может быть ничем заполнена. Тут Чехов подымается над временной общественной обстановкой и говорит о той вековой тоске, с которой нельзя справиться одним внешним переустройством жизни. Этот мотив можно было бы проследить и на многих других произведениях Чехова. Нам особенно дорог этот глубокий идеализм Чехова, хотя и выраженный в отрицательной форме.

Покойного великого писателя часто упрекали в том, что у него нет положительных идеалов, но упрек этот всегда мне казался очень странным. Чехов великий художник и не обязан быть проповедником и обыкновенным моралистом, но он учил нас правде в потрясающей по своей простоте и искренности форме. Трудно указать писателя более смелого в своей правдивости. Если он не преподавал нам готовых идеалов, то потому, что и не мог довольствоваться малым, как многие другие. Тоска и томление по общественной правде и религиозному смыслу жизни, разлитые по всем художественным творениям Чехова, делают его продолжателем великих заветов русской литературы и создадут ему вечную память. Говорят, Чехов усиливал тоску жизни, но как сильна будет наша тоска по Чехове.

Литература

1. *Струве П.Б.* Некоторые черты нашего времени [1910] / П.Б. Струве // *Patriotica* : Политика, культура, религия, социализм. М., 1997.
2. *Иванова Е.В.* Забытый поэт // Надсон С.Я. Стихотворения. М., 1987.
3. *Розанов И.Н.* Книги и люди в XIX веке // Книга в России : в 2 ч. Ч. II: Русская книга девятнадцатого века / под ред. В.Я. Адарюкова и А.А. Сидорова [1925]. М., 2008.
4. *Кропоткин П.А.* Лекции по истории русской литературы [1901/1905] : Пер. с англ. В.П. Жука. М., 2016.
5. Русское общество и евреи : забытые и неопубликованные статьи Ю. Айхенвальда / публ. А. Рейтблата // *Вестник Еврейского университета в Москве*. № 1. М., 1992.
6. *Жаботинский Владимир (Зезв)*. Полн. собр. соч. : в 9 т. Т. 2. Кн. 2: Проза. Публицистика. Корреспонденции. 1902 / сост. Ф. Дектор. Минск, 2010.
7. *Иванов-Разумник Р.В.* Русская литература XX века (1890–1915 гг.). Пг., 1920.
8. *Глинка А.С. (Волжский)* Очерки о Чехове. Предисловие [1903] / Волжский (А.С. Глинка). Собр. соч. : в 3 кн. Кн. 1: 1900–1905 / сост. и ред. Анны Резниченко. М., 2005.
9. *Волжский [А.С. Глинка]*. На могилу Антона Павловича Чехова [1904] / Волжский // Из мира литературных исканий : Сб. ст. СПб., 1906.
10. *Глинка А.С. (Волжский)*. Очерки о Чехове. V. [Параллели] / А.С. Глинка (Волжский) // Собр. соч. : в 3 кн. Кн. 1: 1900–1905 / сост. и ред. Анны Резниченко. М., 2005.
11. *Федотов Г.П.* Трагедия интеллигенции [1926] / Г.П. Федотов // Собр. соч. : в 12 т. Т. 4: Статьи 30-х годов / сост. С.С. Бычков. М., 2012.
12. *Скабичевский А.М.* История новейшей русской литературы (1848–1892). М., 1893.
13. Красный цветок : Литературный сборник в память В.М. Гаршина / под ред. М.Н. Альбова, К.С. Баранцевича и В.С. Лихачева. СПб., 1889.
14. С.Я.Надсон : Сб. СПб., 1887.
15. Памяти В.М. Гаршина : Художественно-литературный сборник / под ред. Я.В. Абрамова, П.О. Морозова и А.Н. Плещеева. СПб., 1889.
16. *Соловьев Евг. (Андреевич)*. Очерки из истории русской литературы XIX века. 3-е изд., испр. [1-е изд. – 1903] / вступ. ст. Петра Пильского. СПб., 1907.
17. *Рейтблат А.И.* Буренин и Надсон : как конструируется миф / А.И. Рейтблат // Писать поперек : Статьи по биографике, социологии и истории литературы. М., 2014.
18. Семен Яковлевич Надсон (Биографический очерк) // Стихотворения С.Я. Надсона. 20-е изд. СПб., 1903.
19. *Струве П.Б.* О Фете – прозвала ли Россия Фета? / П.Б. Струве // *Дух и слово*. Статьи о русской и западно-европейской литературе / [сост. Н.А. Струве]. Paris, 1981.

20. *Чулков Георгий*. Годы странствий [1930] / сост. М.В. Михайловой. М., 1999.
21. *Маковский Сергей*. Портреты современников / сост. Е.Г. Домогацкой, Ю.Н. Симоненко. М., 2000.
22. *Абрамович Н.Я.* Страх жизни [1907] / Н.Я. Абрамович // Подполье русского интеллигентства (О тупиках русского интеллигентского сознания). М., 2012.
23. *Дурылин Сергей*. В своем углу / сост. В.Н. Тороповой. М., 2006.
24. *Андреев Л.* Надсон и наше время (К 30-летию со дня кончины) / публ. В. Чувакова и А. Руднева // Вопросы литературы. М., 1994. Вып. III.
25. *Булгаков С.Н.* Без плана: <...> Нет на свете мук сильнее муки слова // Вопросы Жизни. СПб., 1905. № 1.
26. *Булгаков С.Н.* Чехов как мыслитель [1904, 1910] / С.Н. Булгаков // Сочинения : в 2 т. Т. 2 : Избранные статьи / сост. И.Б. Роднянской. М., 1993.
27. *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 36. М., 1974.
28. *Струве П.* «Мужики» г. Чехова [1897] / Петр Струве // На разные темы (1893–1901 гг.) : Сб. статей. СПб., 1902.
29. *Струве П.Б.* Скорбь. Памяти А.П. Чехова / П.Б. Струве // Дух и слово : Статьи о русской и западно-европейской литературе / [сост. Н.А. Струве]. Paris, 1981.
30. А.П. Чехов: pro et contra : Творчество А.П. Чехова в русской мысли конца XIX – нач. XX в. (1887–1914) : Антология / сост. И.Н. Сухих. СПб., 2002.
31. *П. Струве*. «Мужики» Чехова и г. Михайловский [1897] / Петр Струве // На разные темы (1893–1901 гг.) : Сб. статей. СПб., 1902.
32. *Колеров М.А.* Сборник «Проблемы идеализма» (1902) : история и контекст. М., 2002.
33. *Колеров М.А.* С.Л. Франк о смерти Чехова: Н-ч. Памяти А.П. Чехова (1904) / М.А. Колеров // Новые публикации документов по истории русской мысли. Ч. 2 // История. Научное обозрение OSTKRAFT. № 2. М., 2018.
34. *Волжский [А.С. Глинка]*. О мотивах страха смерти и страха жизни. Леонид Андреев / Волжский // Из мира литературных исканий. СПб., 1906.
35. *Философов Д.В.* П.Д. Боборыкин (1860–1910 гг.) / Д.В. Философов // Критические статьи и заметки, 1899–1916 / сост. О.А. Коростелева. М., 2010.
36. *Коростелев О.А.* Примечания // *Философов Д.В.* Критические статьи и заметки, 1899–1916. М., 2010.
37. *Перцов П.* Литературные воспоминания 1890–1902 гг. М. ; Л., 1933.
38. Литературно-артистическое общество // Киевские отклики. Киев, 1903. № 29. 19 декабря.
39. Киевские отклики. Киев, 1904. № 227. 17 августа.

В.В. Зеньковский в газете «Народ» (1906)

Василий Васильевич Зеньковский (1881–1962) – в 1906 году студент, бывший участник знаменитого психологического семинария и кружка проф. Г.И. Челпанова, незадолго до этого перешедший с естественного на историко-филологический факультет Киевского университета Св. Владимира. Христианско-социалистическая киевская газета «Народ» – хорошо изученное редакторское детище С.Н. Булгакова¹, которое, как представляется, еще до неудачного дебюта в качестве члена Государственной Думы, стало апогеем его политической карьеры, после чего влияние Сергея Николаевича в кругах молодежи – громкое, оснащенное тысячами аудиториями, резко пошло на убыль. Эта газета стала последним экспериментом руководства Булгакова и в области повременной печати: в 1905 году рухнул журнал «Вопросы жизни», в 1906-м – газета «Народ». С ними практически умер и булгаковский проект «Союза христианской политики», а процесс умирания булгаковского христианского социализма продлился, пожалуй, вплоть до 1909 года, когда после сборника «Вехи» Булгаков однажды проснулся христианским националистом, а вскоре стал и убежденным монархистом, с годами дошлифовывая свою социальную доктрину до одной из вариаций социал-консервативного синтеза.

В этом протяженном контексте интересно место В.В. Зеньковского, младшего сотрудника Булгакова по газете «Народ», ставшего его многолетним конфидентом до конца жизни. Зеньковский, как кажется, посвятил слишком много мемуарных усилий тому, чтобы отвести чьи-то никому не известные, но длительные подозрения его в чрезмерной «левизне», склонности к социализму и т.п. Хрестоматийное наследие Зеньковского не дает к этому выводу достаточных оснований. Гораздо более известно его политическое «украинство», которое, впрочем, оказалось гораздо более федералистским и общерусским, чем у таких известных русских мыслителей украинского происхождения, как Б.А. Кистяковский, М.И. Туган-Барановский и даже В.И. Вернадский.

Представляемая здесь лишь первая часть (она не должна остаться единственной) раннего Зеньковского², частично давно описанного (хотя бы в рамках газеты «Народ»), но так и не введенного в научный оборот, обращает исследователя к зыбкому пространству текстов, о котором не хотел вспоминать (и, вероятно, почти забыл) сам Зеньковский. В этой части мы имеем дело фактически с разрезанным автором целостным трактатом

¹ Об этом см. подробно: [1], а также роспись содержания газеты «Народ» [2], в которой автор еще одной рецензии в том же номере ошибочно указан как В.З. [2, с. 279]. Правильно следует читать иначе: «В.Э<рн>». Как священник стал социал-демократом // Народ. № 7. 10 апреля 1906. Киев. С. 3». Дополнительно об истории газеты см. [3, 4].

² Впервые [5, с. 2; 6, с. 2–3; 7, с. 3; 8, с. 2; 9, с. 4]. Републикуется впервые.



о синтезе либерализма и социализма в «религиозной общественности». Можно полагать, что с годами либерализм был Зеньковским отброшен, но он же существенно проявил себя в, так сказать, «этнографическом национализме», который, строя даже федералистскую украинскую государственность, уверенной рукой стремился подчинить ему уже не просто религиозную, но даже подлинно институциональную «церковную общественность» [10]. В этом явственно проступало не ситуативное «спасение Украины для России», как говорил Зеньковский, но и нереализованная прежде, в пору христианского социализма, страсть национального освобождения, на службу которому волей-неволей ставились ценности свободы и справедливости, либерализма и социализма, которые – при разрушении централизованного государства – уходили в тень перед пафосом национальной государственности, который «консервативно» подчинял себе все: личность, общество и церковь.

Зеньковского, связанного с левыми профессорами Киевской Духовной Академии, пригласил в газету «Народ» ее издатель В.Н. Лашнюков. Но, вспоминая с ревностью сам Зеньковский, издатель «все надежды возлагал на группу» Булгакова (в нее он включает В.П. Свенцицкого, Н.А. Бердяева, А.С. Волжского). Чтобы успешно конкурировать с ними, он «взял тему “Либерализм и социализм”, чтобы показать возможность их синтеза в идее “христианской общественности”...». Формула такой общественности возникла отнюдь не случайно, но, видимо, считая (в пору мемуарной эмиграции) неприличным признаться в том, что исторически наиболее громогласными проповедниками ее были Д.С. Мережковский и З.Н. Гиппиус, Зеньковский свидетельствует о Бердяеве: «В годы 1903–1908 он имел бесспорное влияние на меня; его религиозно-общественный пафос был мне очень близок, я сам духовно развивался в таких же линиях», в 1903 году и далее «очень интересовался всем, что писали тогдашние “вожди” русской интеллигенции (Бердяев, Булгаков и др.)». И о духовной ревности: в 1902 году Булгаков на одной из лекций в Киевском политехническом институте Зеньковскому «не понравился», ибо «в речи его, когда он касался религиозной темы, была какая-то расплывчатость, которая мне претила. Я к этому времени был уже религиозным человеком, и мне некая религиозная уклончивость» Булгакова была неприятна, но более поздние публичные лекции Булгакова о Карамазове, Соловьеве «были превосходны и меня очень вдохновляли», а в журнале «Вопросы жизни» (1905) «все мне было близко и важно» [11, с. 252–253, 246, 245, 251].

Теперь мы все можем самостоятельно текстуально сравнить, насколько и в какую сторону отличался тогдашний Зеньковский от тогдашних Булгакова и Бердяева.

1

В.В.З.

Предчувствия марксизма

Мысль о всемирно-историческом процессе не покидает сознания человечества. Христианство, выдвинувшее эту идею во всей ее религиозной шире, вложило в нее определенное содержание в понятие богочеловеческого процесса, в факте явления Христа и Его воскресения. С тех пор эта мысль присуща человеческому уму, – на длинном историческом пути до наших дней не исчезают из сознания человечества всемирно-исторические перспективы. Они не всегда ясны, не всегда доступны во всей широте своей; в них часто много «человеческого, слишком человеческого», – но как предчувствие, они поддерживают в человечестве христианские надежды.

С замечательной силой схвачены они, между прочим, и марксизмом, в его боевом лозунге: «пролетарии всех стран, объединяйтесь», хотя марксизм и чужд тому, что дает реальное содержание религиозной идее. Как ни бедна содержанием у марксизма идея всемирно-исторического процесса, именно она покоряет ему массы, в которых она будит

какие-то смутные предчувствия, какие-то неясные надежды. Есть нечто освобождающее и зовущее в этой идее; ей присущ какой-то особенно радостный смысл. Она проникает глубже, чем думают, действует сильнее, чем рассчитывают: она оживляет религиозное отношение к жизни.

Противоречия современной жизни, ее радостные и угрюмые, ее светлые и темные стороны невыносимы в своем вопиющем сочетании. Отсюда та напряженность психической атмосферы, которая растет уже давно, отсюда та углубленность исканий, та утонченность моральных настроений, которая так характерна для нашего времени. С удивительной гениальностью Маркс уловил эти симптомы растущего кризиса, с глубоким чутьем выдвинул идею единения всемирно-исторического процесса, оценил единство международной общности исторической работы. Он вскрыл всю бесплодность, всю внутреннюю *противоречивость* экономического индивидуализма, противопоставив ему идею коллективизма. Это противопоставление индивидуализма и коллективизма (правда, только в хозяйственной сфере), развитое марксизмом со всей научной убедительностью, имеет более глубокий смысл, чем принято думать. Оно захватывает ум шире, чем предполагали: оно освещает и другие стороны жизни, уносит от мучительного одиночества, которым полно наше время, в перспективы радостного единения с людьми. Марксизм будит предчувствия, поселяет надежды, марксизм утешает будущим – и в этом его крупная роль.

Реальное содержание всемирно-исторического процесса понято, однако, Марксом удивительно поверхностно. Дальше экономического единства истории он не пошел; за тем он не увидел души, за материальным единством не разгадал духовного. Всемирно-исторический процесс в изображении марксизма безжизненен: в нем личности случайны, не важны, в нем царствует смерть. Поэтому обаяние марксизма держится не тем, что он говорит, а тем, на что он намекает; сила марксизма – не в его реализме, а в его романтизме.

Ценя предчувствия марксизма, ценя его оживляющее влияние на подъем религиозных надежд в человечестве, мы не можем мириться с его односторонностью. Если единство всемирно-исторического процесса состоит только в закономерности экономического развития, если это единство лишено духовного содержания, обходится без индивидуальности, – то для нас оно мертво, для нас оно не нужно. Нам дороги такие перспективы, в которых бы царила не смерть, а жизнь; нас подымает только такое единство всемирно-исторического процесса, которое живой цепью связывает все индивидуальности, не исчезающие в этом единстве. И в неведомом не может нас поэтому ориентировать марксизм: иной маяк светит нам. Он влечет к себе тем светом, который зажегся девятнадцать веков назад, он таит в себе трагедию Распятия и торжество Воскресения.

2

В.В. Зеньковский Либерализм и социализм

Социально-философская мысль нашего времени движется между двумя полюсами – между либерализмом и социализмом. Чьи взгляды направлены вперед, того всегда манят либо индивидуалистические, либо социалистические перспективы, – и это неизбежно в виду несомненной *неустранимости* обоих построений.

Идеалы свободы и идеалы демократии одинаково дороги нашему времени, одинаково выдвинуты современной культурой. И все же эта неустранимость социалистического и индивидуалистического русла идей не может ослабить того конфликта между ними, который выяснился уже давно. Для современного сознания несомненно, что ни одна из теорий в отдельности не ориентирует в исторической шире, – но столь же несомненно и то, что конфликт между ними разрастается с какой-то фатальной силой, что в будущем он явится

источником той неустойчивости, которая обесценит значение достигнутых исторических завоеваний. Сознание этого вливает яд сомнений в душу борцов, внутренне обессиливает их, – и потому-то верующие натуры с такой страстностью и защищают ту одностороннюю правду, которой они служат – социализм или же либерализм. Они подчеркивают неизбежность конфликта между ними, чтобы признанием правды одного построения обесценить значение другого. Так именно и поступают в наше время социалисты всех толков. Они не жалеют красок, чтобы «развенчать» либерализм. Но отрицать ту или иную правду не значит уничтожить ее. В либерализме есть своя правда, есть нечто неустранимое, хотя и находящееся в несомненном конфликте с правдой социализма. Чуткие, не догматические фигуры всегда это сознавали – но с особенной силой, с особенной мукой это чувствуется в моменты исторических переломов, какой мы переживаем теперь. Историческая даль в такие моменты безгранична; сознание исторической ответственности чрезвычайно обостряется, – и чувствуется настоятельная нужда во всеохватывающем социально-философском настроении, которое дало бы возможность работать с уверенностью, что работа не тормозит исторического процесса.

Между тем охарактеризованная выше двойственность современной социально-философской мысли, неустранимость и в то же время противоречивость социализма и либерализма поселяют какую-то робость, суживают исторические горизонты и тем подготавливают почву для злейшего врага прогресса – оппортунизма.

Конфликт между либерализмом и социализмом делает, в сущности говоря, беспочвенными оба построения: оба и правы, и неправы в одно и то же время. Исторический скептицизм неизбежен поэтому, как неизбежно и оппортунистическое настроение. С этим должны считаться друзья прогресса, этого они должны бояться; нужен выход из тупика.

Чтобы найти его, вникнем глубже в конфликт между индивидуалистическими и социалистическими тенденциями истории.

На знамени либерализма написано дорогое слово – свобода. В вопросе об отношении личности к государству, этом центральном вопросе социальной философии – либерализм стоит за сведение до минимума, а в идеале и до нуля – подчинения личности государству. Безграничное развитие личности, свобода частной инициативы, словом, широкий и полный индивидуализм – такова программа либерализма, таковы его идеалы. Тем-то и дорог для него прогресс, что он расширяет свободу личности от подчинения ее государству. В основе либерализма поэтому лежит вера, что свобода личности – это не найденный философский камень, этот магический жезл, от прикосновения которого все оживает, все цветет. Счастье человечества – в руках свободы; под ее живительным дыханием оно окрепнет духовно, разовьет те ценности, которые открыты в человеческом духе.

Против такой защиты свободы, против наивной веры в нее и восстает социализм, который в юридической свободе не видит никакого ключа к счастью; этот ключ дается в экономическом освобождении человечества. В условиях буржуазного хозяйства, всецело опирающегося на экономический индивидуализм, невозможно осуществление демократических идеалов; освобождение от экономического рабства возможно лишь в социалистических условиях. Поэтому социализм во имя действительного (хоть и не «полного») освобождения человечества подчиняет личность государству, которое единственно дает возможность осуществить и укрепить социалистический строй. С иронией относясь к культуре «полной» свободы, с негодованием подчеркивая равнодушие либерализма к освобождению личности от социальных пут, – социализм, регулируя лишь хозяйственные отношения, тем самым гарантирует действительную свободу во всем остальном. И в этой трезвости, в этом реализме социалистической перспективы заключается несомненно главная приживающаяся сила ее...

Гарантией не случайности, не временности экономического освобождения, обещаемого социализмом, гарантией того, что человечество, вступив в социалистический период, не вернется назад к индивидуалистическому хозяйственному строю, – может быть только то, что на страже его будет стоять государство. Поэтому в основе социалистической программы лежит принципиальное противоположение личности и государства. Государство не может не регулировать экономическую жизнь, не может не стоять на страже социалистических отношений, – и если придет необходимость, государство, со всей авторитетностью и безапелляционностью власти, вмешивается в поведение личности...

Таким образом, не может <быть> сомнений, что между либерализмом и социализмом существует и будет существовать «ссора». Быть может, в исторической дали и найдется точка, где эти учения сойдутся, но в той не широкой исторической перспективе, которая открывается ими, они находятся во вражде. Правда, нередко встречаешь людей с определенным социалистическим мировоззрением и вместе с тем с глубоким культом Ницше, этого апостола индивидуализма, – но это субъективное сочетание никакой аргументирующей роли играть не может. Теперь, до торжества социализма, возможны и понятны такие сочетания. Служение социализму в этом случае есть *продукт* высокоразвитого индивидуального творчества, – но при обязательном участии в социалистическом строе конфликт между правдой социализма и правдой либерализма неизбежен. Когда социализм перестанет быть мечтой и воплотится в действительность, когда исчезнет его поэзия и останется его проза, когда социализм перестанет быть источником вдохновения и превратится в серую обыденщину, – тогда пропасть, существующая между свободой личности и ее социалистическим ограничением, обнажится и сделается достаточно острой. Личность, ограниченная в одном отношении и *действительно* свободная в других, глубже будет чувствовать себя *чуждой* интересам рода, интересам целого. Именно тогда, когда настанет расцвет индивидуальности, когда личность освободится и от социальных пут и от социально-психического гипноза, – именно тогда резче, чем когда-либо, выяснится невозможность преодолеть индивидуализм только во имя хозяйственного благополучия всех. Поэтому если между индивидуалистическими тенденциями и социалистическими ограничениями личности возникнет конфликт, – то он останется неразрешимым, так как *на социалистической почве индивидуализм не может быть преодолен*. Его можно преодолеть, но нельзя заставить похоронить во имя хозяйственного благополучия свои индивидуалистические стремления. Словом, *если конфликт возможен*, то он неустраним, так как правда индивидуализма первее, ближе и глубже, чем правда каких угодно ограничений.

Понятно, что в литературе мы встречаемся с упорным желанием сделать этот конфликт не существующим, показать его невозможность. Говорят при этом, что человечество настолько приспособится к ограничениям, которые несет с собой социализм, настолько расширит свои творческие силы в отношениях, не подлежащих регламентации, что исчезнет самая почва для конфликта. Поэтому, если конфликт и возможен, то как случайное и, конечно, вовсе не страшное явление. У Спенсера мы находим философское и психологическое обоснование этого верования. По мнению Спенсера, человек настолько приспособился к условиям жизни, что он «естественно» будет добрым, трудолюбивым и т.д. В сознании такого человека не будет раздвоения между тем, что он «должен» делать, и тем, что его влечет к себе; должное и желательное сольются. Эта забавная (иначе ее трудно назвать) идея, пожалуй, способна утешить тех, кто убедился в наличии конфликта, о котором у нас шла речь. Но вряд ли стоит долго останавливаться, чтобы показать всю безнадежную наивность, всю святую простоту мысли Спенсера. Человечество не подымется, а опустится, если от типа творческой, свободной в добре и зле, могучей индивидуальности оно перейдет к типу нравственных пигмеев, окончательно приспособившихся и окончательно неспособных подняться над однообразием и пошлостью обыденщины. И если бы

торжество демократических принципов действительно потребовало бы такого самоубийства, если бы благоденствие целого действительно было возможно лишь при условии исчезновения самого дорогого и ценного – независимости и свободы духа – то... о таком будущем вряд ли мечтали так, как мечтают теперь о социализме.

Не устранить, а разрешить конфликт – вот задача социальной философии. Надо признать, что социализм и либерализм, демократический идеал и идеал свободы личности, – это два неустранимых русла идей. Как ни дорог социализм, но его нельзя покупать слишком дорогой ценой покушений на свободу; и как с другой стороны ни дорога свобода, нельзя относиться равнодушно к экономическому рабству, лежащему в основе современной культуры. Необходимо совместить и демократию, и свободу.

Таков отрицательный результат, к которому мы пришли. Мы видели, что демократизация культуры немыслима вне коллективизма, но это не устраняет, а обостряет правду либерализма, правду неискоренимой жажды сбросить иго каких бы то ни было ограничений. Пока мы стоим только на пороге грозного конфликта; но тем ответственнее наша роль. Предварительное перемирие дает нам время переработать ту почву, на которой вырос конфликт.

Нетрудно видеть источник этого конфликта: он создается непреодолимостью индивидуализма, с помощью тех сил, которые утилизирует современное человечество. В тех случаях, когда мы встречаемся с одним из сочетаний, о которых мы уже говорили, – именно с сочетанием культа Ницше и пламенного служения социализму, – в этих случаях индивидуализм преодолевается силой эстетического характера. Грядущие перспективы социализма невыразимо прекрасны в сравнении с тиной буржуазного болота, в котором мы живем теперь; да и в самой борьбе за новый строй индивидуалист находит неиссякаемый источник вдохновения, ибо во всякой борьбе есть покоряющая красота. Ясно однако, что эстетически индивидуализм не может быть преодолен в застывшем социалистическом строе; цепи, борьба за которые была так вдохновенна, будут все те же цепи. Культ борьбы не исчезнет, – и борьба будет против последних цепей, наложенных на свободную, независимую индивидуальность.

Непреодолим индивидуализм и силами этического порядка. Прежде всего надо безусловно отбросить мысль о том, что сила симпатических чувств живой цепью скует человечество в одну братскую семью. С эмпирической точки зрения это немыслимо; эта детская мечта свидетельствует лишь о полном невнимании к тому, что можно назвать проблемой зла. Социально-философская мысль нашего времени именно тем и страдает, что в своих угадываниях будущих судеб человечества она слишком неглубоко относится к той зияющей пропасти зла, которая влечет к себе с какой-то неотразимой силой. Только пренебрежением к этим стихийным и страшным силам жизни можно объяснить тот тип веры в человека, для которого переработка личности человека вполне достижима исключительно этическими силами.

Преодоление индивидуализма, необходимое для устойчивости демократической культуры, невыполнимо силами эстетического и этического характера. Эти силы действуют рядом с силами, им прямо противоположными, – и нужно быть очень поверхностным наблюдателем человеческой души, чтобы не понимать, что в душе живут и те, и другие.

Трагическое столкновение индивидуализма и социализма разрешимо лишь на религиозной почве. Тут мы уже выходим за пределы нашей темы, и потому позволим себе лишь вкратце указать на следующее.

Признавая, что индивидуализм преодолим лишь религиозно, мы вводим в социально-философскую мысль понятие *религиозной общественности*. Это понятие для нашего конфликта является весьма важным, так как оно устраняет ту почву, на которой

возник конфликт. Оно преобразует те основы современной социально-философской мысли, которые делают неизбежным конфликт двух активных сил истории. Преобразование это, опирающееся на понятие *свободы*, возможно лишь на почве религиозного мирозерцания, без которого и весь исторический процесс не может быть понят во всем единстве и в своей цели.

Но об этом уже в другой раз.

3

В.В.З.

О религиозной психологии

За два года Россия стала неузнаваемой по тому возбуждению, которое охватило общественную и умственную жизнь страны. Объем этого возбуждения широко раскинулся по деревням, по глухим углам, – и нет такого места в огромной России, которое так или иначе не было бы затронуто им. Как радостно видеть этот симптом пробуждения России от глубокого молчания, от вынужденной тишины! С каким восторгом, с каким сияющим лицом глядишь вперед, в это загадочное, манящее и властное вперед! Кончаются наши национальные страдания, наши «страсти», проходит пора удушливой затхлой атмосферы жалкого оппортунизма, рабской покорности; всходит пока багровое, но все же льющее счастье и радость солнце свободы.

Но эта радость, тихая и кроткая, с какой-то робкой, смущенной нежностью ласкает душу, всю уязвленную ужасами и кровью, окрасившей в свой страшный цвет зарю свободы. И не смеешь радоваться грядущему, хочешь утаить это чувство; невыносимая тяжесть легла на сердце, отравила его, взволновала гневной скорбью, зажгла его негодованием. И таинственно слились своими корнями ласкающая радость и жгучая скорбь, – и есть в этом сочетании какой-то неразгаданный смысл, есть что-то поднимающее до *религиозной* преданности святому делу свободы.

Глубокая правда того сложного чувства, которое будит в нас жизнь, не укладывается в рамки современного сознания, – и всякие попытки оформить это чувство кончаются жалкой неудачей. И это неизбежно, это неустранимо. Самые чуткие, самые искренние натуры тяжело переживают эту загадочную амальгаму радостного и гневно тоскующего настроения, – и то впадают в отчаяние безумия, ищут смерти, идут на смерть за свободой, то уносятся в сияющие перспективы новой России, и как бы вдыхают в себя освобождающее от мелочей, от нелепостей значение радостного поворота. И то, и другое настроение разрывает ту оболочку эгоизма, которая заставляет трусливо цепляться за жизнь; – и в том, и в другом настроении личность подымается до экстаза, до пламенного желания отдать себя на служение великим целям истории. Есть, однако, что-то мучительное, непонятное и неразгаданное в этом сочетании двух различных настроений. Личность чувствует себя в чем-то *неведомом*; с закрытыми глазами стоит она перед какой-то огромной тайной, – и отступает перед ней. Одни вспоминают старые формулы, ударяются в крайности, другие – растерянные, измученные отступают перед ужасами жизни, тоскливо радуются будущему. Одни переступают границы правды, другие робко избегают думать о ней...

Весь трагизм последних ясен; но не ясно для многих, что и в безумии крайности есть трагизм. Те, кто с надрывом зовут к старому, зовут к болотному покою, и те кто, закрывши глаза, идет вперед, работает для будущего, забыв о сострадании, забыв о гуманности, – и те, и другие полны трагизма. В бессмысленном жестоком культе старого, и в отчаянном бестрепетном культе нового, культе отщепенца, полном злорадства, полном жгучей ненависти, есть трагический надрыв. Одни боятся ужасов, – и ищут радостного нового, и давят в себе всякий

страх перед кровью, изгоняют из себя гуманность, милосердие, грусть. Одни не дают места радостному предчувствию будущего, другие дают в себе скорбь, «освобождаются» от тоски, гнетущей сердце, которое не выносит моря слез, глубины народного горя.

Неразгаданной тайной встает перед современным сознанием сочетание радостного и тяжелого, и одни страдают от этого сочетания, другие, избегая его, впадают в роковую односторонность.

Современному сознанию удивительно чужда *религиозная психология*, которая единственно возвышает человека до понимания жизни во всех ее сторонах. Лишь религиозному взгляду открываются смысл и значение всего переживаемого душой в наши тяжелые, исторические дни, – и радостная вера в несомненность полного торжества добра единственно дает возможность не впасть ни в отчаяние, ни в культ отмщения. Она не устраняет давящей тоски, она не облегчает скорби, – но она дает место и тихой радости, она придает силы для служения будущему.

Тоска, испепеляющая душу, подрывает энергию, и потому-то многие борцы так боются тоски, с таким трагическим надрывом поддерживают в себе энергию культом отрицания, выжигающим тоску. Но в этом нет правды. Нельзя закрывать глаза, нельзя давить тоску; но вместе с тем нужны силы для того, чтобы не быть подавленным тоской.

Эти силы дает вера в торжество добра, эти силы дает религия, открывающая в истории все величие Света и всю бесплодность тьмы.

И если сочетание радости и горя так тяжело и невыносимо, то лишь религия, открывая всю историческую неизбежность этого сочетания, дает силы служить для устранения его.

4

В.В.З.

Об одном сомнении

Среди сомнений, которые заставляют многих недоверчиво относиться к религии, одним из наиболее распространенных, наиболее покоряющих себе, является сомнение в психологической ценности религии. Быть может, говорят религиозное мирозерцание истинно: быть может, объективная природа лежит не на нашей стороне, но мы никогда не помиримся с тем, что религия *успокаивает*, что она погашает то напряженное искание, ту душевную тревогу, то беспокойное, страстное горение, без которого мертва наша жизнь. Мы боимся, говорят, душевно оупеть, упасть, боимся, что та точка зрения «вечности», которая присуща религии, убьет в нас живую восприимчивость к текущим вопросам жизни и духа, – и в плену у этой «вечности» мы внутренне обессилим. Эта мертвящая сила религиозного успокоения и отталкивает нас...

Если эти сомнения искренни и серьезны, то они свидетельствуют о глубокой религиозной жажде, о подлинной религиозной потребности. Религия, которая успокаивает, которая погашает душевное горение, действительно мертва, действительно страшна. И нет в такой религии правды, – ибо нет правды в том, что понижает жизнь, что ее подавляет и обеспоживает. Да <и> по существу, религия, устанавливая связь отдельной личности с метафизической основой жизни, именно утверждает права этой личности, ее индивидуальную незаменимость и ценность. Религия Христа в этом смысле есть религия непреходящей ценности личности. И в основе своей ее лежит идея религиозной свободы, несовместимой с каким бы то ни было «душевым пленом», упадком творчества.

Религия не есть мирозерцание, не есть система представлений; она подчиняет себе всю целостность душевной жизни и потому *невозможна без религиозной активности*, которая обнимает всю полноту социальной и духовной жизни. Она действительно раскрывает перед сознанием перспективы вечности, но в свете этой вечности не бледнеют, не кажутся

меньше, ничтожнее вопросы текущей жизни. Они вырастают в свете религиозных переживаний, в трепете религиозных порывов – в мировые вопросы, в них для религиозного сознания так же бьется пульс всемирно-исторического процесса, как и в самых грандиозных событиях. По образному выражению Гоголя, «у Бога нет пустяков»: нет мелочей, нет перерывов в религиозном освещении жизни, – и в ней все существенно и важно. Перед религиозным сознанием проблема религиозной активности встает поэтому в такой захватывающей широте, наполняет душу таким могучим, таким зовущим порывом, что человек падает порой в изнеможении. Всю мощь, всю безграничную ширь религиозной активности не может вместить в себя человек, – и оттого на религиозных людях лежит трагический отсвет этой земной их ограниченности, оттого их душу наполняет религиозная тоска – это особое состояние смирения, сознания своей немощи. И в этом сознании таится особый источник религиозной энергии, неиссякаемый и живой. Не мертвит, а живет поэтому религия; не подавляет, не унижает личность, а приближает ее к Неведомому, подымает до религиозной силы *активности*.

Откуда же сомнения в психологической ценности религии?

Есть два источника, вечно питающих его [sic]. – Историческая церковь, видимо концентрирующая религиозную жизнь, не вместила в себя всей полноты того религиозного учения, которое она хранила. Идея религиозной общественности не играла в исторической церкви той центральной роли, которая ей принадлежит. И на почве этого забвения одной из центральных идей христианства выросла та реакция религиозному индивидуализму [sic], которая утверждает все огромное значение социального творчества, переработки нашей общественности. Религиозный индивидуализм поэтому осужден историей, как начало мертвящее или в лучшем случае одностороннее. Такова правда тех упреков в «успокоении», которые уместны по отношению к религиозному индивидуализму. Понятое же в полноте христианство выдвигает идеи христианской общественности, – и по отношению к нему упреки падают сами собой.

Но есть и еще один источник тех упреков, о которых мы говорим. Многим присуща какая-то особая ограниченность, в силу которой вопросы истории исключительно исчерпываются социально-политической стороной ее. В зависимости от этого все явления расцениваются с точки зрения их значения для социально-политической стороны исторического процесса. Не могу забыть, как покойный Е. Соловьев горячо писал о «революционном значении красоты»; он считал необходимым как бы «оправдать» свое поклонение красоте, и иначе, конечно, не мог этого сделать, как раскрывая «революционное значение красоты». Тут-то и уясняется вся ограниченность, вся односторонность той точки зрения, при которой и религия, и искусство, и наука расцениваются с точки зрения их значения в специально-<социально?>-историческом процессе.

Мы понимаем, что нужно бояться того омертвления, которое будто бы несет с собой религиозная психология, но мы со всей энергией подчеркиваем узость материализма, на которую мы указали. Не религию мы оцениваем по ее «общественной ценности», а самый социальный процесс мы освещаем религиозно. И, если понять всю неприемлемость той перестановки понятий, при которой высшие ценности подчиняются низшим, то исчезает последняя почва для упреков религии в том, что она «успокаивает».

Религия не «успокаивает», а подымает до невыносимой остроты сознание необходимости религиозной активности. Но есть зато в религии, в религиозной психологии одна черта, действительно ее выделяющая, но не отрицательной, а положительной особенностью. Религиозная психология таит в себе неиссякаемый источник душевной энергии, и религиозная активность не ослабляет, а усиливает дух в его неискоренимом стремлении к осуществлению высших ценностей. Но это говорит только об огромном значении религии для душевной жизни...

5

В.З.

[Рец.:] Волжский. Из мира литературных исканий :
Сборник статей. СПб., 1906. Ц. 1 руб.

Содержание сборника статей г. Волжского чрезвычайно разнообразно; в нем есть статьи и по чисто литературным вопросам и по вопросам философским. Но за внешним разнообразием сборника кроется единство настроения и мысли автора. Автор знает, куда ведет своего читателя, – и это сообщает его статьям особую значительность и цельность.

Литературно-критические исследования г. Волжского определяются его пониманием значения русской художественной литературы в истории нашей мысли. «Русская художественная литература, <—> пишет он, – вот истинная русская философия в красках слова, сияющая радугой мыслей, облеченная в плоть и кровь живых образов художественного творчества». «Истинную русскую философию следует искать больше всего именно здесь».

Эти выдержки чрезвычайно характерны для г. Волжского. В них с достаточной выпуклостью встает и его критическая индивидуальность, с достаточной определенностью выступает та призма, сквозь которую он смотрит на художественное творчество. Мы не найдем в статьях г. Волжского разработки основных литературно-критических понятий, – чем, например, так богаты все работы проф. Овсянко-Куликовского, но зато в работах г. Волжского с особенной рельефностью выступает справедливость старой мысли, что «искусство есть мышление в образах». Этим наиболее и ценны, на наш взгляд, литературно-критические работы г. Волжского.

Мы считаем необходимым указать на выдающееся значение сборника и в религиозно-философском значении. Такие статьи, как «Мистический пантеизм В.В. Розанова», имеют значение, что в равной мере необходимо сказать и о других статьях, напр., о статье «Проблемы смерти у проф. Мечникова». Сборник г. Волжского издан прекрасно, хотя, к сожалению, не везде свободен от досадных опечаток.

Литература

1. Колеров М.А. Не мир, но меч : Русская религиозно-философская печать от «Проблем идеализма» до «Вех». 1902–1909. СПб., 1996.
2. Колеров М.А. От марксизма к идеализму и церкви (1897–1927) : Исследования, материалы, указатели. М., 2017.
3. Булгаков С.Н. Из записной книжки. 11 апреля 1906 г. / публ. М.А. Колерова и О.К. Локтевой // Вопросы философии. М., 1994. № 6.
4. Колеров М.А. А.А. Блок. Письмо к С.Н. Булгакову (1906) // Исследования по истории русской мысли : [3] Ежегодник за 1999 год. М., 1999.
5. [Зеньковский В.В.] В.В.З. Предчувствия марксизма // Народ. № 1. 2 апреля 1906. Киев.
6. Зеньковский В.В. Либерализм и социализм // Там же.
7. [Зеньковский В.В.] В.В.З. О религиозной психологии // Народ. № 5. 8 апреля 1906. Киев.
8. [Зеньковский В.В.] В.В.З. Об одном сомнении // Народ. № 7. 10 апреля 1906. Киев.
9. [Зеньковский В.В.] В.З. [Рец.:] Волжский. Из мира литературных исканий : Сборник статей. СПб., 1906. Ц. 1 руб. // Народ. № 7. 10 апреля 1906. Киев.
10. Зеньковский В.В. Пять месяцев у власти [Воспоминания] / под ред. М.А. Колерова. М., 2011.
11. Зеньковский В.В. Мои встречи с выдающимися людьми / В.В. Зеньковский // Из моей жизни : Воспоминания / сост. О.Т. Ермишина. М., 2014.

Персоны и книги

{ Раздел шестой }

Н.Н. Ростова

Протоиерей Всеволод Чаплин: Истина и «кривды»

Мэтью Купер

Щипков, аксиомодерн и «Новый Бронзовый век»



Протоиерей Всеволод Чаплин: Истина и «кривды»

Рецензия на книгу: Прот. Всеволод Чаплин. Бог. Истина. Кривды. Размышления церковного дипломата. М. : Книжный мир, 2018. 416 с.

Современный мир толерантен. Призывая к всеобщей любви, он требует признания равенства всех истин. Если христианство любит каждого, отделяя его от греха, то есть любит человека, но не любит его грех, то толерантный мир, напротив, принимает всякого в его собственной уникальной правде. Казалось бы, очевидно, идея толерантности и христианство несовместимы. Первая зиждется на утверждении множества истин, тогда как для второго истина одна. Однако эта очевидность ждет от христианства непрерывных усилий. Соотношение Бога и мира, любви и «священной ненависти», милосердия и силы, смирения и войны, одного исповедания и другого – насущные вопросы религии, требующие от нее ответа. Но религия сегодня не готова к такой радикальной постановке вопроса. Слова Христа «Всякий, кто приходит ко Мне и не возненавидит отца своего и матери, и жены и детей, и братьев и сестер, а притом и самой жизни своей, тот не может быть Моим учеником» (Лк. 14: 26) не популярны в нынешних проповедях. В некоторых западных общинах подобные фрагменты из Евангелия священноначалие рекомендует оставлять без упоминания (см., например, «Обязательные основы», одобренные французским епископатом). Христианская церковь, идя на поводу у современного мира, соблазняется идеей толерантности. Появляются экуменические течения, в рамках которых экуменизм понимается не как диалог между церковью и другими религиозными сообществами, но как синкретизм. Переосмысливается роль мужчины и женщины в церкви и в семье, о чем говорят многочисленные перемены не только в протестантском мире, но даже в католическом. Папа Римский Франциск омывает ноги беженцам, полагая это актом христианской любви, а не дискредитацией христианства перед иноверцами. Церкви все труднее сказать: истина одна. Тем ярче сегодня кажется появление в свет новой книги протоиерея Всеволода Чаплина «Бог. Истина. Кривды. Размышления церковного дипломата», лейтмотивом которой оказывается тезис о единственности истины.

В. Чаплин заявляет: «настоящее, то есть православное, христианство, считает, что истина только одна. И истинная религия – одна, а остальные ложные. К Богу ведут отнюдь не все пути – лишь единственный» (с. 4). Истина не локальна, но тотальна. Она немыслима во множественном числе. Как не бывает пол-ума или полдобра, так не бывает и частичных «истин». Не может быть «истин», но только «кривды», о чем недвусмысленно говорит название книги. Истина – абсолютная полнота, не предполагающая альтернатив, а потому она несовместима с идеями синкретизма и толерантности. Современным тенденциям В. Чаплин отвечает словами Писания: «Один Господь, одна вера, одно крещение, один Бог и Отец всех, Который над всеми» (Еф. 4: 5–6).

Ростова Наталья Николаевна, доктор философских наук, старший преподаватель кафедры философской антропологии философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова. E-mail: nrostova@yandex.ru



Идея толерантности внешне объединяет, утверждая в правах всякое меньшинство. Но внутренне она разделяет, ибо каждый в своей правде остается непроницаемым для другого. Религиозная истина, напротив, дарит общее пространство понимания, ибо она одна на всех, но требует при этом раздора. Христос говорит: «Не думайте, что Я пришел принести мир на землю; не мир пришел Я принести, но меч» (Мф. 10: 34). Святитель Игнатий Брянчанинов, комментируя подобные места из Евангелия, со ссылкой на Иоанна Лествичника поясняет: Христос пришел разлучить боголюбивых от миролюбцев. Любить мир не то же, что любить Бога. А любить Бога не то же, что любить мир. Одно исключает другое, и ради любви к Богу земное нужно оставить. Как выражается Лествичник, «угождается Бог разделением и разлучением, когда оно совершается ради любви к Нему». Стремление к Богу возбуждает в человеке святую ненависть, которая не представляет собой агрессию и ничем не противоречит любви, ибо является ее составной частью. Святая ненависть к ближним, объясняет Брянчанинов, заключается в сохранении верности Богу, в «несоизволении порочной воле» людей, отвлеченных от Бога и отвлекающих человека от Него. Утверждая единственность истины, В. Чаплин принимает бремя раздора, связанного с ней. «Истина, – пишет он, – нередко объединяет, но еще чаще разделяет!» (с. 13). Для христианина же истина важнее, чем мир. И он готов заплатить за нее распрей. Как выразился В. Чаплин на презентации своей книги, главное – мир с Богом в вечности, а не на земле. Все иное автор называет «теологией приспособления». Приспособление религии к миру – явление, не просто вызывающее оценочное суждение. Дело не в том, хорошо это или плохо, а в том, что, ассимилируясь с миром, религия становится лишней, избыточной. Приспособление религии к миру – это путь к ее самоупряднению.

Взяв меч христианской истины, В. Чаплин четко отделяет не только Бога и мир, одну религию и другую, но также путь Марфы и путь Марии, экстатическую чувственность в религии и трезвение, «изливание души» и покаяние, поверхностную презентабельность представителей некоторых христианских конфессий и молитвенную и богословскую глубину, на которую ориентировано православие. Христианство, говорит В. Чаплин, не то же, что самосовершенствование и прочие практики самосозидания, ибо первое суть благодать, а второе – результат усилий человека. В первом случае субъект Бог, во втором – человек. Человеку непосильны заповеди христианства, но они посильны для Бога. В. Чаплин напоминает слова Писания о спасении: «Человекам это невозможно, Богу же все возможно» (Мф. 19: 26).

Радикальность позиции В. Чаплина заключается в том, что он мыслит религию в ее истине – не как часть культуры, но как ее исток. Христианство – это не периферия мира, но то, что должно этот мир преобразить, осмыслить. В фигуре В. Чаплина православие обнаруживает свою солидарность с движением радикальной ортодоксии в западной церкви. Один из ярких ее представителей англиканин Джон Милбанк заявляет о том, что христианство сегодня призвано христианизировать мир во всей тотальности, включая науку, искусство, политику, повседневную жизнь. В. Чаплин синонимично провозглашает: православие не должно приспособливаться к миру, но, напротив, должно вести мир за собой. «Будущее, – говорит он, – есть только у такой религии, которая стремится по-своему обустроить реальность, включая нравы, экономику, политику, общественные правила и вообще жизнь. То есть творить историю, а не плестись у нее в конце» (с. 96). Как ни трудно это сегодня понимается, но религия не есть личное дело. Она не замкнута ни в сфере субъективности человека, ни в пространстве храмовых сооружений. Она формирует мир и наше восприятие. «Вера, – напоминает В. Чаплин, – имеет и общественное измерение. Она задает определенные правила поведения, определенное устройство социума» (с. 208–209). Вот за это христианское переустройство мира и выступает В. Чаплин. Будучи предельно последовательным, он объявляет о православной миссии на Западе, в том чис-

ле политической. «В ходе этой миссии, – пишет он, – не надо стесняться говорить на «запретные» темы, волнующие людей, и делать это именно под христианскими знаменами. Возможно – под знаменем возвращения от безбожных республик и диктатуры бюрократии Евросоюза к целиком суверенным христианским монархиям» (с. 166).

Основной тезис книги – «истина одна» – направлен на обличение болезней сознания современного человека. Современный человек запутался, заблудился в своей постылой сложности. Он готов принять любые истины и знания, не идейно следуя ценности толерантности, а в силу собственного хаоса, незнания того, кто он. Так, в 1990-х годах в России люди начали верить во что угодно – в экстрасенсов, НЛО, свет в конце тоннеля, магию знахарей, шаманов, астрологию, философию йоги и проч. Сознание деградировало. Не оттого, что сам по себе шаманизм, например, свидетельствует о «неразвитости» сознания, а оттого, что современный человек не имеет к нему никакого отношения. Шаман для него – закрытая фигура. Она понятна только внутри культуры, практикующей шаманизм. Современный человек, не принадлежа больше к христианству, обнаружил себя в пустом пространстве. И эту пустоту бросился заполнять случайными, не совместимыми друг с другом содержаниями чуждых для него традиций. Пребывая в состоянии венаходимости по отношению к культурной форме, он погрузился в первичный хаос субъективности, к которому деградировало его сознание. Он оказался неспособным оформить свой хаос, приурочить его к табу. Или, как выражается В. Чаплин, современный человек заболел религиозной всеядностью. Эта всеядность обнаруживается парадоксальным образом и в православном мире. Характерно, что сегодня исповедь или беседа в храме может начинаться не с собственно исповедания грехов, а с вопроса священника о том, носит ли исповедующийся помимо нательного креста знаки зодиака и другие амулеты. Иными словами, священник в данном случае начинает с самого главного, с разъяснения того, что есть христианская истина. Книга В. Чаплина аналогична стратегии священника, порывающего с кругом бессмыслицы. В. Чаплин начинает с фундаментальной заповеди заповедей, с заповеди, которая делает возможными все прочие: Бог един.

Но что значит Бог? Философия XX века низвела Бога до «слова “Бог”». Бог – это только слово для обозначения сверхчувственного мира, говорит нам Хайдеггер. Западная теология заменила Бога понятиями глубины, священного, основы мира, несказанного. Современный человек, не признающий ничего, кроме собственной субъективности, верит в силу своего «я», которое будто бы способно объять универсум знаний и религий и постичь некоторую суть, которая их превышает. Другими словами, сегодня Бог предстает как абстракция, продукт субъективности человека, но не как живой конкретный Бог. В. Чаплин настаивает на обратном. Бог, говорит он, не есть некий личный «бог в душе», готовый простить без покаяния, не наши мечтания и скромные плоды досуга, не некий абстрактный бог, общий всем религиям, равно как и не бог «постхристианства», под которым в книге понимается христианство, ассимилирующееся с миром, но конкретный христианский Бог, данный в Писании и Предании Церкви. Вера – это не умозрения, не фантазии и не чистая этика. Вера предельно конкретна, она обращена к конкретному Богу Библии и Церкви. Представления о том, что «к Богу ведут все пути», достаточно быть «хорошим человеком» и воспитывать в себе «духовность», по существу своему являются антихристианскими, ибо обесмысливают пришествие и крестную жертву Христа, Его учение и Его Церковь (с. 12). Однако эти представления являются не просто антихристианскими, но и антирелигиозными. Они обрекают человека на вечный хаос души и существование замкнутой монады. Антропологический порядок, то есть сознание, возможен только там, где есть единственное табу, с которого этот порядок начинается. Признание «множественности путей» отрицает культ и вместе с ним общинное сознание, которому только и открыт Бог. Только силой общины человек как конечное существо может овладеть собственной бесконечной

сутью. Только силой общины человек спасается от ловушек субъективности, способной подменить религиозный опыт частным фантазмом.

В. Чаплин лишь упоминает о фундаментальной роли церкви для верующего. Спасение, говорит он, возможно только в Церкви Христовой (с. 185). Но почему лишь в церкви? Именно этот тезис не очевиден для современного человека. Аргументы в книге сводятся к простой констатации факта. Знающий Бога, говорит В. Чаплин, никогда не одинок. Он всегда находится в общине: «даже отшельники пребывали в молитвенном общении со святыми предками, грешными современниками, ангелами – и в борьбе с демонами. Человек входит на небо не один, а в общине» (с. 74). Между тем, корень проблемы религиозной всеядности кроется именно здесь. Феномен веры в «бога в душе», в равенство всех путей к Богу возможен лишь в отрыве от церкви и культа, в отказе от общинного сознания. Та конкретность единственной истины, которую отстаивает В. Чаплин, конкретность евангельского Бога обеспечивается именно животворящей силой культа, о котором, на удивление, в книге сказано предельно мало.

Ясное и смелое послание В. Чаплина порой обрамляется примерами, вызывающими вопросы. Например, среди фигур, импонирующих автору и, видимо, олицетворяющих подлинное христианство, в тексте встречаются такие спорные, как А. Кураев и Й. Ратцингер. Последнего В. Чаплин считает «просвещенным консерватором» (с. 174). Стоит, однако, напомнить, что Й. Ратцингер называет равновеликими культурами Запада христианство и секулярную рациональную культуру и выступает за их взаимное ограничение и обучение в современном мире (см. диалог с Ю. Хабермасом), то есть, по существу, примыкает к стратегии приспособления религии к миру.

В книге нет претензии на теологические построения. Перед нами действительно размышления церковного дипломата, знающего не понаслышке о том, что сегодня происходит с религией. Автор погружает нас в атмосферу кулуаров, раскрывает настроения и характеры, просвещает в вопросах веры и конфессиональных различий, приводит статистические данные и аналитические заключения, наставляет и духовно отрезвляет. В тексте, стилистически заигрывающем с манерой пэчворк, размещены не только фрагменты статей В. Чаплина, его диссертации, проповедей, но и опубликованные посты в Интернете и даже анекдоты. Намеренно или нет, но такая, стоит заметить, органичная подача материала развеивает представление нецерковных людей о том, что в церкви «не живут», что «там какая-то другая жизнь». В церкви именно живут, той самой жизнью, но с одной лишь фундаментальной разницей – церковь дает тотальный, всепронизывающий Смысл, увязывающий нашу жизнь в целое. Прочтение этой книги, по всей видимости, должно сделать церковь ближе. И, вместе с тем, книга оставляет ощущение теологической и философской недосказанности. Темы, затронутые автором, требуют богословского размышления и современной аргументации.

Книга протоиерея Всеволода Чаплина несет оптимистическое настроение. Говоря «истина одна», отец Всеволод утверждает, что сегодня «миллионы людей поняли: настоящее учение о Боге не может не претендовать на уникальность истины» (с. 7). Среди этих «миллионов» – «старцы», «активные миряне», «ряд епископов». Несколько имен В. Чаплин называет в книге. Остается только верить – глас вопиющего в пустыне всегда будет услышан.

Щипков, аксиомодерн и «Новый Бронзовый век»*

Если попросить американцев назвать известного российского интеллектуала, ответом, скорее всего, будет множество непонимающих взглядов. Публика повнимательнее может вспомнить противоречивую фигуру Александра Дугина – ультраправого интеллектуала и основоположника «четвертой политической теории» и «неоевразийства». Проблема в том, что в собственно российских интеллектуальных кругах [1] Александр Дугин занимает не столь уж значительное положение и известен даже меньше, чем его бывший политический соперник по национал-большевистскому движению, ранее писавший для газеты «The eXile» [2] Эдуард Лимонов [3]. Сейчас, когда в силу исторических обстоятельств внимание всего мира приковано к российско-американским отношениям, получить качественное представление об интеллектуальной жизни в России особенно актуально. Вдобавок к этому маятник нашей собственной американской интеллектуальной жизни колеблется между почти исчерпавшим себя центризмом и растущей популярностью прогрессивных левых и «альтернативных» правых. В свете этого имеет смысл обратиться к идеям Александра Щипкова.

С этой интереснейшей интеллектуальной фигурой меня несколько лет назад познакомил мой хороший знакомый и друг, коллега-русософил Пол Гренье. Журналист, философ и социолог Александр Щипков в настоящее время является одним из сотрудников Московского Патриархата по взаимодействию с обществом и СМИ [4], что свидетельствует о его высоком авторитете в российских культурных и интеллектуальных кругах. Пол Гренье характеризует его как «левого консерватора»:

«Критически настроенный по отношению к либеральному капитализму и в определенной степени к современной форме российского государства (весь «консерватизм» которого сводится к «семейным ценностям» и не включает такого принципиального компонента, как экономическая справедливость), Щипков стоит на позициях, близких к католическому дистрибутизму и «радикальной ортодоксии», исповедуемой теологами круга Уильяма Каванафа и Джона Милбанка» [5].

Подобная характеристика, естественно, не могла меня не заинтриговать, ведь в восприятии американцев «левый консерватор» – явление столь же фантастическое, как, скажем, горбатый кит, выпрыгивающий на высоту 3000 метров [6]. Тем не менее именно этим термином именовали себя социолог Даниел Белл, а также активист 1960-х годов писатель Норман Мейлер [7]. Данную формулировку также можно отнести и к моим собственным политическим взглядам: меня можно условно назвать «демократическим социалистом»,

* Shchipkov, Axio-Modernity and the "New Bronze Age". Перевод с английского Юлии Зимарской "Englica".

Купер, Мэтью (Миннеаполис, штат Миннесота, США), Питтсбургский университет (США), Университет науки и технологии Внутренней Монголии (КНР); публицист в "Solidarity Hall", "Intellectual Takeout" и "The American Conservative"; блогер в "The Heavy Anglo Orthodox".



стоящим в одном ряду с Гаром Альперовицем или Перл Бак, но мне созвучны и идеи таких свободомыслящих консерваторов, как Питер Вирек, Кристофер Лэш и Амитаи Этциони.

Мне удалось разыскать один из немногих доступных в то время на английском трудов Александра Щипкова в антологии «Прозелитизм и православие в России», составленной Джоном Витте-младшим и Майклом Бурдо. Наряду со статьей Щипкова «Межрелигиозные отношения в России после 1917 года» антология включала публикацию под названием «Евангелие и культура», написанную митрополитом Смоленским и Калининградским Кириллом, занимающим сегодня куда более высокий пост [8]. Я прочитал обе статьи с огромным интересом. Александр Щипков произвел на меня большое впечатление своей беспристрастностью и вниманием к деталям. Однако, учитывая размеры статьи, в ней по понятным причинам не были достаточно полно раскрыты его собственные взгляды на вопросы, выходящие за рамки межрелигиозного диалога. Чего не скажешь о его личном сайте! [9] За последнее время Александр Щипков любезно предоставил англоязычной публике переводы нескольких своих статей, которые дают гораздо более полное представление об этом человеке и его взглядах по сравнению со статьей 1999 года и, на мой взгляд, заставляют о многом задуматься.

Являясь счастливым носителем титула «левый консерватор», Щипков не стесняется использовать его по отношению к самому себе. При этом надо отдать ему должное, в своей интерпретации Щипков четко отделяет данную категорию от других форм консерватизма в российской интеллектуальной жизни. К примеру, он не желает, чтобы его причисляли к любителям старины, поглощенным славными деяниями Петра и Екатерины Великой, равно как и к более радикально настроенным евразийцам, последователям вышеупомянутого Дугина. В еще меньшей степени ему свойственна ностальгия по советским временам в духе Сергея Кургина, ведущего телешоу «Суть времени», открыто мечтающего об «СССР 2.0» [10]. Не согласен он и с «либеральными консерваторами», наследниками старой Конституционно-демократической партии (кадетами), стремящимися сохранить капиталистический статус-кво. Он не выносит чопорных партийных тусовщиков с листовками и лозунгами, а также ту разновидность напыщенного реакционного мракобесия, которая любит скрываться в уютных анклавах российской научной среды [11]. Судя по нынешней должности Щипкова в Русской православной церкви и его предыдущим исследованиям в сфере религиозной политики, его симпатии на стороне того консерватизма, который рождается из русского православия. Об этом свидетельствует, в частности, документ восемнадцатилетней давности под названием «Основы социальной концепции Русской православной церкви» [12]. Однако, как видно из очерков Щипкова, нынешний подход Русской православной церкви представляется ему несколько узким.

У Александра Щипкова другие источники вдохновения. В короткий исторический период между свержением царизма и приходом к власти большевиков в России существовала небольшая группа русско-еврейской интеллигенции, вышедшей из революционного марксизма, но по разным причинам полностью или частично отвергшей его. В эту группу интеллектуалов входили Николай Бердяев, Сергей Булгаков, Петр Струве, Семен Франк, Михаил Гершензон, Арон Ланде и Богдан Кистяковский, опубликовавшие в 1909 году сборник «Вехи». В революционной атмосфере России того времени выход этого сборника вызвал незамедлительный взрывной эффект. Его авторы выступали сторонниками гуманного русского национализма, основанного на авраамических христианских ценностях и уважении к верховенству закона. Зачастую призывая к тем же эгалитарным экономическим и правовым реформам, которые проповедовали марксисты, народники и социал-демократы того времени, они одновременно настаивали на верности общему духовному наследию [13] России. Влияние этих мыслителей на Александра Щипкова очевидно: вышедший в 2013 году сборник «Перелом» [14], в котором Щипков выступил редактором и одним из

авторов, намеренно создан по образцу сборника «Вехи» – как с точки зрения эстетики, так и по содержанию.

Щипков уверенно берет на вооружение концепцию соборности¹ со всеми ее политическими следствиями. Он заимствует эту концепцию у теоретиков славянофильства Алексея Хомякова и Ивана Киреевского, которые использовали данный термин для обозначения как братского этоса православной церкви, так и семейного единства в традиционной русской общине. Позже представители российского народничества (Александр Герцен, Николай Михайловский, Екатерина Брешко-Брешковская) преобразовали данную концепцию в «крестьянский социализм», и эта идеология легла в основу политической программы партии социалистов-революционеров. Помимо этого, Щипков, как и Бердяев, заимствует определенные идеи у «русского византийца», монархиста и архиконсерватора Константина Леонтьева, считавшего, что царская власть необходима для обеспечения необходимых благ и качества жизни, за которое боролись социалисты и народники [15].

Хотя в воззрениях Щипкова присутствует множество специфически русских элементов, его нельзя назвать шовинистом. В его размышлениях отсутствуют славяно-националистические мессианские настроения. Нет в его творчестве и антизападных филиппик, характерных для православных философов определенного толка. Хотя он исповедует классическую славянофильскую веру в то, что «именно Россия сыграет важную роль в возвращении Европы к христианским корням», он не поддерживает представлений об уникальной миссии России в мире. Более того, он указывает на некоторые параллельные идеологические тенденции на Западе (особенно в Германии, с ее понятием «общины», *Gemeinschaft*), которые отлично приживались в «социально-традиционном» сознании России до тех пор, пока нацисты не выкорчевали их самым жестоким образом. Одна из известных фигур, которую Щипков с явным одобрением цитирует в этой связи, – это Томас Манн, романист и автор антифашистского «Призыва к разуму», впоследствии высланный из родной Германии. Щипков также ссылается на менее известных в США немецкого писателя и офицера Эрнста Юнгера и католического философа Макса Шелера [16].

Следуя по стопам своих интеллектуальных предшественников из сборника «Вехи», Щипков определяет, что, даже нуждаясь в подкреплении сильной вертикали власти, его социально-эгалитарная концепция «новой государственности», созданная под влиянием идеалов *соборности*, отличается христианской направленностью и обращенностью к человеку. Щипков, семья которого в советское время подвергалась жестким репрессиям за христианские взгляды, не испытывает особых симпатий к тогдашней системе. Он обвиняет Советы в том, что те строили режим, исходя из понятия *соборности* и православной нравственности русского крестьянства, и одновременно занимались подрывом этих моральных устоев сверху вниз посредством атеистической пропаганды и тоталитарных репрессий. Однако Щипков выступает за то, чтобы сохранить и реабилитировать хотя бы часть материальных достижений советской власти в социальной сфере, если они совместимы с православной соборностью: не только всеобщее здравоохранение, пенсии и общественную инфраструктуру, но и некоторые гражданские традиции и общественную память, необходимую для здоровой политической элиты.

Воззрения Щипкова также примечательны тем, какое впечатление произвел на него марксизм. Хотя большинство авторов «Вех» в той или иной мере отвергали марксистское учение, Маркс оказал определенное влияние на каждого из них. Щипков, вслед за ними от-

¹ Концепция соборности традиционно трудно поддается переводу на английский язык. Это некое коллективное единство, в которое все охотно вносят свой вклад, но которое в то же время углубляет и укрепляет каждого отдельного члена. В качестве синонимов обычно используют слова «согласие» или «всеобщность». На сайте Щипкова предлагается переводить «соборность» как «коллегальность», но этот вариант представляется слишком рациональным и не способным в полной мере отразить диапазон смыслов этого термина.

вергая Маркса, тем не менее в большей степени выступает за сохранение части его наследия. В частности, Щипкова привлекает мир-системная теория Иммануила Валлерстайна. Если говорить в двух словах, то в своей теории Валлерстайн проводит различие между *ядром* (мощными богатыми государствами с высокоразвитой экономикой, сильной армией, передовыми технологиями, независимой интеллигенцией и культурным влиянием) и *периферией* (зависимыми странами с высоким уровнем социального неравенства и малообразованной рабочей силой) и объясняет, каким образом политика развитых наций позволяет им выкачивать богатства из периферийных [17]. Щипков оригинально перерабатывает мысль Валлерстайна: с ее помощью он показывает, что традиция, понимаемая в широком смысле, имеет ценность независимо от навязанных «нациями ядра» культурных приоритетов и заслуживает не только защиты, но и активного возрождения для возвращения к истокам [18].

В этом плане творчество профессора Александра Щипкова, до тридцати пяти лет работавшего слесарем и кочегаром, сближается с работами китайского профессора Вэнь Цзюня. Вэнь – бывший водитель грузовика из бедного сельского района провинции Хэбэй. Основную часть знаний он приобрел благодаря воспитанию в среде рабочего класса и последующего опыта в качестве социального работника. Вэнь тоже использует введенное Валлерстайном различие между ядром и периферией, отстаивая значимость «культуры и знаний коренных народов Китая» и важность возвращения к истокам [19]. Эти коренные знания следует использовать при восстановлении сельских районов в целях разработки устойчивых методов ведения сельского хозяйства, обеспечения независимости деревень (особенно от хищнического международного финансового капитала [20]) и развития коллективного самоуважения и взаимопомощи среди сельского населения Китая [21]. Сама эта новая программа восстановления сельских районов опирается на идеологическую базу первых подобных инициатив: неоконфуцианские концепции Ляна Шумина и Тао Синчжи, а также движение Джеймса Йена за массовую грамотность, испытавшее влияние англиканского социального христианства (возможно, с оттенком маоизма)¹. Как и проект Щипкова, новая программа восстановления сельских районов включает концепцию «новой государственности», в которой особое место занимает социальное равенство и сильная вертикаль власти.

Как для Вэня, так и для Щипкова, работы Валлерстайна выступают в качестве теоретической основы своеобразного левого традиционализма. Щипков называет это «социал-традицией». Можно с высокой вероятностью предположить, что китайский и российский мыслители восприняли бы работы друг друга с огромным одобрением. При этом подход Щипкова к Валлерстайну отличается несколько другим акцентом, чем у Вэня, и ключ к его пониманию лежит в использовании термина «аксиология». Опираясь в качестве источника на книгу Валлерстайна «После либерализма», Щипков утверждает, что мы пребываем в переходном периоде между историческими эпохами [22]. Либеральная парадигма, которая по-прежнему предлагает предписывающий анализ, реально не способный решить намеченных проблем, породила «кризис доверия, кризис легитимности и в итоге кризис идей». Щипков понимает, что «основанная на правилах» капиталистическая мировая система вступила в стадию терминального упадка, что, однако, не лишает ее опасности и не мешает бедному населению планеты (в Палестине, Сирии, Йемене, Сомали, Конго, Венесуэле, Донском бассейне и других местах) ощущать на себе все ее последствия. Одновременно он отвергает неизбежное «новое варварство», сопровождающее этот упадок:

¹ Вэнь Цзюнь и его ученики выступают с умеренной критикой Мао Цзэдуна и его наследия, в особенности стратегии догоняющего развития в сельском хозяйстве. Однако подчеркнуто маоистский характер новой программы восстановления сельских районов представляется осознанным выбором, направленным не столько на реабилитацию Мао лично (или марксистско-ленинско-маоистской идеологии в целом), сколько на пробуждение народного интереса к этим идеям и попытку избежать неблагоприятности властей, которые, как правило, с подозрением относятся к политическим идеям, позаимствованным из дореволюционного Китая.

«Элитаризм уже обернулся варварством в искусстве. Точно так же он обернулся дехристианизацией и расчеловечиванием в обществе и политике: фундаментализм, неонацизм, новое переселение народов захлестнули Европу. Последнее – как воздаяние за века колониализма. Ради консервирования ситуации сегодняшний западный политический режим культивирует “новую дикость”, чтобы противопоставить внешнему варвару внутреннего, который никогда не исчезал, но сейчас его как будто спустили с цепи. Таков исход постмодерна, реабилитировавшего примитивную сакральность и пещерные инстинкты».

Так где же выход? По версии Щипкова, он прямо перед нами: «Мы стоим уже одной ногой в новой эпохе». Но это не слова утешения. Это предупреждение о высочайшем уровне опасности: «Неумолимо уходит эпоха неолиберального паноптикума, и начинается время идолов и капищ постцифровой эпохи». Для объяснения этого исторического сдвига он предлагает любопытную метафору из русской литературы. Представитель русского Бронзового века поэт Олег Охупкин позволял себе писать стихи с явно христианскими мотивами в эпоху, когда это было чревато тюремным заключением или еще худшими неприятностями со стороны советских властей. Вот короткий отрывок одного из его стихотворений, напечатанных в самиздате:

Мне давно приглянулась горка,
На которой незримый крест
Распахнулся настолько горько,
Что вольнее не сыщешь мест.
Прохожу вдалеке и вижу:
Это место – оно мое [23].

В данный момент мы находимся в новом Бронзовом веке. Советская эпоха предшествовала междуцарствию всемирного превосходства либерализма, до сих пор продолжающегося на Западе. Но то, что последует за этим междуцарствием, сулит нам крестные страдания, которые были так хорошо знакомы Охупкину. Щипков определяет этос нового Бронзового века как «аксиомодерн». Подобно «осевому времени» Ясперса, это поворотный момент в культуре, когда старые ценности могут проявиться с новой силой. Иерархическое уважение к священной власти и сакральным предметам вполне может сочетаться с эгалитарной ценностной моделью.

Данная метафора (Бронзовый век) интересна с нескольких точек зрения. Во-первых, она подразумевает прямую отсылку к классическому западному канону, в том числе к Гесиоду и Гомеру, впервые использовавшим этот термин для обозначения определенного этапа исторического процесса. Во-вторых, метафора нового Бронзового века, в противоположность старой гесиодической концепции постепенного регресса исторических эпох, подразумевает не *вырождение*, а предвосхищение, *радикализацию* аристократической этики героизма, самопожертвования и борьбы, явившихся следствием советской системы, пытавшейся стереть из памяти народа любое представление об этих понятиях. И этот вывод не кажется случайным. В-третьих, Щипков дополнительно развивает концепцию с помощью художественных образов (с христианской подоплекой). Бронза представляет собой твердый сплав с отсутствием кристаллической структуры, свойственной чистым металлам. Поэты 1970-х годов вливали «в прежний литературный слиток» новую «порцию поэтического “золота”». «Холодной расслабленности и беспочвенности декаданса они противопоставляли обновленную веру»; и этим золотом было не что иное, как «золото традиции, по-новому переосмысленной и отлитой в ином культурном сплаве» [24]. Или, выражаясь более простым языком, «подобно закваске, которую женщина, взяв, положила в три меры муки, доколе не вскисло всё» (Мф. 13:33) [25]. Так и сама идея «аксиомодер-

на» представляет собой сплав чего-то древнего и драгоценного с более грубым, сырым и низменным материалом для создания нового блестящего вещества: *«Аксиомодерн имеет бронзовый оттенок, напоминающий о золотой классике. И этот бронзовый отблеск, конечно, разлит не только в литературе, но и в сфере общественных нравов».*

Те, кто не так хорошо знаком с русской литературой, не отказались бы, если бы Щипков уточнил, что именно он имеет здесь в виду. Не могу сказать, что концепция нового Бронзового века до конца мне понятна. Но его тон создает впечатление, что автор бросает нам вызов. Радикально христианская, проникнутая страданием и личной ответственностью за нелегкую ношу истории поэзия Охупкина воспринимается как сигнал, обязывающий к борьбе. От нас ждут актов религиозного героизма. Похоже, Щипков твердо уверен, что проскользнуть в этот новый Бронзовый век аксиомодерна без усилий с нашей стороны нам никто не позволит. Буржуазной версии «Выбора Бенедикта» в виде ретрита выходного дня с устричным буфетом не предвидится.

Призыв Щипкова предвещает нечто кардинально отличное и гораздо более ответственное и серьезное, чем те варианты, которыми мы располагаем на данный момент. Оказавшись зажаты между внешним декадансом позднего капитализма и внутренним варварством обоюдоострого постмодернизма (с постструктуралистским левым и «альтернативным» правым крылом), мы должны каким-то образом создать что-то новое из принципиально иного металла. Этот вызов не может не вызвать тревогу у жителей западных стран. Мы переживаем странный исторический момент, когда нам как будто вполне хватает минимальных духовных и интеллектуальных ресурсов. Век аксиомодерна потребует от нас чего-то большего, чем организационные стратегии в духе Алинского и массовые демонстрации. Он не позволит нам отгородиться и пересидеть бушующую снаружи бурю «постцифрового идолопоклонства» в загородных постполитических анклавах.

Даже неясно, окажутся ли дарованные нам представителями прошлого поколения – Даниелом Беллом, Норманом Мейлером и Кристофером Лэшем – литературные и интеллектуальные ресурсы для «левого консерватизма» достаточными для современной Америки. Как у американцев, у нас могут возникнуть опасения, что Щипков предлагает нечто жестокое и тоталитарное. Однако по этому поводу можно не волноваться. Хотя Щипков, в отличие от Арндт, не признает «бинарную» теорию тоталитаризма, морально уравнивающую нацизм и сталинизм, он тем не менее весьма критически относится к обоим режимам [26]. С другой стороны, в искоренении позднего капитализма и ордо- или неолиберализма он видит тот же разрушительный импульс и опасается, что этот импульс идеологически нам привит. Используя образ из книги К.С. Льюиса, можно сказать, что в ярких лучах великого паноптикума мы превратились в «людей без сердца», оказавшись незащищенными перед «постцифровыми идолами».

Профессор Александр Щипков – сложный и интересный мыслитель. Сам факт того, что он пишет то, что пишет, и позиция, с которой он это излагает, свидетельствуют о том, что в лоне Русской православной церкви и в российском гражданском обществе в целом существует определенный творческий, независимый и социально осознанный импульс – импульс, фактически рожденный в Даниловом монастыре. Если американцам небезразлично наше общее будущее в новом Бронзовом веке, нам стоит прислушаться к этому голосу.

Литература

1. *Соммерс, Джеффри*. Как новая холодная война становится горячей // *The Nation*. 2017. 24 января [Электронный ресурс] / Режим доступа: <https://www.thenation.com/article/journalists-keep-saying-this-greater-russia-ideologue-is-putins-adviser-one-problem-hes-not/>
2. *Лимонов Эдуард*. Как трудно быть лучшим: жалобы страдающего манией величия доктора Лимонова // *The eXiled*. 2000. 10 февраля [Электронный ресурс] / Режим доступа: <http://exiledonline.com/sadness-of-being-number-one-dr-limonovs-megalomaniacal-complaints/>
3. *Борусяк Любовь*. Кто главный интеллектуал России? // *openDemocracy*. 2010. 4 февраля [Электронный ресурс] / Режим доступа: <https://www.opendemocracy.net/od-russia/lyubov-borusyak/who-is-russias-top-intellectual>
4. Пресс-служба Патриарха Московского: «Святейший Патриарх Кирилл возглавил очередное заседание Высшего Церковного Совета» // Московский патриархат, Русская Православная Церковь. 2018. 13 июня [Электронный ресурс] / Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/en/db/text/5220417.html>
5. *Гренье, Пол*. Разновидности российского консерватизма // *The American Conservative*. 2015. 19 июня [Электронный ресурс] / Режим доступа: <https://www.theamericanconservative.com/articles/the-varieties-of-russian-conservatism/>
6. *Бьюл, Пол*. Некролог Даниела Белла // *The Guardian*. 2011. 26 января [Электронный ресурс] / Режим доступа: <https://www.theguardian.com/education/2011/jan/26/daniel-bell-obituary>
7. *Киришнер, Джонатан*. Исповедь левого консерватора: сочинения Нормана Мейлера в издательстве Library of America // *Los Angeles Review of Books*. 2018. 19 сентября [Электронный ресурс] / Режим доступа: <https://lareviewofbooks.org/article/confessions-of-a-left-conservative-norman-mailer-in-the-library-of-america/>
8. *Витте, Джон и Бурдо, Мишель*. Прозелитизм и православие в России : новая война за души. Maryknoll, NY : Orbis Books, 1999. С. 66–92.
9. Сайт А.В. Щипкова [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://shchipkov.net/>
10. Суть времени [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://eot.su/>
11. *Щипков Александр*. Типология направлений консервативной мысли в современной России // Тетради по консерватизму (Фонд ИСЭПИ). 2014. № 2 (1) [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://shchipkov.net/10410>
12. Архиерейский Собор Русской православной церкви. «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви» // Отдел внешних церковных связей Московского патриархата, 2000 [Электронный ресурс] / Режим доступа: <https://mospat.ru/en/documents/social-concepts/>
13. *Бердяев Николай и др.* Landmarks. Armonk : пер. Marshall Shatz and Judith Zimmerman. NY : ME Sharpe, 1994.
14. *Белжеларский Евгений и др.* Перелом : Сб. статей / под ред. Александра Щипкова. М. : Издано на собственные средства, 2013.
15. *Щипков Александр*. Консервативный социализм: идеологические особенности в современной России. М., 2014 [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://shchipkov.net/10210>
16. *Щипков Александр*. Левый консерватизм // *Белжеларский Евгений и др.* Перелом : Сб. статей. М., 2013.
17. *Валлерстайн Иммануил*. Подъем и будущая гибель мировой капиталистической системы : концепции сравнительного анализа // Основные сочинения на тему мировой политики / под ред. Карен А. Мингст и Джека Л. Снайдера. NY : WW Norton & Company, Inc, 2008.
18. *Щипков Александр*. Традиция в политике: теория и аксиология. М., 2015 [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://shchipkov.net/10810>
19. *Вэнь Цзюнь и др.* Экологическая цивилизация, культура коренных народов и восстановление сельских районов в Китае // *Monthly Review*. 2012. № 63 (9). February.
20. *Сыт Цуй и др.* Тирания монополии финансового капитала: взгляд из Китая // *Monthly Review*. 2017. № 68 (9). February.
21. Борьба за продовольственный суверенитет: альтернативное развитие и модернизация крестьянских общин в наши дни / под ред. Реми Эррера и Кин Чи Лау. London : Pluto Press, 2015.
22. *Щипков Александр*. Образ будущего и социал-традиция.
23. *Зитцевитц Джозефин фон*. Поэзия и Ленинград : Религиозно-философский семинар, 1974–1980 гг. Музыка для глухих. Leeds : Taylor & Francis, 2016.
24. *Щипков Александр*. Аксиомодерн. М., 2015. Октябрь [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://shchipkov.net/11105>
25. Библия. Синодальный перевод. Российское библейское общество, 2013.
26. *Щипков Александр*. Традиционализм, либерализм и неонацизм в пространстве актуальной политики. М. : Издано на собственные средства, 2016.

Альманах
Тетради по консерватизму
№ 2 2018

Редактор
Е.М. Кострова

Художественное оформление
В.И. Кучмин

Компьютерная верстка
А.В. Талалаевский

[http://www.essaysonconservatism.ru/
tetradipokonservatizmu@gmail.com](http://www.essaysonconservatism.ru/tetradipokonservatizmu@gmail.com)

Подписано в печать 15.06.2018. Формат 60х90 1/8. Усл. печ. л. 42,5.
Тираж 300 экз.

Отпечатано в типографии ООО «Паблит»
127282 Москва, Полярная ул., д. 31В, стр. 1.
Тел. 8 (495) 685-93-18