

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org
Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке
<http://filosoff.org/> Приятного чтения!

В.А.Кувакин Религиозная философия в России НАЧАЛО XX ВЕКА.

Глава первая

«Новое религиозное сознание».

Формирование, эволюция, упадок

Новейший религиозный идеализм в России конца XIX – начала XX в., вместе с общественной деятельностью его главных представителей, получил в советской и буржуазной историографии несколько определений: «новое религиозное сознание», «богоискательство», «веховство», «духовный ренессанс начала XX века». Исторически первым (до первой русской революции) возникло понятие «новое религиозное сознание», обозначившее лидирующую группу религиозных идеалистов (Мережковский, Бердяев, Розанов, Булгаков и др.). После революции 1905–1907 гг. получило распространение понятие «богоискательство», широко использовавшееся В. И. Лениным, А. М. Горьким и прогрессивной публицистикой для обозначения писаний религиозных философов в России того времени. В годы реакции, после выхода в свет в 1909 г. сборника «Вехи» со статьями богоискателей Бердяева, Булгакова и др., их стали называть веховцами. В. И. Ленин в работе «О «Вехах»» подчеркнул прежде всего реакционность общественно-политического и идейного содержания веховства, явившегося определенным историческим этапом в эволюции «нового религиозного сознания», эволюции, которая привела его представителей к открытому антидемократизму, контр-революционности и капитулянтству перед монархизмом.

В период Великой Октябрьской социалистической революции и вскоре после нее представители последней волны мистицизма в России стали говорить о некоем духовном или религиозном «возрождении» в России начала века. Эту идею подхватила и культивирует до настоящего времени буржуазная антисоветская пропаганда в надежде представить религиозно-философское, контр-революционное и откровенно упадочническое направление как «ренессанс».

В советских историко-философских исследованиях

16

более распространенными являются понятия «богоискательство» и «веховство». В настоящей работе эти определения, как и термин «новое религиозное сознание», рассматриваются в качестве однопорядковых, обозначающих в принципе одно и то же явление – религиозно-идеалистическую философию в России начала века, хотя и на разных этапах ее приблизительно двадцатилетнего существования*. Что касается словосочетания «русский духовный ренессанс начала XX века», то его контрреволюционный и фальсификаторский смысл анализируется нами в специальном параграфе. Для того чтобы лучше понять реальные истоки и мотивы философских построений того или иного богоискателя и всего течения в целом, необходимо предварительно дать этому течению общую классовую характеристику, которая в ходе последующего анализа будет конкретизироваться и подкрепляться фактическими данными.

§ 1. Богоискательство как социально-политическое явление

«Новое религиозное сознание» лишь у истоков несло на себе печать замкнутости и кружковщины. Очень скоро оно стало воспринимать себя не как связанное с какими-либо университетско-академическими потребностями и кругами, не как философскую школу или направление, а в качестве выразителя духовного состояния общества, его самочувствия и самосознания, его здоровья и болезни одновременно.

Разными путями приходили к «духовному ренессансу» его многочисленные и непохожие друг на друга представители. «Новое религиозное сознание» объединило в себе людей, пришедших, во-первых, от неославянофильства и консерватизма (В. Розанов), во-вторых, от декадентства и мелкобуржуазной революционности (Д. Мережковский, Н. Минский, Д. Философов), в-третьих, от легального марксизма, неокантианства и буржуазно-демократического либерализма (С. Булгаков, Н. Бер-

* В атеистической и религиозно-философской литературе для характеристики религиозно-модернистских течений в русском православии начала XX в. (в котором внецерковную линию реформаторства составляли главным образом богоискатели) приняты такие понятия, как «новоправославие» и «неохристианство».

17

дяев, С. Франк). «Новое религиозное сознание», или богоискательство, – сложное и противоречивое образование не только потому, что в него входили люди, стоявшие на различных социально-политических позициях и выражавшие

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org интересы разнородных социальных групп и сословий эксплуататорской России, но и потому, что это течение с момента своего зарождения до упадка проредило определенную внутреннюю эволюцию. Вначале Мережковский и Розанов возглавили соответственно левый и правый социально-политические фланги «нового религиозного сознания». Вакуум в центре вскоре (к 1905 г.) заполнили бывшие «легальные марксисты» Булгаков, Бердяев, Франк и др. Рассматриваемое религиозно-философское течение с самого начала было явлением одновременно буржуазно-го и помещичьего сознания. Оно было буржуазным в том смысле, что отражало определенные религиозно-реформаторские настроения мелкой буржуазии и заключало в себе отдельные идеи анархизма и либерального народничества. Их представителем и выразителем в религиозно-публицистике явился Д. Мережковский. Помещичьим, «докапиталистическим» это течение было по-прежнему, поскольку к нему принадлежал В. Розанов, откровенный защитник самодержавия, консерватор патриархально-феодалного типа. В дальнейшем социально-политическое и классовое представительство «нового религиозного сознания» было осложнено вхождением в него довольно влиятельной группы либерально-буржуазных мыслителей (Булгаков, Бердяев и др.), которые самим вхождением в это течение мировоззренчески и идеологически завершили переход с неокантианско-ревизионистских и буржуазно-демократических позиций периода их принадлежности к «легальному марксизму» второй половины 90-х годов к религиозной философии и кадетскому либерализму. Иными словами, если до этого они выступали как представители «критического» направления в русской социал-демократии и потому рассматривались Лениным как ревизионисты марксизма в теории оппортунисты бернштейнианского типа на практике, то к началу 900-х годов философы этой группы превратились в открытых либералов, врагов марксистской революционной теории. «...У русской социал-демократии этого периода, – писал В. И. Ленин, в частности, о предыдущем

18 рии центристского (буржуазно-либерального) направления богоискательства, – стал ломаться голос, стал звучать фальшь, – с одной стороны, в произведениях Г. Струве и Прокоповича, Булгакова и Бердяева, с другой стороны – у В. Ина и Р. М., у Б. Кричевского и Мар-тынова.

...Социал-демократизм принижался до тред-юнионизма и брентанистами легальной и хвостистами не-легальной литературы» (2, 6, 181–182).

Наиболее неустойчивой и текучей была собственно либерально-буржуазная группировка «нового религиозного сознания». В силу своей общей политической нестабильности она особенно чутко реагировала на приливы и отливы классовой борьбы, на сдвиги в общественной жизни России. Как справедливо заметил Н. И. Бочкарев в исследовании «В. И. Ленин и буржуазная социология в России», «либеральное движение катилось волнами» (29, 5). Идеологические колебания и идейные превращения русских либералов были достаточно сложными. Только за один период – вторая половина 90-х – начало 900-х годов – рассматриваемая линия либерализма прошла стадии «легального марксизма», «освобожденства» и кадетизма. Причем перед революцией 1905 г. здесь имеют место оппозиционные веяния и попытки заигрывания с либеральным народничеством. «Идейные вожди буржуазии, – пишет Н. И. Бочкарев, – выдавали себя за народников и социалистов. Пестрая оболочка из идей социализма, народничества должна была создать иллюзию выражения интересов широких масс» (там же, 16). Одним из проявлений указанной тенденции были многочисленные публикации Булгакова в 1903–1905 гг., в которых он пытался примирить народничество и марксизм под сенью либерализма. «...Русским Мильеранам, – замечал В. И. Ленин по поводу таких явлений, – хочется приравнять буржуазное реформаторство к социализму...» (2, 8, 79). Другим проявлением сближения буржуазного либерализма с идеями мелкобуржуазной интеллигенции было влияние лозунгов «религиозного анархизма» и «религиозного народничества» Мережковского на социально-философские воззрения Бердяева (см. 10). Поворотным пунктом от буржуазного демократизма к контрреволюционности и консерватизму стала для либералов-богоискателей революция 1905–1907 гг., после поражения которой они – теперь уже навсегда – встали

19

в оппозицию к революционно-демократическим традициям русской общественно-политической мысли и впоследствии все глубже увязали в болоте консерватизма и контрреволюционности. Эта стадия в эволюции буржуазно-либерального ядра «нового религиозного сознания» была отмечена сборником статей «Вехи», написанным Булгаковым, Бердяевым, Франком, Струве и др. ««Вехи», – писал В. И. Ленин, – крупнейшие вехи на пути полнейшего разрыва русского кадетизма и русского либерализма вообще с русским освободительным движением, со всеми его основными задачами, со всеми его коренными традициями» (2, 19, 168). Резкому поправлению «нового

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org религиозного сознания» после первой русской революции соответствовало и стремление его либераль-ных представителей отмежеваться от народничества. В. И. Ленин отметил эту характерную черту богоиска-тельско-веховских идеологов: «...в данное время либе-ральной буржуазии в России страшно и ненавистно не столько социалистическое движение рабочего класса в России, сколько демократическое движение и рабочих и крестьян, т. е. страшно и ненавистно то, что есть общего у народничества и марксизма, их защита демократии путем обращения к массам» (там же, 172). Таким образом, при оценке социально-политического и классового смысла «нового религиозного сознания» не-возможно ограничиться однозначными определениями, так как в нем присутствовали и буржуазно-демократиче-ские, и либеральные, и консервативные тенденции, не-редко маскируемые «социалистическими» заявлениями. И лишь в конечном счете контрреволюционность и кон-серватизм победили в богоискательском сознании, пода-вив его остальные идеологические компоненты. В целом такая трансформация либерализма в консерватизм, и на этой почве слияние изначально консервативной состав-ляющей богоискательства с либеральной, соответствова-ла процессам объективного классового сближения охра-нительно-консервативных сил самодержавия с буржуаз-но-оппозиционными для борьбы с революцией и крепну-щим классовым союзом пролетариата и крестьянства. Как и большинство идейных движений в России этого периода, новое философское направление формировалось и распространялось весьма быстрыми темпами. Но как скоротечно оно сложилось, так же скоротечно и разло-

20
жилось, просуществовав в качестве «духовного возрож-дения» менее двух десятилетий, т. е. с конца 90-х годов о начала первой мировой войны.

§ 2. Религиозно-философские собрания как выражение модернистских тенденции в православной идеологии

Первыми крупными представителями богоискатель-ства были Мережковский и Розанов. Их деятельность по пропаганде религиозно-модернистских идей началась с конца 90-х годов, сначала на квартире Мережковских и в различных литературно-художественных салонах Пе-тербурга, а затем на «религиозно-философских собраниях», официально открытых в конце 1901 г. Несмотря на то что работа собраний контролировалась синодом, они дали возможность светским религиозным философам и богословам высказать свои претензии к официальному православию и свои предложения по поводу той, как они полагали, явно неудовлетворительной роли церкви, кото-рую она играла в резко изменившихся условиях обще-ственной жизни России. Цель собраний состояла, по за-мыслу их инициаторов, в том, чтобы сделать церковь главным инструментом ослабления классовой борьбы, «крайностей» самодержавия, основной социальной («куль-турно-исторической») силой, долженствующей объеди-нить и «примирить» вокруг себя все общественные слои и классы, ибо, по утверждению их участников, «возрож-дение России может совершиться на религиозной почве» (61,7).

Какие конкретные формы могло принять такое «при-мирение» всех социальных сил, это зависело от решения проблемы соединения интеллигенции и церкви. Интели-генции – потому что с таким проектом выступила рели-гиозная интеллигенция, которая с начала XX в. стала претендовать на лидирующую роль в идейной жизни Рос-сии. С церковью – потому что эта интеллигенция была религиозной интеллигенцией. Идеологическое и даже ор-ганизационное соединение буржуазно-помещичьей интел-лигенции с русской церковью, соединение с материальной к кадровой базой православия было делом хотя и без-надежным, но в высшей степени заманчивым. Оно было безнадежным потому, что в целом православная церковь

21
выступала как вернейший и рабски зависимый от само-державия союзник и защитник консерватизму. «Я, – за-явил, например, при открытии религиозно-философских собраний в Петербурге епископ Сергей, – являюсь сюда с физиономией весьма определенной, являюсь слугите-лем церкви, и отнюдь не намерен ни скрывать, ни изме-нять этого своего качества» * (там же, 3). Вместе с тем заманчивым и многообещающим этот союз представлялся в силу того обстоятельства, что духо-венство, церковь были все еще весьма влиятельной идео-логической силой на многих уровнях общественной жиз-ни России. Наиболее трезвые общественные деятели и философы из либеральных и буржуазно-демократических кругов, например Тернавцев или спустя несколько лет Булгаков, говорили больше не о «теоретических» – дог-матических, мистических и философских – основах сою-за интеллигенции и церкви, а прямо о необходимости духовного перевооружения «церкви учащей», т. е. той,

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org которая в приходах, школах и гимназиях закладывала основы религиозного мировоззрения и формировала общественное мнение. К этому необходимо добавить, что в среде русского духовенства в форме «новоправославия» стало создаваться нечто вроде церковной оппозиции. «Наличность либерального, реформаторского движения среди некоторой части молодого русского духовенства, – писал в 1905 г. В. И. Ленин, – не подлежит сомнению: это движение нашло себе выразителей и на собраниях религиозно-философского общества и в церковной литературе. Это движение получило даже свое название: «новоправославное» движение (2, 9, 211).

Д. Мережковский, занимавший в «собраниях», пожалуй, самую радикальную позицию, прямо указывал, что условием «религиозного возрождения» является «отделение» царя и синода от России и религии. Большинство же участников дискуссий этот вопрос обсуждало в более осторожной форме, как догматическую проблему соотношения церкви «мистической» («тела Христова») и церкви – социального института («исторического христиан-

* Подавляющая же часть духовенства, которая не пришла на «собрания», высказывалась более определенно: «Мы благословляем государственную власть в России со всеми этими губернаторами, судьями, исправниками, становыми, урядниками, так ненавистными свободной совести пропагандистов...» (цит. по: 61, 23).

22

ства»). В основном же споры концентрировались на проблемах аскетизма – творчества, потустороннего–земного, духа – плоти, брака – монашества, пола – проституции и т. п. Центральной фигурой «собраний» был В. Розанов, чьи высказывания вызвали двойственное к себе отношение, так как, с одной стороны, обращали внимание на явные пороки социальной практики и идеологии православия, с другой – делали это в декадентски–скандальной и вульгарной форме, что не могло не вызвать недовольства даже у сторонников новоправославия.

23

§ 3. Второй этап формирования богоискательства

Протоколы заседаний петербургских религиозно-философских собраний вскоре начали публиковаться в основном в 1903 г. журнале «Новый путь». Этот журнал так же сыграл большую роль в процессе становления «нового религиозного сознания». На страницах «Нового пути» обсуждались все те же проблемы соединения с церковью русской интеллигенции, возвращающейся «с дарами свободной научно-философской мысли и свободного искусства». «У нас, – писал религиозный декадент Н. Минский, – интеллигенция и церковь не должны стоять в положении воюющих сторон. Те «возвращающиеся», о которых я говорил, те борцы и творцы в области религиозных идей... надеются, что в лоне православной церкви религиозная реформация, подобно государственным реформам, осуществится не так, как в Европе, – придет не снизу, а сверху, не путем борьбы, а путем любви, не через одоление, а через благословение» (78, 27).

После закрытия религиозно-философских собраний активность их участников сконцентрировалась вокруг журнала «Новый путь», который взял на себя функции пропаганды религиозной философии, борьбы с позитивизмом, материализмом и идеями социализма. Тем временем, в 1903 г., в Москве вышел сборник статей «Проблемы идеализма», многие из авторов которого (Бердяев, Булгаков, Франк и др.) вскоре пришли в «Новый путь», заняли в нем ведущее положение и попытались оживить, поднять на новый уровень дело «религиозного возрождения России».

23

Сборник «Проблемы идеализма», так же как религиозно-философские собрания и журнал «Новый путь», явился заметной вехой на пути распространения идеи религиозно-мистической философии в России. Он стал первым коллективным выступлением, так сказать, второго эшелона религиозных философов, программным документом их борьбы с позитивизмом, материализмом и научным социализмом. Вместе с тем он явился свидетельством перехода большой группы философов от «легального марксизма» и неокантианства к религиозному идеализму. Авторы сборника отличало не только различие в мировоззренческих ориентирах, философских интересах и проблемах, но и переходный характер их воззрений. С. Булгаков, например, эклектически сочетал здесь идеи гегельянства, неокантианства и философии Вл. Соловьева. Н. Бердяев выступил как фихтеанец, сторонник этического социализма, С. Франк – как ницшеанец и т. д. Однако для большинства из них было характерно обращение к «метафизическим» проблемам, т. е. к отысканию неких идеалистически понятых «вечных» и неизменных первооснов бытия, истории и

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org человека на путях, альтернативных науке и опыту. Многие из них считали, что представляют собой новое, «идущее на смену позитивизму» направление в русском идеализме, которое, «являясь выражением некоторой вечной потребности духа, в то же самое время возникает в связи с глубоким процессом жизни» (81, IX). На страницах сборника много и возвышенно писалось о «метафизическом повороте», о новейшем «метафизическом идеализме», о том, что «наш молодой век обнаружит небывалый расцвет метафизики» и т. п. (33,44).

«Проблемы идеализма» наводили мосты от новейшего идеализма к возрождающейся религиозной философии. Казалось, мало заметный подъем идеализма как антипозитивизма останется без каких-либо серьезных последствий, как это уже было в России во второй половине XIX в. Тем не менее (если учитывать дальнейшую эволюцию главных авторов сборника) этот подъем был именно той предварительной волной, за которой последовал так называемый духовный ренессанс, а для последнего этот кратковременный экскурс в новейшую проблематику современного идеализма явился своего рода ло-гико-методологической (неокантианство, интуитивизм,

24

феноменология), этической и социологической (фихтеанство, ницшеанство, «этический социализм») школой.

Особое место в сборнике было уделено критике марксизма. В статьях Булгакова, Бердяева, Струве, Франка, Е. Трубецкого и др. намечалась целая программа борьбы с материалистическим пониманием истории, с теорией классовой борьбы и идеалами научного социализма. Старающаяся не замечать принципиального отличия исторического материализма от позитивистской теории прогресса, экономического и вульгарного материализма, авторы сборника до неузнаваемости искажали диалектико-материалистическое понимание естественноисторических закономерностей общества, сводили марксистский взгляд на историю к механицизму и фатализму.

Отличительной чертой сборника была декларативность «позитивных» идей его авторов. Скорее всего это можно объяснить тем, что их взгляды (по крайней мере Бердяева, Булгакова и Франка) носили переходный характер, обусловленный движением от «легального марксизма», неокантианства и «этического социализма» к религиозной философии. То или иное решение волновавших вопросов зависело от конкретной позиции каждого автора. С точки зрения объективного идеализма решал социально-философские вопросы Булгаков. Бердяев и Франк выступали с абстрактно-религиозных позиций, содержащих сильные мотивы неокантианства, фихтеанства и ницшеанства. Кистяковский и Новгородцев были правоверными неокантианцами и т. д. Различие между богоискателями группы Мережковского – Розанова и «идеалистами», шедшими от «легального марксизма», было несущественным. Его легко обнаружить по реакции «Нового пути» на появление «Проблем идеализма». Отмечая, что этот сборник имеет главным образом общественно-политическое значение, публицисты «Нового пути», однако, недоумевали, почему в нем уделено так много места борьбе с материализмом и позитивизмом: ведь, как полагала редакция, с последними, можно считать, уже давно «покончено». Вместе с тем тут же была зафиксирована тенденция сборника к религиозной философии. «...Отдалившись от позитивистов... и от мистиков... – писал Д. Философов, – они остались посередине... Здесь (в этом сборнике. – В. К.) чувствуется оправдание религии» (123, 180–181).

Дей-

25

ствительно, проблема этического и гносеологического оправдания религии вместе с призывами к синтезу христианства с «дарами культуры, свободного философствования и искусства» была общим определяющим мотивом развития «нового религиозного сознания». И обе составляющие этого мотива соединились в конце 1904 г., когда в редакционную коллегию «Нового пути» вошли Булгаков и Бердяев. «...Не следует забывать, – писал в эти годы Булгаков, – что в наш рационалистический век и самая пламенная религиозная вера должна получить философское оправдание и закалиться в горниле философских сомнений. Поэтому философский идеализм есть необходимый путь к религии, представляет станцию, которой не может миновать современный человек в своем стремлении к религиозному мировоззрению» (35, 382). Сначала такая постановка вопроса об отношении философии к религии вызывала со стороны «Нового пути» возражения. Исходя из безоговорочного принятия религии, новопутейцы заявили о недопустимости оправдания религии, ибо это занятие ставило религию в зависимость от успеха ее оправдания. На деле спор шел лишь об оттенках подхода к религии двух групп богоискателей. И в том и в другом случае речь шла о модернизации христианства и о более или менее последовательной выработке различных религиозно-философских доктрин, отвечающих (в основном) политике либерализма по отношению к религии и

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org церкви. И если группа Мережковского приходила к этому через поиски «синтеза» церкви и вне-церковной культуры, то авторы «Проблем идеализма» решение той же задачи видели в более специфической форме «оправдания» (вскоре это слово было заменено словом «обоснование») религии, т. е. в форме идейного подновления фидеизма с помощью новейших достижений идеалистической и религиозно-философской мысли. Социальным коррелятом идей и проектов деятелей «нового религиозного сознания» была объективная потребность молодого русского империализма подчинить своим интересам религию и церковь. Безусловно, это предполагало определенную модернизацию идеологии и организации церкви, но ее главная функция должна была остаться прежней. Попы в рясах или сюртуках должны были, по словам В. И. Ленина, «утешать угнетенных, рисовать им перспективы (это особенно удобно делать без

26

ручательства за «осуществимость» таких перспектив...) смягчения бедствий и жертв при сохранении классового господства, а тем самым примирять их с этим господством, отваживать их от революционных действий, подрывать их революционное настроение, разрушать их революционную решимость» (2. 26, 237).

К 1905 г. произошла реорганизация редакции «Нового пути» – он получил название «Вопросы жизни». Этим журналом, явившимся продолжением старого в том направлении, какое он получил с октября 1904 г., т. е. с того времени, когда в нем начали печататься статьи Булгакова, Бердяева, Струве, Франка и др., заканчивается период становления «нового религиозного сознания».

Но-вейший идеализм превратился в идеализм религиозный, религиозно-модернистские идеи «синтеза» неба и земли, духа и плоти, интеллигенции и церкви и т. д. стали подкрепляться все более специальными гносеологическими и этико-философскими построениями. В это время Булгаков предельно кратко перечислил основные черты анти-позитивистского идеализма «нового религиозного сознания»: «...трансцендентный реализм в гносеологии и онто-логии, спиритуализм в метафизике, большая или меньшая близость к христианскому теизму, понимаемому как религия богочеловечества, в религиозной философии. Истинным духовным отцом русского идеализма, дело которого приходится продолжать и развивать теперешнему философскому поколению, является Владимир Соловьев» (37, 304).

Несмотря на то что «религиозно-философское возрождение» с самого начала содержало в себе элементы упадочничества, до наступления реакции после поражения революции 1905 г. это направление характеризовалось либерально-реформистскими иллюзиями, чувствами подъема, оптимизма, надеждами на благополучное разрешение острейших социальных противоречий. «Доигрываются, – писалось во втором номере журнала «Вопросы жизни» за 1905 г., – последние сцены кровавой трагедии, исторической борьбы, которая тянулась через весь XIX век, и блаженны мы, которым суждено видеть хотя только багровое зарево восходящего солнца» (36, 360).

Расплывчатость и абстрактность деклараций богоискателей была следствием как ненаучности самого их

27

мировоззрения, так и двойственности социального положения, в котором оказалась буржуазия и ее идеологи накануне первой русской революции. Эта двойственность состояла в исторической необходимости выступлений буржуазии против абсолютизма (отсюда ее демократические лозунги) и против пролетариата (что обуславливало ее контрреволюционные поползновения).

Поставленные между самодержавием и пролетарским движением либеральничающие лидеры богоискательства вынуждены были, с одной стороны, заигрывать как с господствующей идеологией, так и с марксизмом, а с другой – «вести борьбу на два фронта». В. И. Ленин следующим образом охарактеризовал эту ситуацию: «Психологически неизбежны также, при положении буржуазии между молотом и наковальней, идеалистические фразы, которыми оперирует теперь с таким безвкусием наш либерализм вообще и его излюбленные философы в особенности» (2, 10, 200). Примером одной из таких «идеалистических фраз» может служить высказывание Булгакова о «великих задачах», стоящих перед богоискательством: «...политическое раскрепощение, экономическое возрождение, культурный ренессанс и религиозная реформация» (36, 358). Насколько нереалистичными и беспочвенными были эти «великие задачи», говорят социально-философские идеи Мережковского, Бердяева и Булгакова, выступивших в эти годы с проектами, в которых религиозно-мистические идеи сочетались с псевдорадикальной, анархо-революционной и даже абстрактно-социалистической фразеологией. В таких работах, как «Грядущий Хам», «Не мир, но меч», Мережковский громче всех пророчествовал о мистико-революционном превращении крестьянской общины в «христианскую общественность», о «религиозной революции», о

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org
«Третьем завете» как новой послехристианской религии св. Духа и т. п.
«...Революция, – писал он в годы первой русской революции, – сойдет с
теперешней плоскости своей, социально-политической, в глубины
религиозную, которая, впрочем, включит и эту плоскость, как третье
измерение включает второе» (75, 13, 96).
Несколько ранее в статье с характерным названием «Теперь или никогда» он
призывал русскую церковь прорвать связь с «отжившими формами русской
бюрократической государственности» и вступить в союз с русским

28

народом и русской интеллигенцией в борьбе «за великое
общественно-политическое обновление и освобождение России».
Н. Бердяев в 1907 г. опубликовал работу «Новое религиозное сознание и
общественность», написанную под влиянием Мережковского и под впечатлением
революционных событий. С еще не совсем определившихся
религиозно-философских позиций в ней была предпринята попытка позитивно
решить проблему социальной реализации «нового религиозного сознания». В
этой первой книге Бердяева – религиозного философа был собран пестрый
конгломерат положений «мистического анархизма», нищества, антимарксизма
и религиозного модернизма.
Вслед за Мережковским он ратовал за «новую» религию, которая «должна быть
более чем христианской, она должна быть религией богочеловеческой, религией
совершенного соединения божества и человечества, совершенным воплощением
духа в жизни человечества, восполнением и дополнением истины христианства»
(10, 47). «Истинной», «праведной и святой революцией», по Бердяеву,
оказывалась не реальная революция 1905–1907 гг., а «революция духа».
Критикуя научный социализм за атеизм, Бердяев выступает за соединение
«эволюционно-реформаторского социализма» с религией как началом,
единственно способным «оправдать» этот «нейтральный социализм». В конечном
счете в качестве общественного идеала им был предложен неопределенный и
противоречивый проект новой – после Вл. Соловьева – теократии. «Вселенская
церковь нам грезится, – писал он, – а не вселенское государство, теократия,
царство божие и на земле, а не царство кесаря и иной власти человеческой.
Общинный, внегосударственный социализм, органически развивающийся из
земского хозяйства в широком смысле этого слова, связанный с органически
перерожденной в первоосновах общественной тканью, вполне соединим с
свободной теократией» (там же, 95).

Такое нагромождение совершенно несовместимых и к тому же до неузнаваемости
деформированных теорий – от «социалистических» идей до построений Вл.
Соловьева – весьма характерно для Бердяева. Это был хаос философских
влияний, усугубленный к тому же фрагментар-

29

ным стилем мышления и соответствующий не установившейся еще философской
позиции. Об этом говорит хотя бы то обстоятельство, что идеи земского,
буржуазно-демократического «освобождения» странным образом соединены
здесь с идеями общинного социализма и теократии. Пожалуй, осторожнее
других была выражена точка зрения С. Булгакова, до перехода на религиозные
позиции много писавшего на темы политической экономии и, может быть,
поэтому скептически относившегося к фантастическим проектам Мережковского и
Бердяева. Еще в 1904 г. он стремился убедить читателей «Нового пути», что
«идеализм» как направление не отрицает ни народнической, ни марксистской
программы, а «молчаливо» к ним примыкает. «...То, в чем «идеализм», тоже
как «направление», мог бы противопоставлять себя и марксизму, и
народничеству, касается больше всего теоретических, философских основ
миросозерцания, а не очередных вопросов практической политики» (34, 266).
Накануне первой буржуазно-демократической революции в России Булгаков
понимал, что у буржуазной демократии и пролетариата имеются некоторые общие
задачи, особенно в области «очередных вопросов практической политики», что
нашло выражение в его призыве к консолидации антисамодеятельных сил под
либеральными знаменами «нового религиозного сознания». Он предлагал
соединить аграрную программу народников и «классовый интерес» марксизма с
религиозно-антропологическими и этическими идеями «идеалистов». Вся эта
«общественная и правовая» программа, заключал он, «может быть
охарактеризована как либерализм...» (там же, 269). Булгаков в данном случае
довольно рельефно выразил общую предреволюционную тенденцию либерализма –
превратить рабочее и революционно-демократическое (крестьянское) движение
в «хвост либерализма» (В. И. Ленин).
Уже в начале 900-х годов Ленин сделал вывод о том, что союзниками
пролетариата в буржуазно-демократической революции будут не либеральные
буржуа, а крестьянство, что буржуазия будет играть в сущности
контр-революционную роль. Революционные события 1905–1907 гг. подтвердили
правильность ленинских выводов.

§ 4 Реакционная роль богоискательства в годы первой русской революции и ее поражения

Богоискательство не сыграло какой-либо заметной положительной роли в буржуазно-демократической революции 1905 г.: антисамодержавные настроения вполне уравновешивались в нем чувствами антимарксистскими и антипролетарскими, поэтому «акт 17 октября» был воспринят кадетами и представителями «нового религиозного сознания» как удобный повод для того, чтобы заявить об «окончании» революции и о бессмысленности дальнейших выступлений трудящихся против царизма. Впоследствии, оценивая историческую роль русского либерализма и его идеологов, В. И. Ленин с убийственной иронией писал: «Эти трусы, болтуны, самовлюбленные нарциссы и гамлетики махали картонным мечом – и даже монархии не уничтожили!» (2, 44, 145). «Политическая совесть» и «политический ум» богоискателей, в большинстве своем примыкавших к кадетам, состояли, по словам В. И. Ленина, «в том, чтобы пресмыкаться перед тем, кто сейчас сильнее, чтобы путаться в ногах у борющихся, мешать то одной, то другой стороне, притуплять борьбу и отуплять революционное сознание народа, ведущего отчаянную борьбу за свободу» (там же, 12, 289). Декабрьское вооруженное восстание в Москве, дальнейшее развитие революционных событий в России, а после поражения революции захлестнувшая страну жестокая реакция царизма – все это в совокупности повлекло за собой решительное изменение социальной психологии буржуазно-помещичьей интеллигенции, решительную переоценку ее задач, целей общественного развития и даже философии истории России. Одним из первых с попыткой такого пересмотра выступил П. Струве. Социальные взгляды Струве не были связаны с определенной религиозно-философской программой. Он признавал правомерность и необходимость мистики, защищал религиозную веру, считал религию важнейшим фактором общественной жизни, но никакого систематического выражения религиозности Струве в его многочисленных очерках и статьях не получила. В лагере богоискателей Струве занимал особое место. Он всегда оказывал большое влияние на социально-полити-

31

ческие взгляды ведущих его представителей: Бердяева, Булгакова, Франка и др. Струве, кроме того, был тесно связан с «новым религиозным сознанием» организации. Он был вдохновителем и участником важнейших сборников религиозно-философских буржуазных идеологов: «Проблем идеализма» (1903), «Вех» (1909), «Из глубины» (1918).

В 1908 г. Струве откровенно и прямолинейно заявлял: «В дни ноябрьского (1905 г. – В. К.) опьянения революционными речами вся та интеллигенция, которая находилась вне кадров присяжной «революции», и в том числе и кадеты, должны были не стоять в стороне и мудро качать головой, а в мертвой схватке сразиться с революционным безумием, повести – перед народным сознанием – беспощадную борьбу с ним. Люди, которые так думали и так чувствовали в то время, находились, к сожалению, в полном одиночестве» (117, 41). «Великий мастер ренегатства», как называл его Ленин, и здесь, как обычно, писал с изрядной долей лжи и лицемерия. «Интеллигенция», которую имел в виду Струве, не находилась в одиночестве в своей оппозиции и нападках на революцию. Как часть буржуазии, она выступала против революционных масс, а в период реакции стала верной прислужницей самодержавия и контрреволюции. «Нигде в мире, может быть, буржуазия, – писал В. И. Ленин, – не проявила в буржуазной революции такого реакционного зверства, такого тесного союза со старой властью, такой «свободы» от чего-нибудь хоть отдаленно похожего на искренние симпатии к культуре, к прогрессу, к охране человеческого достоинства, как у нас...» (2, 16, 65).

Специфическим признаком извращенности религиозно-философского сознания буржуазной интеллигенции явилась тенденция рассматривать все наиболее актуальные проблемы идейной борьбы, общественной жизни и даже философию истории России через призму вопроса о роли и сущности интеллигенции. Причина такого подхода состояла не только в том, что передовая русская интеллигенция с середины XIX в. играла действительно выдающуюся роль в жизни общества, но и в том, что «новое религиозное сознание» намеренно рассматривало ее как единую, замкнутую, едва ли не сектантскую прослойку, которая тем не менее должна духовно руководить

32

массами и вести их за собой. И роль скоро роль «бессловной» интеллигенции – «соли земли русской» – объявлялась основной для судеб России, то, следовательно, отечественная история, ее перспектива

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org оказывалась зависимой в решающей степени от религиозных (или атеистических), философских, моральных, социологических воззрений и политических действий интеллигенции. Другими словами, вся общественная жизнь России ставилась в зависимость от «интеллигенции во-обще», превращалась как бы в ее внутреннее дело. Обсуждая проблему интеллигенции, богоискатели скорее умышленно, чем по недоразумению создали ряд дву-смысленностей. Во-первых, то они относили самих себя к одному из направлений интеллигенции, то говорили об интеллигенции как бы со стороны, не причисляя себя к ней. Во-вторых, то они усматривали свои истоки (от-части) в революционно-демократической, то в религиозно-идеалистической либеральной и консервативной интеллигенции. Этот, по выражению Ленина, «искусственный, запутывающий дело способ выражения» имел определенные тактические и психологические основания. Главная цель запутывающей манипуляции с объемом и содержанием понятия «интеллигенция» заключалась в том, чтобы критика интеллигенции приняла форму ее самокритики, особенно же самокритики революционно-демократической интеллигенции. Веховцам важно было выступить в качестве лиц, принадлежащих к интеллигенции и будто бы имеющих в силу этого какое-то особое моральное право на такую критику. С другой стороны, «новое религиозное сознание», выступая от имени интеллигенции, претендовало после критического разбора «инакомыслящих» (народнического и марксистского) направлений на то, чтобы «примирить» и «объединить» во-круг себя «покаявшуюся», «прощенную» (религиозной интеллигенцией) всю русскую интеллигенцию. Особенно рельефно «интеллигентская» концепция истории России была выражена богоискателями во втором (после «Проблем идеализма») коллективном выступлении – в сборнике «Вехи», в котором интеллигенция уже провозглашалась, по выражению В. И. Ленина, «в качестве духовного вождя, вдохновителя и выразителя всей русской демократии и всего русского освободительного движения» (2, 19, 168). Социально-философская програм-

33

ма «Вех» состояла в основном из злобных нападок на идеи и идеалы революционно-демократической и социалистической интеллигенции; в «Вехах» было выражено негативное отношение к народным массам и революции. Исторически сборник явился идеологическим оправданием контрреволюционной политики буржуазии и пришедших к ней помещиков в первой русской революции «либерально-монархическая буржуазия...» – отмечал В. И. Ленин, – должна была встать на защиту монархии и помещичьего землевладения, встать прямо (октябристы) или косвенно (кадеты), ибо дальнейшие победы революции серьезно и непосредственно грозили этим милым учреждениям» (там же, 14, 52). В этом смысле подведение идейной базы под соглашательскую политику либерализма, что и было главной задачей «Вех», оказалось таким же неизбежным шагом «либерально-монархической буржуазии», как и ее защита самодержавия в революции 1905–1907 гг.

Особая роль в теоретическом обосновании антидемократизма и контрреволюционности принадлежала веховской концепции исторического развития России. История России, по мнению большинства веховцев, в значительной степени зависела от роли интеллигенции уже с самого начала образования Российской империи. Если свою политическую традицию интеллигенция, по словам Струве, ведет от казачества с его разинскими и пугачевскими методами «организованного коллективного разбоя» (116, 158), то время ее возникновения относится к началу XVIII в. «Наша интеллигенция, – писал М. Гершензон, – справедливо ведет свою родословную от петровской реформы» (49, 78). «Созданием Петровым» считал интеллигенцию и Булгаков, усматривая ее отличительные признаки в «самообожении», «ожидании социального чуда», «эсхатологизме» и «мессианизме». Франк настаивал на том, что исходной точкой зрения интеллигенции является нигилизм. Все веховцы обвиняли интеллигенцию в «революционизме» и «народопоклонстве». Словом, было найдено столько отрицательных качеств у русской интеллигенции, что все их трудно перечислить.

По логике «Вех», влияние интеллигенции на развитие общественной жизни определялось тем, что она находилась между правящей государственной и чиновно-дворянской бюрократией и народными массами. Положение

34

отщепенства, сектанства и лжерелигиозности определяло всю ее практическую деятельность и идейную программу.

Деятельность интеллигенции, как считали философствующие кадеты, состояла в борьбе с государством, с одной стороны, с другой – в «революционизировании» народа. Это приводило якобы к ненужному возбуждению «народных инстинктов», что препятствовало верхам в обстановке спокойствия и порядка осуществлять «спасительные» реформы. Таким образом, политические соображения трусливого русского либерализма порождали в его религиозном сознании

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org
уродливые историософские конструкции, в которых объективная картина обще-ственно-политического развития России была подменена экстрapolацией классово-политического и психологиче-ского состояния либерализма на русскую историю.

С веховской точки зрения, полностью игнорирующей и классовую борьбу, и естественноисторический характер общественного развития, первая русская революция ока-залась кульминационным пунктом развития русской ин-теллигенции, моментом, когда произошла встреча и взаи-мооплодотворение «интеллигентской мысли» и «темных народных инстинктов». Политический революционизм русской социалистической интеллигенции, возмущался Струве, «к вековому стволу элементарных инстинктов, недоверия и ненависти, царивших в душе крестьянства, прививал свое эс-эрство и эс-дэктство» (117, 58). далекие от реального учета общественно-экономических процес-сов и классовой борьбы, абстрактные и искусственные объяснения русской общественной жизни понадобились веховцам для того, чтобы подорвать идеологические осно-вы русского революционно-освободительного движения, чтобы представить его идеи и идеалы как ведущие к соци-альному хаосу, гибели свободы и культуры, чтобы попы-таться убедить прогрессивную интеллигенцию отречься от революционных идей, и прежде всего от марксистской теории, чтобы в конечном счете шумом и треском обви-нений в адрес революционных масс и их руководителей прикрыть свое позорное отступление от демократизма. В. И. Ленин в известной статье «О «Вехах»» указал на двусмысленность идеологического похода богоискате-лей против интеллигенции. Он писал, что в силу присущих кадетским философам лицемерия и трусости они под

35

видом критики духовных основ интеллигенции ведут борьбу против русских революционеров и демократов, «против демократического движения масс» (2, 19, 171). Существовал целый ряд взаимосвязанных социально-эко-номических, социально-психологических и теоретических причин для нападков богоискателей на мировоззрение и политическую практику русской революционно-демокра-тической интеллигенции. Эти нападки вытекали из зако-номерной оппозиции веховцев прогрессивным, связан-ным с «материалистически толкуемым позитивизмом» (В. И. Ленин) и материализмом течениям русской фи-лософской мысли. Ближайшей социально-психологиче-ской причиной, определившей как характер критики, так и способ ее выражения, были растерянность и страх. Страх за судьбы либерализма в России, когда пролета-риат и крестьянство стали реально угрожать и самодер-жавию и капитализму в России, страх перед лицом пере-растания буржуазно-демократической революции в со-циалистическую, страх перед тем, что действия народных масс вызовут террор самодержавия и ликвидацию куцых реформ, обещанных Николаем II в октябре 1905 г. Как партия «середины», кадеты, а вслед за ними и большинство богоискателей боялись и «правых» и «левых» (по-следних, конечно, несравненно сильнее). Для России они страстно желали «классического» западноевропейского типа развития государственной власти: от монархии к конституционной монархии, а от нее – к буржуазной рес-публике. Но и здесь у наиболее трезвых веховцев не было оснований для оптимизма. «Мы, – признавался Стру-ве, – видим ясно среднюю линию, по которой должна пойти жизнь, и в то же время с ужасом и с тоской мы видим, как неимоверно трудно поставить жизнь именно на эту линию. В силу этого нами, более чем когда-либо, владеет чувство жуткой неизвестности» (117, 31).

Что касается социально-экономических позиций ве-ховцев, то они определялись двойным образом. Несмотря на попытки авторов сборника замаскировать свою апо-логию капитализма *, было ясно, что «развитие промыш-
* «...Капитализм сам по себе, – утверждал Бердяев, – есть ка-тегория производственная, и экономическая необходимость перехода к капиталистическому хозяйству не означает необходимости для страны буржуазного духа и буржуазной формы эксплуатации» (11, 130).

36

ленности» вселяло в них надежды на победу в стране буржуазного государственного и политического порядка. Прошло время, писал Струве, когда промышленников можно было третировать как «людишек», «для воздейст-вия на которых достаточно прикрикнуть или угрожающе двинуть бровями» (там же, 162). философствующие ка-деты много и охотно рассуждали о «нуждах русской госу-дарственности», о естественном праве, о «национальных задачах», об «оживлении национального производства» и даже о повышении производительности труда. Особенно болезненно в этой связи переживался «кадровый во-прос».

Булгаков прямо указывал, что Россия нуждается в но-вых деятелях во всех областях жизни: «государственной – для осуществления «реформ», экономической – для под-нятия народного хозяйства, культурной – для работы

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org на пользу русского просвещения, церковной – для поднятия сил учащей церкви, ее клира и иерархии» (39, 59).

Но развитие капитализма в России опережающими темпами вело к росту численности и организованности пролетариата, к усилению его борьбы за социализм. Распространение марксизма в России, образование мощной пролетарской партии, первая русская революция – все эти и многие другие явления окрашивали «примирительные» проекты либералов в тона безнадежности и уныния.

Однако если признания в собственном бессилии являлись скорее невольными и редкими, то свое главное выражение этот пессимизм получил в резкой критике движения России по пути революционных социальных преобразований, в обвинениях передовой интеллигенции и народа в бесчисленных ошибках и «грехах». Негативизм и политическое брюзжание либералов было жалкой компенсацией их собственного бессилия серьезным образом повлиять на ход общественного развития. Философская и политическая противоречивость идеологии и практики российского либерализма – это, по словам В. И. Ленина, «неизбежный результат социального положения буржуазии, как класса, в современном обществе, – класса, сжатого между самодержавием и пролетариатом...» (2, 10, 198).

Промежуточно-соглашательское положение кадетизма приводило к кризису сознания большинства предста-

37

вителей буржуазно-помещичьей интеллигенции. Кризис, усугубленный годами реакции, принял относительно большие масштабы, поскольку либерально-реформаторскими иллюзиями была охвачена значительная часть мелкой буржуазии, городских обывателей, помещиков, чиновников, литераторов и т. п., т. е. «чрезвычайно широкая неопределенная и внутренне противоречивая классовая опора партии...» (там же, 12, 287). Но, несмотря на переживаемый внутренний кризис, богоискательство в эти условия продолжало выполнять свою главную социальную-историческую функцию идеологического орудия буржуазии в борьбе с самодержавием за религию и церковь с целью использования последней для усиления идеологического и политического влияния на народные массы. В годы реакции религиозно-философская интеллигенция особенно активно стала разрабатывать мировоззренческие основы богоискательства, что выразилось в обилии соответствующих публикаций, открытии различных религиозно-философских обществ и т. п. В этот период вольными и невольными идейными попутчиками богоискателей были, с одной стороны, некоторые деятели православного духовенства, с другой – «богостроители», объявившие социализм новой религией.

В. И. Ленин дал интегральную социальную оценку различным тенденциям, связанным либо с модернизацией христианства, либо с шатаниями от социализма к религии: «Богоискательство отличается от богостроительства или богосозидательства или боготворчества и т. п. ничуть не больше, чем желтый черт отличается от черта синего... Именно потому, что всякая религиозная идея, всякая идея о всяком боженьке, всякое кокетничанье даже с боженькой есть невыразимейшая мерзость, особенно терпимо (а часто даже доброжелательно) встречаемая демократической буржуазией, – именно поэтому это – самая опасная мерзость, самая гнусная «зараза». Миллионы грехов, пакостей, насилий и зараз физических гораздо легче раскрываются толпой и потому гораздо менее опасны, чем тонкая, духовная, приодетая в самые нарядные «идейные» костюмы идея боженьки» (там же, 48, 226–227).

38

§ 5. Так называемый духовный ренессанс начала XX в. его сущность и социальный смысл

Новые идейные костюмы для религии и церкви выкраивались богоискателями из самого различного религиозно-философского материала. Но сколь бы ни был широк диапазон поисков усовершенствованных вариантов мистицизма, эти поиски проходили в атмосфере кризиса. К концу первого десятилетия XX в. результатом этого бурно расцветшего кризисного и декадентского религиозно-философского мышления стал в России так называемый духовный ренессанс начала XX в.

Круг вопросов, захвативших умы религиозных философов, был поистине безграничен. Основные темы и категории «нового религиозного сознания» связывались, во-первых, с различными «позитивными» дуалистическими или плюралистическими началами, подлежащими «синтезу», и философствованием по поводу должностующего воплощения этого «синтеза»; во-вторых, с проблемами антагонистических явлений и обсуждением форм их действительного или возможного примирения.

Если попытаться в рамках этих двух типов проблем выделить их основные

Религиозная философия в России начало 20 века filosofff.org
комбинации, то получится следующая таблица.

I. «Позитивные» проблемы «нового религиозного сознания»

39

II. Проблематика антагонистически связанных вопросов

40

Широкий спектр подлежащих «синтезу» или антагонистически связанных идей – в той или иной их комбинации, с теми или иными оттенками – обсуждался большинством русских религиозных философов начала XX в. Лидерами этого большинства были В. Розанов, Д. Мережковский, С. Булгаков, Н. Бердяев, С. Франк, П. Флоренский, Л. Шестов, В. Эрн, Вяч. Иванов, С. Трубецкой, Д. Философов и многие другие. Вместе с религиозными философами выступали представители различных, по преимуществу декадентских, течений в литературе и искусстве. В большей или меньшей степени с религиозно-философским движением были связаны Гиппиус, Ф. Сологуб, М. Гершензон, Л. Андреев, Бенуа, А. Белый, А. Блок, Л. Эллис, М. Арцыбашев, Ремизов и др. Но что же все-таки представляет собой это не имеющее четких границ, претенциозное, дву-смысленное, а потому вводящее в заблуждение понятие «Духовный ренессанс»?

Прежде всего – это определенный этап, характеризующийся известным качественным и количественным числом представителей и объемом литературы) историческим состоянием русской религиозно-мистической фило-

41

софии. Его отличительной особенностью является обилие философских систем, литературных произведений большой группы творцов «ренессанса». Наследие религиозных идеалистов этого времени исключительно обширно и исчисляется сотнями томов, если же сюда отнести соответствующую периодику, различные философские и религиозно-философские сборники, а также учесть относительно сжатые хронологические рамки «русского духовного ренессанса», то можно сказать, что даже по своему внешнему выражению (количество литературы) оно беспрецедентно в истории мирового идеализма.

В современной буржуазной историографии, в дооктябрьских и эмигрантских работах представителей этого направления нет не только единства и точности в оценке рассматриваемого явления, но и отсутствует общепринятое обозначение «ренессанса». Говорят о «духовном ренессансе начала XX века», о «культурном ренессансе начала XX века», о «религиозном ренессансе XX века» и т. п. Во всех этих словосочетаниях наряду с попыткой выделить определенный аспект духовной жизни самодержавно-империалистической России можно усмотреть большую долю метафоричности в определении сущности процессов, происходивших в общественном сознании групп и классов, вовлеченных в сферу влияния «нового религиозного сознания» по преимуществу.

Почему же все-таки, когда ставится вопрос о русской религиозной философии начала XX в., речь заходит о «ренессансе»? У его представителей и адептов для этого имелось, как им казалось, несколько оснований. Во-первых, после великой русской литературы XIX в. они ожидали в начале нового столетия расцвета и русской философии. Но так как самобытность «русского мышления» связывалась буржуазно-помещичьей интеллигенцией с религиозной философией, то этот «ренессанс» мыслился как возрождение (после славянофилов, Ф. Достоевского, Вл. Соловьева) религиозного идеализма в масштабах, сравнимых с масштабами русской классической литературы XIX в. Во-вторых, в чаянии религиозного, культурного и тому подобного «возрождения России» было написано огромное количество книг и статей. Но так как ожидаемого возрождения не произошло, то «ренессансом» называли само это обилие ли-

42

тературы, а также деятельность различных религиозно-философских собраний, обществ и т. п. Другими словами, то, что писалось, говорилось и делалось в преддверии ожидаемого возрождения большим числом мистически настроенных публицистов, светских богословов и религиозных философов, стало выдаваться за собственно «ренессанс».

Таким образом, необходимо разграничивать понятие «возрождение России» – словосочетание, встречающееся уже в начале 900-х годов в религиозно-философской литературе и связанное с различными, по преимуществу религиозно окрашенными либерально-реформистскими буржуазно-помещичьими социальными проектами, и понятие «возрождение», «ренессанс», как обозначение определенного религиозно-философского и литературного явления, а также соответствующих этому явлению направлений, чаяний и определенных форм культурно-социальной активности (собрания, кружки, общества и т. п.) известной части мелкобуржуазной и буржуазно-помещичьей интеллигенции России начала XX в.

Религиозное или «духовное возрождение» России, о котором заговорила почти вся буржуазная интеллигенция (а отчасти даже и черносотенцы) на рубеже

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org веков, понималось сначала не только как возвращение к средневековому религиозному климату, но и создание атмосферы «свободы», «творчества» и «синтеза» всех областей общественной и духовной жизни под сенью христианского мировоззрения. Хотя эти связанные с религией максималистские вожелания и были, пожалуй, центральными для представителей богоискательства, но в обстановке острых противоречий и сложной классовой борьбы они неминуемо должны были дополняться вполне земными требованиями либерально-буржуазных реформ в области надстройки, в том числе и в области религии и церкви. Отсюда в работах большого числа русских мистиков возникает двойственный проект «возрождения России»; один – на уровне «объективных основ общественности» (так сказать, программа-минимум), другой – в плане «метаисторическом» (программа-максимум). Первый уровень построенный не выходил обычно за пределы либеральных требований экономических, социальных и церковных реформ. Второй – модифицировался в зависимости от степени религиозно-ми-

43

стического экстремизма того или иного философа и менялся в ходе эволюции его взглядов.

По мере того как надежд на победу «средней линии» оставалось все меньше и меньше, все большее внимание уделялось «мистическому» возрождению России. Если до 1905 г. никто, за исключением, пожалуй, Мережков-ского, не настаивал на апокалиптическом или эсхатологическом «возрождении» России, то после первой русской революции и особенно с начала второго десятилетия XX в. темы эсхатологии в качестве религиозно-мистических коррелятов темы социальной революции становятся преобладающими. В 1914 г., спустя 3–4 месяца после начала первой мировой войны, проблема «возрождения» объективируется уже не в форме более или менее оптимистических медитаций по поводу возможных вариантов общественного и культурного устройства русской жизни на религиозно-модернистских началах, а в форме болезненной реакции на стремительно углубляющийся кризис Российской империи. К этому следует добавить, что с 10-х годов начинают выходить главные работы Н. Бердяева, С. Булгакова, Л. Шестова, С. Франка, П. Флоренского и др.; философские взгляды большинства лидеров «нового религиозного сознания» или тех мистиков, которые были близки к этому направлению, достигают своей зрелости. Так что, как это ни парадоксально, главные философские произведения представителей «русского религиозного возрождения начала XX века» были написаны уже после того, как у эксплуататорских классов была потеряна всякая почва для исторического оптимизма, для надежд на буржуазное и религиозное «возрождение» России.

Об относительной гармонии социально-психологического и мировоззренческого аспектов в развитии этой ветви идеалистического движения можно говорить лишь до 1905 г. Однако в действительности эта хрупкая «пред-ренессансная» гармония сопровождалась чертами, которые даже на социально-психологическом и эмоциональном уровне свидетельствуют о пропасти, разделяющей умонастроения творцов европейского Ренессанса XV–XVI вв. и поборников «духовного ренессанса России» начала XX в. Достаточно указать на упадочнические, декадентские настроения, преобладавшие в «русском ренессансе», на присущие ему черты эстетизма и

44

аморализма, иррационализма и эсхатологизма. «Это была, – писал много лет спустя Н. Бердяев, – эпоха пробуждения в России самостоятельной (идеалистической. – В. К.) философской мысли, расцвет поэзии и обострение эстетической чувствительности, религиозно-го беспокойства и искания, интереса к мистике и оккультизму... видели новые зори, соединяли чувства заката и гибели с чувством восхода и с надеждой на преобразование жизни... Изначально в этот русский ренессанс вошли элементы упадочности... Культурный ренессанс явился у нас в предреволюционную эпоху и сопровождался острым чувством приближающейся гибели старой России. Было возбуждение и напряженность, но не было настоящей радости» (24, 149). Русская религиозная философия XX в. формировалась, кроме того, в неустанной и систематической борьбе с гуманизмом и идеалами Возрождения, что также не дает никакого основания для проведения каких-либо параллелей между двумя этими явлениями.

«Новому религиозному сознанию» были присущи универалистские притязания. Многие его представители были склонны говорить не просто о философском или религиозно-философском возрождении, а именно о «духовном». Мы сталкиваемся здесь как с обычным для буржуазных идеологов «терминологическим» приемом преувеличения значимости «нового религиозного сознания», так и с напряженными, но тщетными попытками религиозно-философского конструирования, а затем многословного описания некоторой «духовной» целостности, которая в их построениях вставала, подобно граду Китежу, из

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org многовекового исторического бытия старой России, из ее несуществующих мистических измерений. В своей основе эта «новая» или «свободная» теократия, «христианская общественность» и т. п. должна была иметь реформированную церковь, соединенную с «духовно обновленным» обществом, которые венчали бы идеология и мировоззрение «нового религиозного сознания».

Пронизанное религиозно-мистическими претензиями «Духовное возрождение» можно рассматривать как за-поздалый отголосок прокатившейся по Европе волны религиозной реформации в связи с развитием капита-листических отношений. Но если реформация, пройдя

45

относительно полный цикл своего развития, породила протестантизм, кальвинизм, пуританизм и т. п., то «пра-вославие в России, – пишет советский ученый П. К. Ку-рочкин, – не претерпело тех потрясений, которые при-шлось перенести западному христианству в связи с мощ-ным антикатолическим движением в Западной Европе в XVI в. Русские ереси XIV–XVI вв. не приобрели об-щенационального характера и не вылились в реформа-цию, подобную той, которая имела место в Германии и других странах и которая приспособила западное хри-стианство к потребностям нарождающегося капитализ-ма» (67, 211). Русская реформация («новоправослав-ная», «церковная», «социально-религиозная») запоздала безнадежно. В начале XX в. она встретилась не столько с церковно-казенной, феодально-общинной оппозицией, с попытками самодержавия «опереть монархию на по-лицейскую силу, подкрепляемую фальсификацией несуществовавших патриархальных чувств» (П. Струве), сколько с марксистским социализмом и атеизмом, с про-летарским движением. Во многом эта историческая за-поздалость и предопределила изначальную обреченность русского «религиозного возрождения», как в свою оче-редь обреченность капитализма была обусловлена тем, что буржуазно-демократическая революция проходила в России в новых исторических условиях, в условиях перерастания ее в революцию пролетарскую и возмож-ности победы социалистической революции первоначаль-но в одной стране.

Как уже отмечалось, богоискательство не было одно-родным ни по составу своих представителей, ни по сво-ему идейному выражению. Но эта неоднородность отра-жала неоднородность его социальной базы, включавшей в себя как воинствующие-консервативные, так и либе-ральные слои русского общества *. На идейном уровне «новое религиозное сознание» соприкасалось с некото-рыми направлениями буржуазной общественной науки (особенно с правоведением, буржуазной социологией и

* В целом воинствующе-консервативным оно сделалось в итоге, в ходе своей эволюции, когда либералы группа за группой превраща-лись в консерваторов и монархистов. В период своего становления «новое религиозное сознание» только в лице В. Розанова представ-ляло определенно консервативный лагерь.

46

политической экономией), со многими модернистскими литературно-художественными течениями. Так, напри-мер, через Мережковского оно было связано с литерато-рами и художниками «Мира искусств», «Весов», с сим-волизмом. Через Струве и Булгакова – с политическими кругами либерализма и кадетизма. Бердяев занимал позицию между группой Мережковского с ее мелкобур-жуазностью и эсеровской социальной ориентацией и ка-детскими мыслителями типа Булгакова, Струве и Фран-ка. Несколько особняком стоял Розанов, хотя в конце 90-х – начале 900-х годов он был близок к Мережков-скому в некоторых пунктах религиозно-модернистской программы. Однако после 1905–1907 гг. социально-по-литические позиции Розанова, с одной стороны, и Стру-ве, Булгакова, Бердяева – с другой, явно сблизились на почве антидемократизма и контрреволюционности. Особенно симптоматично в свете такой последую-щей консолидации выглядели перебежки Розанова из лагеря консервативно-охранительного в лагерь буржу-азных демократов: он публиковал либеральные статьи под псевдонимом Варварин в 900-е годы в «Русском слове» и «Московском еженедельнике», в 1905 г. вышла его книга «Когда начальство ушло» с выпадами против самодержавия. Эти перебежки предвосхитили нечто ана-логичное со стороны либералов, т. е. возможность «син-теза» русского либерализма с консерватизмом перед лицом революционно-освободительного движения (про-цесс, который завершился к 1917 г.). Шараханья от бур-жуазного демократизма к консерватизму и контррево-люционности стали (после поражения первой русской революции) обычным делом либералов. Но если кон-серваторы старого типа, в частности Розанов, проделы-вали эти скандальные переодевания с демонстративным самодовольством и откровенностью, с явным вызовом мнению «образованного класса», то веховцы и либера-лы типа Струве свои шатания прикрывали фразами о возможности «реакции» в народе против

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org интеллигенции, о борьбе с «красной» опасностью и т. п. В. И. Ленин дал меткую характеристику веховским деятелям, когда писал, что они представляют собой «образчик тех рус-сийских интеллигентов, которые лет в 25–30 «маркси-ствуют», в 35–40 либеральничают, а после черносотен-ствуют» (2, 16, 467).

47

§ 6. Эсхатология против революции, разложение «нового религиозного сознания»

Годы первой мировой войны и приближающихся ре-волюций были для богоискателей годами смятения, предчувствия мировых катастроф, гибели России и кру-шения мировой истории. Темы «возрождения» сменяют-ся или сопровождаются темами «спасения», хилиастиче-ские и теократические проекты вытесняются эсхатоло-гическими. Эти мотивы начинают все громче звучать во всех крупных работах русских религиозных философов.

Так, Бердяев в книге «Смысл творчества» (1916) убеждал читателей в том, что мир подошел к послед-нему рубежу человеческой и «космической» истории и вступает в некую творческую и одновременно роковую религиозную эпоху. «С творческой религиозной эпо-хой, – писал он, – связано чувство конца, эсхатологи-ческая перспектива жизни» (13, 327).

С. Булгаков в работе «Свет невечерний» (1917) вы-нужден был прямо указать на процесс бескомпромисс-ной идейной борьбы, развернувшейся в России нака-нуне пролетарской революции: «... нам ... представ-ляется обострение предельных вопросов религиозного сознания как бы духовной мобилизацией для войны в высшей, духовной области, где готовятся, а в значительной мере и предрешаются внешние события» (41, II–III).

Разговоры богоискателей о «мобилизации» для вой-ны в духовной области со всей очевидностью отражали вовлеченность религиозного идеализма в идеологиче-скую борьбу помещиков и капиталистов против проле-тариата и крестьянства.

Ко времени разложения «духовного ренессанса» Бул-гаков отмечал, что ни православие, ни тем более рус-ская религиозная философия не сумели выработать ни-какого жизнеспособного решения проблемы обществен-ного устройства, поэтому он советовал «с религиозным достоинством, покорно и терпеливо ждать и надеяться» (там же, 408).

Ярким документом агонии историософского сознания богоискательства были книги В. Розанова «Люди лун-ного света. Метафизика христианства» (Спб., 1911) и «Апокалипсис нашего времени» (вып. 1–10. Пг., 1918).

48

Знаменательным было уже то, что как религиозный фи-лософ, целиком погруженный в «мистику земли», он углубился в апокалиптику, несравнимую по своей экс-центричности ни с одним из современных ему религи-озно-мистических вариантов философии истории.

В основу своей концепции истории Розанов положил религиозно истолкованную проблему пола. Настоящее грехопадение и кризис, к которому, по его мнению, вплотную подошло «европейское человечество», нахо-дится в прямой зависимости от христианских мотивов аскетизма и безбрачия. Самый роковым для развития человечества Розанов считал «бессеменное зачатие» Христа. Христианство с его Новым заветом будто бы породило новый тип личности. Ее облик, поведение и мировоззрение целиком определились именно «беспо-лым» зачатием Христа, так как «человек весь есть толь-ко трансформация пола, только модификация пола, и своего и универсального...» (99, 71). История христи-анства и культуры, пусть даже и противоположной ему во всем, кроме культа духовного, «бесполого» и инди-видуалистического, ведет, утверждал Розанов, к торже-ству в истории «третьего пола», в котором совпадает «женское с мужским». Классическим образцом этого типа личности был, в глазах Розанова, инок, монах.

Симптомами гибели человечества, согласно этой точ-ке зрения, являются «взрыв духовных интересов» чело-вечества, «антиродовые» тенденции, индивидуализм со-временной культуры и общества. «Как ни странно ска-зать, – писал он, – но европейское общество, в глубо-кой супранатуральности своей, в глубоком спиритуализ-ме, в глубоком идеализме, в грезах, мечтах... создано иночеством... Аромат европейской цивилизации совер-шенно даже светский, даже атеистический и антихристи-анский, – все равно весь и всякий вышел из кельи ино-ка» (там же, 193). «Иночество», считал Розанов, ока-залось создателем новой эры, в которой постепенно отомрет род, прекратится деторождение, не будет «ни Дома», «ни хозяйства». Будет подорван, юродствовал он, весь «тип истории», и, наконец, общество разрушится и история прекратится, когда наступит «царство бессемен-ных святых».

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org
Конечной точкой, так сказать, перигеем «нового ре-лигиозного сознания» стал
сборник «Из глубины» (М.,
49

1918) –третье программное выступление ведущих пред-ставителей «духовного
возрождения» России. Он зани-мает особое место в социально-философском
наследии религиозных философов, как свидетельство полной де-градации всего
этого направления.

Современный адепт русского буржуазно-помещичьего антикоммунизма Н.
Полторацкий в предисловии ко вто-рому изданию сборника «Из глубины» (1967)
так опи-сывает путь его лидеров: «...от критики позитивизма и защиты
идеализма («Проблемы идеализма») – через критику позитивизма и радикализма
и защиту метафи-зики и духовных основ общества («Вехи») – к критике
революции и большевизма и защите религиозных начал общественности и
культуры («Из глубины»)». . . В плане общественно-политическом это означало
движение от остатков «легального марксизма», через либерализм, к
национально-государственному мировоззрению, кото-рое впоследствии было
выражено в формуле «консерва-тивный либерализм» или «либеральный
консерватизм» (64, XIX). Полторацкий неточно характеризует общую эволюцию
богоискателей, упрощая и искажая историче-скую ситуацию. Дело в том, что
авторы этих сборников, по крайней мере четыре его постоянных участника –
Бердяев, Булгаков, Струве и Франк, уже со времени «Проблем идеализма»
стояли на позициях признания бога и религии, а с начала 900-х годов эти
«рenegаты русской социал-демократии» превратились в
«имманент-но-контрреволюционных» (В. И. Ленин) буржуазных либералов,
существенные элементы консерватизма и чер-носотенства вошли в их
мировоззрение еще в период первой русской революции.

Эволюция «идеалистов-веховцев-глубинников» – это сползание ко все более
последовательному и крайнему мистицизму, к более откровенно и резко
выражаемой контрреволюционности и консерватизму. На этапе «Вех» их
социально-политической основой был кадетский ан-тимарксизм и
антидемократизм. В сборнике «Из глуби-ны» этот негативизм «обогатился»
антисоветизмом и антикоммунизмом. Если сборник «Вехи», имевший
под-заголовок «Сборник статей о русской интеллигенции», был обращен к
интеллигенции и через критику атеисти-ческой, материалистической и
революционной части ее представителей им очернялась первая русская револю-

50
ция и все революционно-освободительное движение, то сборник «Из глубины»
имел подзаголовок «Сборник статей о русской революции». Адрес критики стал
более конкретным, она приняла настолько ожесточенный, злоб-ный характер,
что вылилась в серию саморазоблачений и свидетельств бесславного конца
русского либерализ-ма, сомкнувшегося с крайне правыми идеологическими
силами самодержавно-капиталистической России. Наи-более существенное
отличие этого сборника от всех пре-дыдущих лежит скорее в плоскости
социально-психоло-гической и социально-политической, его характерная
особенность в том, что он был написан уже после побе-ды пролетарской
революции в России.

Яркой чертой сборника «Из глубины» явилось смя-тение и растерянность его
авторов и как следствие это-го – разноголосица противоречивых точек зрения,
кото-рые скорее исключали, а не дополняли друг друга. В от-личие от
одинаково беспомощных и в общем совпадаю-щих оценок случившегося
(«безумие», «гибель России», «катастрофа», «исчезновение целого материка с
истори-ческой карты», «смерть», «разрушение нации и культу-ры», «пустота
разрушения», «хаос» и т. п.) было от-крыто великое множество «истоков» и
«корней» рево-люции. Среди ее «видимых» и «невидимых» духовных и социальных
причин называлось вселение в Россию «ду-хов бесовских», «обаяние» народных
масс «революцион-ной лжесвятостью», то, что самодержавие «не прислу-шалось»
вовремя к либералам, и т. п.

Выделялась своей истеричностью статья С. Франка («De Profundis»), в которой
он обличал не только «яд» социализма, «низкие, земные, эгоистические
страсти на-родных масс», но и «русский религиозный дух», который ушел от
жизни, перестал «нравственно укреплять» на-род, «пропитывать» собой
экономические и правовые от-ношения. Консерваторы обвинялись в том, что,
нахо-дясь у власти в течение веков, они почему-то слишком быстро обнаружили
свое бессилие, легко потеряли влия-ние и власть; либералы характеризовались
как «мечта-тели», «воевавшие логическими аргументами» и не умев-шие поднять
«общественную рать» для борьбы против «разрушительного нигилизма»
социалистических партий. Центральной статьей этого красноречивого документа
идейного разложения «консервативного либерализма»

51
была обширная статья С. Булгакова «На пиру богов». Позиция самого Булгакова
здесь была выражена кос-венно, через рассуждения спорящих между собой

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org «общественного деятеля», «боевого генерала», «диплома-та», «известного писателя», «светского богослова» и «беженца». Это была попытка свести воедино все объяснения и обвинения революции, поэтому в итоге получилась не дискуссия, а секстет обвинителей. Все участники этой разногласицы возражают друг другу по-стольку, поскольку обвинения каждого не совпадают целиком или частично с обвинениями остальных.

«На пиру богов» Булгакова – настоящая «кунстка-мера» самых невероятных объяснений революции. Наиболее «оригинальные» среди них, например, такие: «если уж искать корней революции в прошлом, то вот они налицо: большевизм родился из матерной ругани» («светский богослов»); «нет!.. – возражал «боевой генерал». – В революции кругом виноваты они (кадеты. – В. К.)... они ее подготовляли, они ее хотели, а теперь обижаются, что не ихнему выходит, что сами получили в шею... Да если бы они понимали что-нибудь в России, они знали бы, какую ставку делают, шипя о «перемене шофера», по подлому тогдашнему выражению... Они вообразили, что переменять помазанника божия можно и впрямь, как извозчика, и что, переменяя, они и поедут, куда желают. Вот и поехали!.. Не нравится теперь?»; «Распутин – вот истинный вдохновитель революции, а не кадеты» («общественный деятель»); «виноватым» оказался даже Витте: «ведь он нам капитализм насадил, пролетариат этот возрастил для опьянения революционной сивухой и по всей стране казенки настроил» («генерал») (64, 49; 27; 28; 50). Наряду с этими версиями причин Октябрьской революции Булгаков, устами своих персонажей, называл «германский дух», «инородцев», интеллигенцию и даже русскую церковь. В итоге, признавая свое бессилие понять действительность, участники дискуссии пришли к выводу о том, что все это – «дьявольское наваждение» и что существовал «мистический заговор против России» (там же, 52).

Содержание сборника показало, что его авторы сбросили все маски и отказались от каких-либо претензии на здравый смысл. Антинаучность и реакционность бо-

52

гоискательства предстали в своем хотя и гротескном, но явном виде. Эти черты религиозного мировоззрения приобрели карикатурные, гиперболические формы едкого сарказма и саморазоблачений. «Из глубины» – документ духовной нищеты религиозного идеализма, свидетельство идейного бесплодия разгромленной контрреволюции. О том, насколько убогим оказался идейный багаж религиозной интеллигенции, говорит тот «позитив» (путь «спасения» и «возрождения»), который был предложен в сборнике. Это были старые веховские идеи: «покаяние», «осознание своих грехов», «воспитание индивидов и масс в национальном духе», призыв «изменить отношение к идее права». Снова прозвучал лозунг религиозного «возрождения», возрождения «духа религиозно-просветленного, действенного».

Сборник «Из глубины» запечатлел осознание непоправимости «русской катастрофы», предчувствие господствующими классами старой России своей социальной смерти, смерти всего буржуазно-помещичьего бытия и сознания. Не случайно и название его – «Из глубины». Это первые слова одного из псалмов («Из глубины взываю к тебе, господи»), который исполняется обычно при погребении. Обращая внимание на распро-странение уныния и упадка в лагере контрреволюции и реакции, В. И. Ленин писал: «Естественно, что пресловутая «интеллигенция» поставляет в такие времена бесконечное количество плакальщиц по покойнику...» (2, 36, 205). Наиболее резко мотив смерти и обреченности нашел выражение в статьях Булгакова и Франка. Последний писал: «Если мы, клеточки этого некогда могучего, ныне агонизирующего государственного тела, еще живем физически и морально, то это есть в значительной мере та жизнь по инерции, которая продолжает тлеть в умирающем и которая как будто возможна на некоторое время даже в мертвом теле. И, однако, органическая жажда подлинной жизни, жажда воздуха и света заставляет нас судорожно вырываться из удушающей тьмы могилы, влечет очнуться от могильного оцепенения и этого дикого, сонно-мертвого бормотания» (64, 312).

Так, начав с надежд на то, что «наш молодой век обнаружит небывалый расцвет метафизики», начав с веры в «обожение» и «освящение» культуры и жизни, на-

53

чав с упований на торжество «реальной политики» и «религиозной революции», «новое религиозное сознание» закончилось нигилизмом и контрреволюционностью, темами уныния и смерти. В целом такой финал был закономерен, ибо русская религиозная философия, вступив в XX в. как пестрое образование, противоречиво совмещавшее в себе мелкобуржуазный религиозный анархизм и квазиреволюционность, черносотенно-консервативные и либерально-реформаторские тенденции, в ходе своего развития нивелировала все эти оттенки и оказалась идейным знаменем контрреволюции, итогом

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org
эволюции буржуазно-помещичьего сознания, отразившим ре-зультаты социальных сражений с точки зрения классов, потерпевших в них сокрушительное поражение. Однако для того чтобы конкретнее представить себе русское бо-гоискательство начала XX в., необходимо специально рассмотреть взгляды его главных представителей.

54

Глава вторая

Между «Святой Русью» и обезьяной. В. Розанов

Василий Васильевич Розанов (20 апреля 1856 – 5 февраля 1919) – самый старший представитель «но-вого религиозного сознания». О Розанове-философе не-возможно писать, не касаясь Розанова-писателя и пуб-лициста, не говоря о нем как о личности уникальной по эксцентричности и хаотичности, юродству, лживости и противоречивости мысли и поведения. Книги и мысли Розанова, более чем чьи-либо другие, несут на себе от-печаток особенностей его характера и образа жизни. Этим, а не только своими воззрениями выделялся он на фоне русской религиозно-философской интеллигенции начала века.

§ 1. Становление взглядов

Эволюция взглядов Розанова завершилась прибли-зительно к 1900 г. В чем же она состояла?

В гимназические годы он, по собственному призна-нию, сильно увлекался Г. Боклем, К. Фохтом и Д. Писа-ревым. В старших классах интерес к этим мыслителям постепенно сошел на нет. По окончании историко-фило-логического факультета Московского университета Ро-занов на собственные средства издает книгу под назва-нием «О Понимании. Опыт исследования природы, гра-ниц и внутреннего строения науки как цельного знания» (М., 1886), написанную в традиционно-академическом стиле. Цель этой работы состояла в отыскании такого начала, которое бы стояло над наукой, философией и религией и было бы способно раскрыть их природу, гра-ницы и строение. Этим высшим началом явилось у Ро-занова понимание. Возведенное в некоторый универ-сальный принцип, оно заключало в себе гносеологиче-ский и онтологический аспекты одновременно, ибо в нем, как считал автор, потенциально заложено все, что со-

55

ставляет предмет и содержание науки и философии. Наука и философия причинны в своем основании, «по-нимание же целесообразно: в нем созданы границы, до которых пойдет оно, и определены пути, по которым оно достигнет их; оно не блуждание более, для него нет возврата, ему чуждо искание и сомнение; все это в со-держимом его, там, где движутся науки и философия, но не в нем самом» (91, 735).

Несмотря на то что Розанов излагает в этой книге довольно сложную и разработанную концепцию бытия и знания, развиваемые им идеи характеризуются нечет-костью и необоснованностью. «О Понимании» написано с эклектических позиций. В основе этого эклектизма – позитивистские и неокантианские установки, некоторые славянофильские и крайне искаженные гегельянские идеи. Вся сумма высказанных им положений в свою очередь механическим образом связана с абстрактно-религиозными идеями. Понимание выступает как все-объемлющий метафизический принцип, слагающийся из трех начал: «познающего, познавания и познаваемого» (91, 69). Таким образом, и субъект, и объект, и позна-ние сливаются в одном – в понимании. Этим определяет-ся структура работы, состоящая из «учения о познаю-щем», «учения о познании» и «учения о познаваемом». Так как в основу был положен принцип понимания, то и вся система приобрела субъективно-идеалистический характер. Рассматривая понимание как «полный орган разума», Розанов заимствовал из кантовской «Критики чистого разума» идею априоризма и схематизма чисто-го разума. Причем вне поля зрения Розанова осталось наиболее ценное в кантовской системе – диалектика. Элементы позитивизма более всего сказались в нежела-нии ставить и решать проблемы, связанные с основ-ным вопросом философии, в стремлении ограничиться констатацией принципиального дуализма философии и науки, мира эмпирического и метафизического. Дуализм мира, принимаемый Розановым как нечто данное, был истолкован им в духе аристотелизма (он отрицал ак-тивность материи и понимал дух как форму форм) и средневекового дуализма души и тела.

В этой работе Розанов продемонстрировал в общем-то незаурядные аналитические способности (о чем сви-детельствует тщательнейшим образом разработанная

56

структура понимания, охватывающая науку, природу, историю, этику, религию,

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org искусство, вместе с субъектом знания и формами познания). Тем не менее на всем тягловесно написанном труде лежит печать мертвящей и скучнейшей схоластики. Мысль Розанова лишена ди-намизма и диалектики. Понимание выступает у него как нечто изначальное и окончательное, заключающее в себе все и вся, ему (пониманию) в принципе чуждо заблуждение, развитие и изменение, ибо «ранее, чем познало свои объекты, оно знает и каковы они, и где, и притом до последнего предела своего; все познавае-мое распределено уже в нем, лежит содержимым в его формах, но только закрыто еще, непознанное, раскры-вать это лежащее внутри его, познавать единичное и строго определенное – это все, что здесь остается разу-му» (там же, 736). Эклектизм проявился и в стремлении представить понимание как своего рода «абсолютную идею», которая, правда, принципиально отличается от гегелевской тем, что она скорее деградирует в ходе сво-его движения (познания разумом), чем развивается и обогащается.

Мысль Розанова с самого начала была ретроспек-тивной, ибо и время, и история утратили для него свое третье измерение – измерение будущего. Последняя определялась им как «изображение, понимание и оцен-ка совершенного и совершившегося в мире человече-ском...» (там же, 675) и рассматривалась в качестве одной из многочисленных сторон «понимания», в дан-ном случае понимания прошедшей «внутренней жизни человека». Обращенность к совершенному и совершив-шемуся (помимо воли человека) в истории и сведение истории только к прошлому предопределяли или, лучше сказать, «теоретически обосновывали» консерватизм Ро-занова, его органический антиисторизм. Но это был осо-бый антиисторизм, который парадоксальным образом сочетался с острым чувством современности. Однако, если антиисторизм, как нелюбовь к будущему истории, был следствием все более отчетливого и сознательного выражения негативной реакции на то, что не устраивало консервативное сознание Розанова, то острое чувство времени всегда помогало ему одним из первых среди философов-идеалистов в России этого периода замечать и по-своему, в духе воинствующего и даже анархистую-

57

щего консерватизма, истолковывать новейшие явления общественной жизни. В ранней работе Розанова «О Понимании» содержа-лись пока лишь отдельные черты такого подхода к ре-альности истории и осторожно высказываемое беспо-койство по поводу отрицательных последствий развития промышленности и упадка «религиозного чувства». В его последующих произведениях еще более возрастает кон-серватизм, неприязнь к будущему, чувство одиночества и связи с богом, идея своеобразного метафизически-ми-стического преформизма, как в отношении «понимания» (в «понимании» все заложено заранее), так и в отноше-нии к его субъекту, физиологизм и биологизм в истолко-вании общественных процессов (что было следствием влияния идей позитивизма и теории «культурно-истори-ческих типов» Данилевского).

С 1899 по 1901 г. В. Розанов издает сборники своих статей: «Религия и культура», «Литературные очерки», «Сумерки просвещения», «Природа и история», «В мире не ясного и не решенного». Тематика этих произведений определялась основными направлениями его литератур-ных, публицистических, философских и религиозных исканий. Анализ русской общественной жизни и мысли XIX в., вопросы воспитания и формирования личности, религиозная проблематика, главным образом в связи с проблемами обычаев, культуры и в связи с вопросами семьи, брака и пола, – вот круг интересов Розанова в это время.

В «Литературных очерках» Розанов недвусмыслен-но заявил о своей принадлежности к консервативному и охранительному направлению и о враждебном отно-шении к народникам 60–70-х годов, по его выражению «не пожелавшим России», с ее задачами и призванием. Не отличаясь оригинальностью, Розанов развивал здесь славянофильскую идею «продления культурного суще-ствования человечества» путем «отсечения» славянско-го мира от «разлагающейся» Западной Европы, идею о том, что русский народ хранит начала «гармонии» и «примирения» (92, 27; 47).

Показательным в общественно-политической пози-ции Розанова оказалось то, что в его лице позднейшее консервативное славянофильство столкнулось с народ-ничеством и марксизмом как своими основными идей-

58

ными противниками. И если для русских либералов, этой третьей политической и идейной линии, грань ме-жду народничеством и марксизмом стирается оконча-тельно лишь после первой русской революции, то для -консерваторов и черносотенцев она была условной и едва уловимой с самого начала. Для охранительного сознания Розанова марксисты – это всего лишь слегка видоизмененная формация народников, поэтому наряду с выпадами против народничества он уже со второй по-ловины 90-х годов обрушивается со

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org
злыми нападениями на марксизм: «...они (марксисты. – В. К.) являются также «народниками»: «народное» есть их конечный идеал, но... через тысячу лет – это есть некоторый «рай», которого, однако, можно и нужно достичь, проползая предварительно в муках капиталистического «ада» и «чистилища» (там же, 132). Истинный выход для России, которая, утверждал он, как «масло с водой», никогда не сольется с марксизмом, в культивировании «мистических задатков» русской души, т. е. тех «начал», которые спустя 5–6 лет стали пропагандировать и либералы в лице богоискателей-веховцев.

Специфика социальной и психологической позиции Розанова состояла в неприятии – с позиций консервативно-охранительных и религиозных – любых демократических преобразований, в неприятии индустриального «развития», в страхе перед ускорением темпов общественной жизни. Но так как объективный исторический процесс все более противоречил такой позиции, то очень скоро писания Розанова приобрели оттенок язвительности, желчного брюзжания и даже своеобразного нигилизма, принимавшего тем большие масштабы, чем меньше шансов на существование оставалось у изживших себя социальных институтов, чем больше нового и прогрессивного появлялось в общественной жизни России. Поэтому у Розанова не было и не могло быть сколько-нибудь целостной и стройной системы не только позитивных, но и негативных идей. Перманентное крушение идеалов консерватизма в социально-экономическом плане стимулировало обращение Розанова к «семейным», «домашним» проблемам, к индивидуальному, субъективному, «интимному» в человеке. С отчаянием обреченности Розанов ухватился за «семью», «дом» – эту «клеточку» общественной жизни, которая, как ему казалось,

59

более всего сохранила дорогое, ценное и привычное для обывательски-консервативного сознания.

В сборнике «Религия и культура», который Розанов называл сборником «интимных» статей, посвященных семье – «малому храму бытия своего», социальная действительность сводится к этой «тесной часовенке» и «истинному отечеству». Все, что не вмещалось или недостойно было, по мысли Розанова, вместиться в понятие семьи, в круг ее интересов и жизненных идеалов, то уже с конца 90-х годов потеряло для него всякую ценность, перестало быть чем-то таким, за что надо было бы бороться, «не щадя живота своего». Более всего «высшим» интересам патриархально понимаемой семьи со-ответствовали, как считал Розанов, «святая матушка Русь», «царь-батюшка», сельский священник, фельдшер, проститутка, являющаяся «законным» дополнением к «добропорядочной» городской семье, и т. п. По своей реакционности сборник «Сумерки просвещения» мало чем отличался от сборника «Религия и культура». Человечество, «утомленное» христианством, впервые в истории, говорит Розанов, отдало на воспитание свои юные поколения вместо семьи и церкви «темному» и бесчеловечному государству. Следствие этого – «сумерки», наступившие в области просвещения, упадок религиозных и нравственных чувств, увлечение «модными» революционными идеями. И Розанов выдвигает свои собственные принципы образования, которые оказались настолько консервативными, что выход в свет в 1893 г. главной статьи будущего сборника под одноименным названием «Сумерки просвещения» вызвал беспокойство даже среди чиновников Министерства народного просвещения. Формирование личности, полагал Розанов, должно определяться существующим типом жизни («принцип единства типа»), не допускающим ни-какого движения, прогресса, смешения традиционных правил и порядков с новыми: «алгебра и классическая древность» не могут «удобно совмещаться» в душе ребенка с христианством и катехизисом; истинной школой является семья («принцип индивидуальности»). В каком-то смысле «только в той полноте сознания о себе, какое получает человек в религии, он преходящую мысль свою сливается с природою своею во всей ее глубине и цельности, становится в уровень себе, а не

60

в уровень с окружающим. И тогда только становится истинно просвещен» (94, 133).

Религиозно окрашенный консерватизм Розанова неизбежно порождал нигилистическое отношение к перспективам истории, причем поиски спасения в рамках наиболее устойчивого и, по его мнению, легко консервируемого института – семьи делали историю, безотносительно к ее содержанию в будущем, бессмысленной и «нелюбуемой» (основной оценочный термин Розанова). Она представлялась ему чем-то «чуждым» и «уличным». «Мысль, что человек в самом деле делает историю, – утверждал он, – вот самая яркая нелепость; он в ней живет, блуждает без всякого ведения – для чего, к чему» (98, 126). Именно поэтому на все то, что не должно было, по его мнению, изменяться, распространилось положение: «делать нужно то, что было делаемо вчера». Так он язвит, намекая на книгу «Что делать?» Н. Г. Чернышевского:

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org
««Что делать?», – спросил нетер-пеливый петербургский юноша. – Как что делать: если это лето – чистить ягоды и варить варенье; если зима – пить с этим вареньем чай» (там же, 239).

Все пять сборников Розанова пестры по проблема-тике и противоречивы по выводам. Неизменны лишь консерватизм, выражаемый то в форме тихого юрод-ства, то в форме анархистских деклараций, и религиоз-ность розановского мышления. Характерно, что в «По-нимании» Розанов, определяя свое отношение к вере, религии и церкви, выразался осторожно, абстрактно: «Мы живем в момент, когда возможно, что жаждущий, но не могущий уверовать, скажет о себе: «я самый ве-рующий из всех, кого встретил в жизни». И мы ожида-ем, что в недалеком будущем эти бессильно жаждущие из обвиняемых сделаются грозными обвинителями сво-их гонителей, и начнут именно с приведенных слов, на которые нечего будет ответить последним» (91, 547). 3 качества такого «обвинителя» Розанов сам выступает в сборнике «Религия и культура». Он говорит здесь уже не от имени «жаждущего, но не могущего уверовать», а от имени уверовавшего в век, «любующийся падением своим». Поэтому защита религии в период ее упадка принимает форму резкой критики и сарказма не только в адрес неверующих, но и того в христианстве, что, по его мнению, способствовало его упадку. «...Да оглянем-

61

ся же, – восклицает Розанов, – все это – вокруг нас, это и есть зрелище обледенелой в сущности христиан-ской цивилизации, где есть все добродетели, но все – номинально; и если мы подумаем: да почему? – то источник этого и откроем именно в этом безнервном по-нимании христианства» (96, 150). «Безнервность» хри-стианства вызывала негодование Розанова скорее всего потому, что само понимание им религии и веры стано-вилось все более «нервным». И не случайно, видимо, свою задачу он воспринял как «нервирование», гальва-низацию христианства, чему соответствовал эмоциональ-но-образный стиль розановского мышления, его интел-лектуальный темперамент.

В 90-е годы Розанов выступает в печати, рассчитан-ной на консервативные, верноподданнические и обыва-тельские слои населения («Русский вестник», «Русское обозрение», «Журнал Министерства народного просве-щения» и др.). К 1898 г. он становится постоянным со-трудником «Нового времени», сближается со Страхо-вым, Сувориным, А. Волынским и другими консервато-рами. Как публицист и газетчик Розанов в это время (приблизительно до 1900–1902 гг.) жадно ищет тема-тику, наиболее интересную для своих читателей. Такими темами оказались проблемы семьи, брака, развода, пола.

Справедливости ради необходимо сказать, что тре-бования Розанова упростить процедуру развода, выпа-ды против буржуазного нигилизма и меркантилизма в вопросах семьи и брака, с одной стороны, а с другой – его борьба против аскетически-брезгливого и фарисей-ского отношения официального православия к проблемам семьи и пола имели определенное положительное зна-чение *. Но наряду с этим в его работах присутствовало и любование альковными тайнами. Защита «теплой»

* И сегодня некоторые прогрессивные западные исследователи религии обращают внимание на критику Розановым современного христианства по вопросам пола и семейных отношений (см. 139). Но иногда значение розановской критики христианства явно преувеличи-вается. Так, Р. Поджоли в работе о Розанове пишет: «Убеденный реакционер, он был в то же время скептиком и циником... Амбива-лентность политических идей Розанова можно легко разглядеть в его книгах, даже в тех, которые представляют собой сборники статей, первоначально написанных для консервативной прессы... Тем не ме-нее, наиболее важная полемическая активность Розанова была на-правлена против христианства и церкви» (156, 13–14).

62

патриархально-религиозной семьи все более сочеталась у него с интересом к эротике и аморализмом. Именно через эти темы Розанов намеревался «нервировать» хри-стианство. Кроме того, вся эта проблематика подавалась им не только в религиозно-мистическом, но и в философ-ском облачении, с претензией на раскрытие «метафизики семьи», «метафизики пола», «метафизики бытия» и т. д. Христианство было «безнервным», по мнению Розано-ва, потому, что отворачивалось от «мигов любви», гну-шалось полом, тогда как «тут в нерве бытия человече-ского, в сладком «нектаре» бытия, в сущности, колеб-лется ось мира...» (96, 165). Так религиозные, философ-половые и семейные вопросы связывались в одно пестрое и уродливое целое. Формирование основных проблем мировоззрения Ро-занова заканчивается в сущности его работой «В мире не ясного и не решенного». В дальнейшем происходило лишь углубление и субъективизация ранее сформулиро-ванных религиозных идей, раскрытие и «обнажение» их через «обнажение» себя. Методологической основой за-метно прогрессирующего субъективизма, т. е.

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org
обращенности к себе как живому носителю всех этих идей, можно считать следующее положение Розанова: «укорачивают-ся горизонтальные созерцания, удлиняются вертикаль-ные» (там же, I). Особенно ярко это обнажение себя запечатлелось в таких произведениях Розанова, как «Уединенное» (1912), «Опавшие листья» (1913), «Опавшие листья. Короб второй и последний» (1915). В этот же период он публикует свои главные и в идейном отношении наиболее цельные работы «Темный лик. Мета-физика христианства» (1911) и «Люди лунного света. Метафизика христианства» (1911).

63

§ 2. философские чревоуращения. Ведущие темы

Трудно (и едва ли возможно вообще) дать краткое определение взглядам Розанова, которое показывало бы всю специфику его философских воззрений. Несомненно, это был религиозный мыслитель, испытавший сильное влияние позднего славянофильства, почвенничества,

63

консервативно и религиозно понятого Достоевского, ниц-ше. Однако при характеристике его собственной фило-софской позиции мы сталкиваемся с большими трудно-стями из-за отсутствия четко оформленной и связанной в цельную систему традиционной философской пробле-матики. Ранняя книга «О Понимании» не отражает взглядов зрелого Розанова, так как розановское мышле-ние впоследствии стало одновременно религиозно-мисти-ческим, исповедным, публицистическим и образно-худо-жественным.

Выявляя основные константы розановского фило-софствования, можно сказать, что онтологический ас-пект его построений носит специфически окрашенный пантеистический характер, гносеологические идеи и вы-сказывания – мистико-иррационалистический. Пантеизм Розанова совершенно своеобразный, не связанный с тра-дицией пантеизма западноевропейского. Признавая бога и божественность мира, земли, он не отождествляет бога с природой, а усматривает единство бога и мирт через пол, через акты рождения и «соединения». «Все инстинк-тивно чувствуют, – пишет он, – что загадка бытия есть собственно загадка рождающегося бытия; т. е. что это есть загадка рождающего пола» (95, 1). Рождение, по Розанову, – это таинственный и непостижимый, восхо-дящий к богу и религиозно освященный акт. Причем понятия рождения, соединения, совокупления и т. п. ока-зываются однопорядковыми. Ими охватывается все – «от соединения водорода с углеродом» до «соединения мужчины и женщины». Таким образом, эта пантеизация мира была весьма необычной, ибо была неотделима от его пансексуализации. Или, иначе говоря, происходила «теизация» пола и «сексуализация» теизма.

Пантеизм Розанова можно определить как мистиче-ский пантеизм с сильными мотивами креационизма, пре-формизма и сексуализма. Розанов не приемлет ни тра-диционного в пантеизме отождествления бога и природы, ни идей трансцендентного теизма. «Прежний теизм падал лучом с неба на землю и обливал ее. Это одно отношение, и оно на первый взгляд кажется высочайшим». Но, про-должает он, – «земля пустынна; земля голодна; земля хо-лодна. И земле – холодно! голодно! ее не согревают эти какие-то только ласкающие лунные лучи... Следя, мы видим, что наша показавшаяся темною земля из каждой

64

хижинки, при каждом новом «я», рождающемся в мире, испускает один маленький такой лучик; и вся земля сияет коротким, не длинным, не достигающим вовсе неба, но своим собственным зато сиянием. Земля, насколько она рождает – плывет в тверди небесной, сияющим телом, и именно религиозно сияющим» (96, 51).

Вся религиозная космогония Розанова крайне уродлива и однобока, так как целиком вращается вокруг проблемы пола и животного переживаемого акта рожде-ния. Этим определяются и центральные категории, на которых основывается эта космогония, – «семя», «зер-но», «пол». «Мы должны помнить, что ко всему в мире мы привязываемся через семя свое...» (99, 72). Миры орга-нический и животный, включая человека, существуют, по его мнению, через произрастание «половых семян» как «капель метафизического существа». «Душа, ее незем-ные предчувствия, ее метафизические тревоги, ее томле-ние по богу – все, – пишет он, склоняясь к мистическо-му преформизму, – объясняется как врожденные дары, врожденные сокровища, если самая душа, вложенная в ? из матери и в ? из отца, через их половое слияние, есть в то же время «капля метафизического существа», капнувшая в земные условия, в этот миг их слияния» (там же, 70). Эротомания Розанова является исходным мотивом его рассуждений и поэтому превращает неко-торые реальные биологические и психологические сторо-ны половой жизни в онтологические, гносеологические и даже богословские категории. Поскольку эти аспекты человеческого существования были объявлены им таин-ственными,

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org непостижимыми, «ночными», то соответствующим оказался и способ их описания. Связь логоса (смысла, духа) с полем (душой, плотью) объявлялась «ночной», интимной, чувственной и физиологической. Только «ночью», говорит он, наше подлинное я оживает и встречается с внутренним миром, сливается с ним, только в эти часы «входит в права свои «разум» тела, ????? и ????? организма: невидимая мысль, бегущая по нему, соткавшая узор жил и нервов его, извека ткущая всякую вообще организацию! Семя, ovum... почему это не есть также своего рода «слово» и Слово: но не разлетающееся миражом по воздуху, как слово уст наших, но слово и Слово творческие, зжидущие, велящие, и веления которых уже суть исполнения» (95, 321–323).

65

В этой ситуации «зрение», становящееся синонимом рационального познания, отбрасывается и заменяется «угадыванием», слухом, ощущением. Претерпевают полную трансформацию традиционные для идеализма критерии истины, они становятся полуэстетическими и полуфизиологическими. Подлинная истина – это то, что связано с «любованием», с чем «тепло» и «хорошо», с неистинным же, напротив, «холодно», «голодно», «не вкусно». Даже вера, в аспекте гносеологическом, становится подлинной и «прозревающей», если это – «сладкая вера, физиологически сладкая» *. С новой точки зрения происходит переоценка и возможностей «понимания»: «...все хорошо – что мы не понимаем; а что мы понимаем, то уже не очень хорошо» (97, XIII). Истина есть то, что произрастает, что рождается, что имеет в себе «семя» и что, по мнению Розанова, тем самым уже религиозно освящено. Но главной «истиной» для Розанова является бог. Однако и к богу-истине он применяет те же физиологические критерии: «Бог есть самое «теплое» для меня. С богом мне «всего теплее». С богом никогда не скучно и не холодно» (100, 116–117). В прямой зависимости от особенностей мистико-физиологического пантеизма Розанова находится истолкование им основных (ветхозаветных по преимуществу) религиозных мифов. По Розанову, понятие бога-творца как бога-отца оказывается навеянным «богословским недомыслием», ошибкой, так как у истоков мира «два бога – мужская сторона его и сторона – женская» (99, 29).

Двигаясь в глубь религиозной проблематики, Розанов приходит к иудаизму, дохристианской восточной мистике, политеистическим верованиям Древнего Вавилона и Египта с их поклонениями животным и фаллическими культурами. «Его воспаленное воображение, – писал в этой связи литературный критик Волжский, – влекут к себе мистерии натурального начала, мистерии вечной рождающей, изначально животной, божественной в животной сущности своей природы» (47, 317). На этом основании Розанов не приемлет Нового завета, ибо учение Христа есть для него прежде всего религия смерти, * Вл. Соловьев, полемизируя с Розановым, говорил о образно-дикой сущности его веры (110, 5, 568).

66

приготовления к смерти, страдания, аскетизма, безбрачия и мироотрицания. Не устраивает Розанова и догмат о «бессеменном зачатии» Христа. С течением времени религиозный модернизм Розанова принимал все более резкие и истеричные формы. Но всегда это был одновременно и трусливый модернизм, модернизм с оглядкой и покаиванием. «...Нет, – писал он незадолго до смерти, – что-то надо выбирать: или Вет[хий] Зав[ет], или Новый... не будь этого ужасного религиозного цинизма в Европе, м[ожет] б[ыть] я всю жизнь простоял бы «тихо и миловидно» «со свечками» и переживал бы только «христианские (православные) умиления». Но хохот над богом давно поражает меня, хохот – самих попов, хохот – самого духовенства...» (103, 30–31). Здесь, как и в других работах, Розанов лукавит, юродствует и лжет, так как гораздо чаще он утверждал нечто совсем противоположное: «Да что же и дорого-то в России, как не старые церкви... церковь старая-старая, и дьячок «не очень», и священник тоже «не очень», все с грешком, слабенькие. А тепло только тут» (101, 248). Или: «все-таки попы мне всего милее на свете» (там же, 326).

Относясь к слову систематически нечестно, Розанов никогда не скрывал своей непоследовательности, поэтому простого указания на его двурушничество по отношению к церкви недостаточно. К тому же скользким и непоследовательным он был не только в своем религиозном модернизме, но и в этических и социально-политических принципах; он даже склонен был подводить под свое двурушничество некоторый метафизический фундамент: «Есть вещи в себе диалектические, высвечивающие (сами) и одним светом и другим, кажущиеся с одной стороны так, а с другой – иначе. Мы, люди, страшно несчастны в своих суждениях перед этими диалектическими вещами, ибо страшно бессильны. «Бог взял концы вещей и связал в узел, – неразвязываемый». Распутать невозможно, а разрубить – все умрет. И приходится говорить «синее, белое, красное»» (100, 62). Но это объяснение, претендующее на оправдание беспринципности,

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org не выдерживает критики, так как диалектика «вещей» не предполагает мировоззренческого, нравственного и гносеологического релятивизма, как это было у Розанова.

67

§ 3. Розанов – философ консервативного мещанства

Реальную причину противоречивости розановской мысли надо искать не в каких-либо «принципиальных положениях его системы (тем более что Розанов таковой и не построил), а в той крайне противоречивой ситуации, в которой оказались идеологи консерватизма на рубеже веков. Основное противоречие заключалось в сознании (по крайней мере Розановым) дряхлости социальных институтов самодержавной России – и... нежелании хоть сколько-нибудь существенных их изменений. Правда, когда Розанов отмечает явный упадок буржуазно-помещичьих социальных отношений, он говорит о них, как об «отношениях вообще», поэтому его критика принимает подчас псевдоабсолютную, нигилистическую окраску. «Вы мне укажите, – патетически восклицает он, – какой бы принцип не умирал на исходе XIX века и при восходе XX? Принцип государственности? Церкви? Законности или даже своеволия? Замечательно, что, когда мы называем даже два диаметрально противоположные принципа, как закон и своеволие, т. е. из которых, казалось бы, хотя один должен ярко жить, мы затрудняемся в определении, который из них более умер» (98, 4). Социальную базу, на которую в конечном счете ориентировался Розанов, составляли нижние слои порожденных самодержавием привилегированных общественных групп: купечество, ремесленники, лавочники, приказчики, мелкие чиновники, духовенство. Его мышление отражало психологию очень многоликого по своему социальному составу консервативного лагеря. В известном смысле Розанов – это Распутин русской философии и публицистики. Он явился «метафизиком» мещанского духа, обывательщины, бытовщины. В религиозно-фило-софской и «художественно-порнографической» форме Розанов зафиксировал состояние потревоженного и обеспокоенного обывателя, явил миру его психологию, идеалы, его «мудрость», мысли служебные и семейные. И, будучи сам образованным «обывателем», он сумел выразить наиболее существенные сдвиги в настроениях и состоянии этих достаточно широких в царской России слоев населения. Сущность этого сдвига состояла в переходе

от беспросветного самодовольства к страху и растерянности.

Если посмотреть на религиозный модернизм Розанова с этой точки зрения, то ему нельзя отказать в логичности, когда он пишет, что «православие в высшей степени отвечает гармоническому духу, но в высшей степени не отвечает потревоженному духу» (100, 209). Потревоженный обыватель ощущал потребность в подновленной, хотя бы па словах, религии, он стал искать религии «жизни», «рода», «семьи». Мещански благополучному семьянину захотелось не только «заявить своеволие», но и одновременно сохранить право на существование всего до-рогого и близкого его душе. Поэтому наряду с волюнтаризмом и религиозным анархизмом Розанова («Авраама призвал бог; а я сам призвал бога...») (там же, 129) как крик души, сведенный на умильный шепот, звучат его признания: «Много есть прекрасного в России, 17-ое октября, конституция, как спит Иван Павлыч. Но луч-ше всего в чистый понедельник забирать соленья у Зай-цева (угол Садовой и Невск.). Рыжики, грузди, какие-то вроде яблочков, брусника – разложена на тарелках (для пробы). И испанские громадные луковицы. И образцы капусты. И нити белых грибов на косяке двери. И над дверью большой образ Спаса, с горящею лампа-дой. Полное православие» (101, 46).

Многообразны формы, в которые религиозные фило-софы и идеологи облачают проповедь поповщины и мистицизма. Для пропаганды религиозного мракобесия Розанов в образной и откровенной манере живописал «пре-лести» бытового православия, играл на националистических предрассудках отсталых и консервативных слоев царской России. «Религия, – писал В. И. Ленин, – есть опиум народа. Религия – род духовной сивухи, в которой рабы капитала топят свой человеческий образ, свои требования на сколько-нибудь достойную человека жизнь» (2, 12, 143). Одним из разносчиков этой «духовной сивухи» был Розанов. Свой «опиум» под названием «полное православие» он облачал в «художественные» и лубочные формы, связывал его с идеализированными картинами самодовольного мещанского быта.

Общий психологический фон розановских писаний сочетал в себе массу черт, ранее никогда вместе не встречавшихся и внутренне между собой не связанных. Кон-

69

серватизм и беспокойство, усталость и отчаяние, упое-ние «мистикой плоти», потревоженность, поиск иных способов существования и полная неспособность

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org принять новые исторические явления. До Розанова русский консерватизм имел едва ли не противоположную (и уж по крайней мере не такую «мятежную») психологию. В общественной практике России это была обычно почти не философствующая официальная или полуофициальная косная политическая и идеологическая сила. Но уже с К. Леонтьева – и Розанов с максимальной силой выразил это – стало обнаруживаться, что эта неподвижно-охранительная стихия может испытывать нескрываемые беспокойство, растерянность и смятение, тоску и ностальгию, что на физиономии этого явления может лежать печать не только грубой силы, но и усталости, бессилия. В традиционную психологию русского консерватизма стали вплетаться элементы прозрения и беспощадности к себе. Русский консерватизм в лице Розанова показал, что он может очень остро чувствовать и понимать неотвратимость своей гибели, свою неспособность к «жертве» и «отречению» во имя нового, закономерно идущего на смену старому. В мировой истории можно найти немало примеров того, когда сходящие с исторической сцены социальные классы и группы остро переживали смерть своего экономического и политического бытия. Из своего социального и «духовного» гроба им могло открываться многое такое, что сама жизнь обнаруживала лишь через десятилетия. Однако каким бы причудливым ни казался русский консерватизм на грани своего краха, его видение было видением из состояния покинутости и оставленности историей. Розанов явился последним певцом и заклинателем именно той Руси, в которую стреляли блоковские «двенадцать»:

Пальнем-ка пулей в Святую Русь –

В кондовую,

В избяную.

В толстозадую! (28, 350).

Консервативно-мещанский характер социальных воззрений Розанова не вызывает сомнения. Особенность этого консерватизма состояла в том, что он сочетал в себе апологию патриархальной, «библейской» семьи и аристократизм. Розанов, по собственному признанию, «кожей

70

своей» ощущал сословный, иерархический характер общественных отношений. Социальное происхождение (он родился в бедной мещанской семье) ставило Розанова в оппозицию к привилегированным сословиям, однако тяга к иерархичности вела к тому, что аристократизм или, как он предпочитал говорить, «ультрадемократизм» соединился у него с апологией патриархальной семьи и стал культивироваться именно на этой почве, ибо «семья есть самая аристократическая форма жизни» (100, 175). Другими словами, это был аристократизм снизу, плебейский аристократизм, который, с одной стороны, рабски признавал сословность отношений, с другой – объявлял истинной формой своего существования семью с ее почитанием старших, неограниченной отцовской властью и т. д. С проблемой семьи как «истинным отечеством» связан особый род розановский индивидуализм. Сочетание крайнего субъективизма с апофеозом родовой жизни вело к тому, что род, семья рассматривались не как нечто теоретическое и абстрактное, а как ряд индивидуальностей, «узкая общинка»: родители, дети, близкие друзья и старые знакомые. Круг крайнего индивидуалистического эгоизма разомкнут здесь только для «своих»: «миру провалиться или мне с родными и близкими за семейным самоваром чаю не пить», – так в данном случае можно перефразировать известную мысль «подпольного человека» Ф. Достоевского. «Соборность» Розанова легко обозрима и состоит из лиц, о которых он говорит «интимно», захлебываясь от безудержного любования. Тем не менее он даже в случае «любования» человеком рассматривает его, по выражению А. В. Луначарского, как «кусочек живого мяса», как больного или здорового, худого или тонкого. Он постоянно стремился свести всю сознательную деятельность, культуру, социально-психологическое и духовное в человеке к липкой и душной «душевности», а через нее к животности, физиологическому. У Розанова homo sapiens превращался в верующую обезьяну, религиозное животное.

В пантеистическом аспекте философии Розанова человеческая личность, ее духовный облик полностью рождаются в рождении, половой жизни, размножении, в совокуплении «самок и самцов». (Эта терминология вытесняет в его работе по «метафизике христианства» («Люди лунного света») понятия женщины и мужчи-

71

ны.) Луначарский в статье «В мире неясного» верно заметил, что «нарочитое выделение «пола» из остальных жизненных функций человека страшно сужает все вопросы» (72, 63). Мистико-сексуальный пантеизм приводит Розанова к тому, что человек рассматривается им как индивидуальность лишь постольку, поскольку он индивидуален как половое и религиозное существо. Индивид осознает себя продуктом рода при одновременном сведении рода к себе,

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org
своему я, через растворение себя в себе растворенном роде. Аналогичная операция производится и по отношению к религии и богу, которые превращаются в частное и «интимное» дело индивида. «...Бог Розанова, – замечает в этой связи Р. Поджо-ли, – это частный бог, так же как и его религия является частным делом» (156, 73).

Воззрения Розанова с трудом поддаются систематическому анализу. И дело здесь, конечно, не столько в «антиномичности» его стремлений, как полагает исследователь его творчества Э. Голлербах, сколько в том, что в данном случае мы сталкиваемся с явно извращенным сознанием, выразившим самочувствие и самосознание тех слоев эксплуататорских классов, которые накануне социальных революций в России находились в состоянии глубокого разложения и гибели. В работах Розанова можно встретить не только «искреннюю» фальсификацию действительности, но и откровенное самобичевание, т. е. рядом с бунтом против «чужого» нередко уживается бунт против «своего» же. Критика такого рода выступает в качестве убийственных саморазоблачений: ««Перерождение» и «вырождение», «переродившиеся» и «выродившиеся» – но не люди, а учреждения: органы, мускулы, артерии страны и государственно-сти... Вслед за этим и под действием этого стали «перерождаются» и вырождаются целые классы, сословия, состояния. Обьюродивало духовенство в предложенных ему задачах «охранения», воображая чистосердечно и доказывая другим, что «Христос есть шеф консерваторов всего света» и главный насадитель консерватизма... Переродилось дворянство, бежав от земли в губернию, в столицу, за границу, бежав «в службу» и – как последняя мечта, крайнее вождение – в службу придворную. Выродилось купечество, считая выше своего звания самый ничтожный шитый мундир

какого-нибудь
72

«попечителя богоугодного заведения» или орденки в петличку. Все стало вырождаться. Все съехало со своего места... Бедная орда: но в основе всего – духовная орда, казавшаяся культурой, государственный номинализм, все это затрепавшее, как непрочная декорация, когда послышался роковой приговор истории-матери: – Не нужно» (98, 166–167).

Корни подобных саморазоблачений – в невольном обнаружении того, что свое, родное и сокровенное, треснуло, надломилось, не влечет уже ни ум, ни сердце, потому что это «свое», раньше казавшееся вечным, как бы обмануло, утердало и – разваливается: «закатывается, закатывается жизнь. И не удержат. И не хочется удерживать» (100, 295). Отсюда весь розановский угар, то брожание, то умиление, шараханья из стороны в сторону, сумасшедший kaleidoscope эмоций. А над всем этим в сущности один крик: «Мне ничего не надо, мне ничего не жаль». А вокруг – обесцененные обломки старых ценностей, ранее казавшихся золотыми и вечными. «Осколки» же образовались, естественно, не вследствие самокритики старого мира религиозными анархистами и волюнтаристами типа Розанова, а от того, что вся старая общественно-экономическая формация с отжившими институтами и идеями выбрасывалась за борт истории в ходе классовой борьбы и поступательного развития русского общества. Подлинные причины такого парадоксального явления – одновременного обличения и защиты старого чуть ли не при помощи заклинаний – менее всего кроются в личной беспринципности или цинизме отдельных представителей консервативного и контрреволюционного лагеря. Дело скорее в том, что, находясь в идейной агонии, определенная часть этих мыслителей вольно или невольно доходила как до грубейшей фальсификации действительности, так и до констатации вполне реальных вещей. «...Эти бредовые идеи, это умоисступление, – писал В. И. Ленин об откровениях черносотенных идеологов, – болезнь политическая, порожденная чувством непрочности своего положения... Но именно то и характерно для нашей контрреволюции, что она сама выдает себя своими страхами...» (2, 19, 229–230).

Русский консерватизм в лице Розанова дошел до такого состояния, когда даже ложь и лицемерие заявили

73

о себе открыто, выступив в своем, так сказать, истинном виде и замысле. Бессилие и ярость привели Розанова к тому, что в поисках выхода из тупика, в котором ока-зались жизнь и мысль самодержавной России, он открыто призывал ко лжи и обману. В качестве последнего средства «сохранения» России он предлагал «раз-рушить» политику: «Нужно создать аполитичность... Как это сделать?... Перепутать все политические идеи... Сделать «красное – желтым», «белое – зеленым», «раз-бить все яйца и сделать яичницу»... Погасить политическое пылание через то, чтобы вдруг «никто ничего не понимал», видя все «запутанным» и «смешавшимся»» (102, 29).

Как видим, для правильной оценки философии Розанова нет никакой нужды возводить многоступенчатые опосредствования между большинством «интимных»

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org его идей и их объективным политическим значением. Сам он прекрасно осознавал социальный смысл большинства своих «индивидуальных» переживаний и интуиции по поводу религии, общества, личности и т. д. Этот смысл был охранительным, реакционным и контрреволюционным. Обозревая литературно-философское наследие Розанова, нетрудно убедиться, что оно является ярким свидетельством упадка и крушения системы ценностей старой России. Рассмотрение взглядов этого консерватора помогает уяснить закономерность и необратимость перехода от культуры буржуазно-помещичьей к строительству культуры новой, социалистической.

74

Глава третья

Мистический «революционер» Д. Мережковский

Д. Мережковского нельзя назвать философом в общепринятом смысле этого слова. Он не был таковым ни по складу и стилю мышления, ни по способам решения своих проблем. Это был скорее публицист, писавший на исторические и религиозные темы, эстет и философствующий литератор. Однако его место в религиозно-идеалистическом движении начала XX в. как одного из инициаторов и организаторов этого течения было настолько заметным, что необходимо специально остановиться на нем как на идеологе «нового религиозного сознания».

§ I. Вехи интеллектуальной биографии

Дмитрий Сергеевич Мережковский (2 (14) авг. 1866 – 9 дек. 1941) родился в Петербурге в семье чиновника. Еще в детстве Мережковский стал увлекаться поэзией и литературой и вскоре сам начал писать стихи. Поэтиче-ски-романтическое видение им мира сопровождалось религиозным его восприятием. После окончания гимназии Мережковский в 1884 г. поступает на историко-филологический факультет Петербургского университета. К этому времени относится его кратковременное увлечение позитивистской философией (Спенсер, Конт, Милль) и дарвином. Юношеские годы Мережковского как поэта и начинающего публициста (середина 80-х годов) были связаны с либеральным народничеством. Мережковский не случайно писал, что «Михайловский и Успенский были два моих первых учителя» (75, 24, 112). Однако это вовсе не означает, что он испытал серьезное мировоззренческое влияние со стороны последних. Оно ограничивалось скорее уважением к ним, как ярким и выдающимся людям своего времени, а также «крестьянско-мелкобуржуазной» ориентацией Мережковского, которая, правда, выражалась в философских и религиозных идеях, чуждых либеральному крылу русского народничества 80-90-х годов.

75

В последние десятилетия XIX в. Мережковский переходит на позиции символистского искусства и декадентства. В 1893 г. он публикует сборник литературно-критических статей «О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы». В нем Мережковский высказал свою точку зрения по основным мировоззренческим вопросам. Несмотря на несовершенство, известную наивность и незаконченность его мирозерцания, в нем обнаружилось очевидное стремление рассмотреть жизнь через призму искусства, литературы и культуры, причем последняя оказалась сферой куда более значительной и определяющей, чем общественная жизнь. Мережковский объявил себя сторонником мистицизма и идеализма, противником «удушающего мертвенного позитивизма, который камнем лежит на нашем сердце» (74, 40). Понимание им индивидуальной и социальной духовной жизни было выражено через интерпретацию «причин упадка» современной ему литературы. Необходимо отметить, что тема упадка возникла перед Мережковским не как результат вычленения упадочных тенденций в русской литературе XIX в., а скорее как потребность зарождающейся декадентской литературы заявить о своих правах на существование перед лицом утвердившихся к этому времени художественных традиций.

Отстаивая права «нового идеализма», Мережковский пытался найти истоки его в творчестве великих русских реалистов: Л. Толстого, Тургенева, Достоевского, Гончарова – этих, по его мнению, «представителей нового искусства». Причины упадка отыскивались им не столько в литературе, как таковой, сколько в позитивизме и «реализме» толпы, в «художественном материализме», стремящемся разрушить «новый идеализм» русской литературы. «Пошлая сторона отрицания, отсутствие высшей идеальной культуры, цивилизованное варварство среди грандиозных изобретений техники – все это, – писал Мережковский, – наложило своеобразную печать на отношение современной толпы к искусству» (там же, 38–39). Можно справедливо усмотреть здесь

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org предвосхищающие грядущего кризиса буржуазной культуры и перерождения ее в «массовую культуру» в условиях научно-технической революции. Более того, Мережковский прямо ставил вопрос о грядущем обострении борьбы между мистицизмом и материализмом, религией и наукой. «Мы

76

присутствуем, – писал он, – при великой, многозначительной борьбе двух взглядов на жизнь, двух диаметрально противоположных мирозерцаний. Последние требования религиозного чувства сталкиваются с последними выводами опытных знаний» (там же, 38).

Отмечая усиление противоречий между наукой и религией, промышленностью, техникой и господствовавшими в тогдашней России морально-художественными ценностями и верованиями, Мережковский не видел ни реальных источников этих противоречий, ни социальных сил, олицетворяющих эти противоречия. Он считал, что религия нашла своего подлинного и едва ли не единственного носителя в народных массах, причем впоследствии Мережковский много усилий приложил, чтобы «революционизировать» религию и сплавить три понятия – «народ», «религия», «революция» в одно целое. Техника, наука, прогресс оказались в непримиримом противоречии с «народом» и «революцией». Одновременно индивидуализм, декантский эстетизм Мережковского, его очевидное презрение к «толпе» декларативно соединялись с верой в спасительную силу народа, «русского духа» и т. п. «У него (народа. – В. К.) есть вера, которая объединяет все явления природы, все явления жизни в одно божественное и прекрасное целое». И далее: «Только вернувшись к богу, мы вернемся к своему народу, к своему великому христианскому народу» (там же, 62–63).

Как видим, в сознании Мережковского образовалась довольно путаная комбинация симпатий и антипатий. Одна из наиболее существенных причин этой путаницы кроется, на наш взгляд, не только в социальной и философской наивности Мережковского, но и в двойственном его отношении к народничеству и народникам. Защищая «рыцарское» и героическое начало личности, он делает прозрачные намеки на то, что олицетворением такой личности мог бы быть сам Михайловский (см. там же, 74–75), в то же время им ставится вопрос о возможном соединении религии с идеалами народников и их «любовью к народу».

Мережковский не услышал сочувственного отклика ни со стороны Н. Михайловского, ни со стороны других видных народников 80–90-х годов. Однако он не отрезался от абстрактно понятых и религиозно истолкованных идеалов служения народу и от освободительных идей на-

77

роднического наследия даже тогда, когда его ближайшими единомышленниками в общественно-политических вопросах стали лидеры партии эсеров Б. Савинков и И. Бунаков. Мережковского можно рассматривать как мыслителя, отразившего тенденцию разлагавшегося народничества к терроризму и псевдореволюционности, а отчасти и к мистицизму. Мережковский сначала пытался примирить индивидуализм и мистицизм с некоторыми народническими тенденциями. Центральные вопросы общественной и духовной жизни были поставлены им как вопросы религиозные. В области художественной эстетики он выступил как религиозный символист, для которого главными элементами «нового искусства» должны были стать «мистическое содержание, символы и расширение художественной впечатлительности» (там же, 43). В предисловии к первому тому собрания своих сочинений Мережковский так описывал процесс своей идейной эволюции: «Когда я начинал трилогию «Христос и Антихрист», мне казалось, что существуют две правды: христианство – правда о небе, и язычество – правда о земле, и в будущем соединении этих двух правд – полнота религиозной истины. Но, конечно, я уже знал, что соединение Христа с Антихристом – кощунственная ложь; я знал, что обе правды – о небе и о земле – уже соединены во Христе Иисусе, Единственном Сыне Божиим, Том Савом, которого исповедует вселенское христианство...» (75, 1, V), В трилогии «Христос и Антихрист» (1896–1905) в художественной форме и на историческом материале Мережковский попытался представить человеческую историю как процесс, источник которого коренится в борьбе двух вечных начал – Христа и Антихриста. В переломные моменты истории эта борьба достигает своего высшего напряжения. Мережковский выбрал три таких момента: эпоху раннего христианства в Римской империи IV в., эпоху Возрождения в Италии XV–XVI вв. и время петровских преобразований в России в первой четверти XVIII в. С понятиями Христа и Антихриста Мережковский связывал два типа мировосприятия, предполагающих различные системы моральных ценностей. Сама по себе историческая схема Мережковского была весьма бедной по содержанию и слишком жесткой для того, чтобы охватить все богатство исторического материала. Ан-

78

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org
тихристианские силы воплощали в себе земное жизне-утверждающее начало, красоту и правду «плоти», радость жизни, бесконечное человеческое достоинство, абсолют-ную свободу. Христианство же, обладая несомненным превосходством в области идеалов вечного спасения – загробного райского существования и «победы» над смер-тью («правда о небе»), было не только несовместимо с идеалами земного существования, но, напротив, всячески стремилось искоренить их проповедью аскетизма, угро-зами грехов, Страшного суда, адских мук.

В качестве выхода из противоречия была предложена идея «синтеза», но, как отмечал сам Мережковский в предисловии к трилогии, идея «синтеза» Христа и Антихриста была явно кощунственной, да и фактически ни один эпизод трилогии не свидетельствует о попытке ав-тора непосредственным образом соединить эти противопо-ложности. Действительное побуждение к «синтезу», о котором все громче стал говорить религиозно мыслящий Мережковский, вытекало из реального противоречия ис-тории духовной культуры, и в первую очередь из того ее среза, который был ему всегда ближе, – из противоре-чия между искусством и религией. Далее сфера «синте-за» расширялась до рамок социальных и приобретала форму преодоления противоречий между «плотью» и «ду-хом», обществом и церковью. Эти проблемы были гораз-до ближе к действительности хотя бы уже потому, что отражали не только противоречия между различными формами общественного сознания императорской России конца XIX в., но и факт появления религиозно-модерни-стских тенденций.

В период между написанием второй и третьей части трилогии Мережковский опубликовал большую работу о творчестве и мировоззрении Л. Толстого и Достоевского. Он следующим образом определяет место книги в сво-ей духовной эволюции: «Когда я писал исследование «Л. Толстой и Достоевский», я видел, или хотел видеть, положительную религиозную силу в русском самодержа-вии, именно в его связи с русским православием... мне казалось, что русское единовластие есть путь к теокра-тии, к царству божьему на земле» (там же, VI-VII). Ис-следование о Толстом и Достоевском имело решающее значение для становления взглядов Мережковского. В хо-де анализа религиозных представлений Толстого и До-

79

стоевского он изложил свои основные религиозные и фи-лософские идеи и в сущности этой книгой завершился процесс формирования его мировоззрения. Время написания работы о Толстом и Достоевском, а также завершения первой книги трилогии «Христос и Ан-тихрист» совпало с максимумом религиозно-философской общественной активности Мережковского. В конце 90-х – начале 900-х годов он сближается с художниками и ли-тераторами, группировавшимися вокруг дягилевского «Мира Искусств». На «дягилевских средах» интенсивно обсуждались литературно-эстетические и религиозно-философские проблемы. Здесь Мережковский находит себе единомышленников по социальным (Д. Философов) и религиозным (Розанов) вопросам. В самом начале 900-х годов в этой группе возникает идея «создать откры-тое, по возможности официальное, общество людей рели-гии и философии для свободного обсуждения вопросов церкви и культуры» (50, 90). Обсуждение вопросов «церкви и культуры» в религи-озно-философских собраниях (1901-1903) предпринима-лось с целью модернизации практической и «идейной» стороны русского православия. «Полицейская религия, – отмечал В. И. Ленин, – уже недостаточна для оглупле-ния масс, давайте нам религию более культурную, обнов-ленную, более ловкую, способную действовать в само-управляющемся приходе, – вот чего требует капитал от самодержавия» (2, 17, 435). Критикуя консерватизм рус-ского духовенства, устаревшие и не отвечающие капи-талистической действительности формы связи церкви с самодержавием, Мережковский облекал эту критику в абстрактно-религиозные формулировки, поднимая во-прос о признании православием культуры, «плоти», «правды о земле» и т. п. После закрытия «собраний» ак-тивность Мережковского проявилась в организации жур-нала «Новый путь» (1903-1904). К этому периоду отно-сится сближение Мережковского с бывшими «легаль-ными марксистами», которые ко времени возникновения «Нового пути» были уже готовы к идейному союзу с рели-гиозными декадентами и модернистами. Тот факт, что религиозно-мистическое и декадентское направление обрело своих мировоззренческих попутчи-ков, а во многом и союзников, означал наступление но-вого фазиса идейной борьбы в России начала XX в.

80

Против позитивизма (в это понятие включался и мате-риализм), атеизма, марксистского направления предста-вители «нового религиозного сознания» выступали как единомышленные союзники. В рамках богоискательства участники религиозно-философских собраний и новопу-тейцы В. Розанов, Д. Мережковский, Д. Философов, Н. Минский и авторы «Проблем идеализма», бывшие «легальные марксисты» С. Булгаков, Н.

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org Бердяев, С. Франк) разница между ними была невелика и определялась различиями в классово-политических ориентациях. Оставаясь в стороне В. Розанова – открытого консерватора и реакционера, можно сказать, что так или иначе Мережковский, Философов и Минский были связаны с либеральным народничеством 90-х годов, в их работах чувствовались отголоски некоторых народнических Социальных установок, симпатий и антипатий. Не случаен тот факт, что ни один из них не участвовал в сборнике «Вехи» и поэтому не был веховцем в формальном смысле этого слова. Между тем для группы (как тогда ее называли) «идеалистов» (Бердяев, Франк, Булгаков и др.) была характерна кадетская, а не мелкобуржуазно-эсеровская тенденция. Имея в виду эволюцию «нового религиозного сознания», более правильно было бы говорить о том, что произошла «передача эстафеты» в рамках религиозно-идеалистического лагеря.

Революция 1905–1907 гг. резко обострила политические, социальные и историософские проблемы, что заставило Мережковского высказаться более определенно и конкретно (насколько это можно было ожидать от завзятого мистика и символиста). Мировоззрение Мережковского в этот бурный и сложный период русской истории выражалось в мелкобуржуазной революционности и анархизме, облаченных в религиозную и религиозно-философскую терминологию. При этом бросались в глаза нечеткость, противоречивость и путаница в понимании им существа происходящего. Причины неадекватного понимания действительности коренились именно в мелкобуржуазных и обывательских ориентирах Мережковского: принятие мистифицированного образа революции, абстрактная критика самодержавия, псевдореволюционная риторика, с одной стороны, с другой – поразительная классовая наивность, «лозунговый» и поверхностный мистицизм, религиозность. «Обыватель», – писал

81

В. И. Ленин, – никогда не руководится твердым мирозерцанием... Он всегда плывет по течению, слепо отдаваясь настроению» (2, 14, 202). Отсутствию элементарной последовательности в воззрениях Мережковского способствовали и особенности его интеллектуальной организации, стиля его мышления. Сюда можно отнести его пристрастие к схематизирующей и уводящей от точного анализа символике при описании социальных и культурных феноменов, склонность к игре в диалектику, что выражалось в стремлении сводить сущность всякого явления к поверхностной антиномии или к ряду антиномий, разращение которых всегда мыслилось за пределами естественного человеческого опыта и истории. Неуместная драматизация, фразерство, эстетизм – все это не только затуманивало содержание статей Мережковского, но и мешало ему самому разобраться в окружающей его действительности, обрекало его на эклектизм, а в политическом отношении способствовало уходу в реакционный лагерь.

Один из ярких примеров тому – его отношение к «Вехам». Как известно, этот антидемократический и контр-революционный манифест кадетского мировоззрения породил многочисленные отклики в русской печати. Мережковский откликнулся на появление сборника статьей «Семь смиренных» («Речь», № 112 от 26 апреля 1909 г.), в которой он, казалось, выступил против веховских нападок на интеллигенцию, против антиреволюционной тенденции сборника. Но во что же конкретно вылилась эта критика? По своему обыкновению, Мережковский обратился к образу и сравнению, прежде чем перейти к обсуждению вопроса по существу. Он воспроизводит сон Раскольникова из «Преступления и наказания» Достоевского, сон о загнанной крестьянской кляче. Телега у Мережковского символизировала Россию, лошаденка – русскую интеллигенцию. Крестьяне, забившие лошадь до смерти, – это и есть, по его символике, авторы «Вех». Обвинение интеллигенции в мировоззренческих грехах – кнут и оглобля; известная апелляция Гершензона к власти, которая, по его словам, «одна своими штыками и тюрьмами еще ограждает нас от ярости народной» – железный лом, которым была окончательно добита лошаденка. Далее Мережковский находит различия в религиозных взглядах авторов «Вех» и обрушивается на них:

82

«И вот все эти (религиозные. – В. К.) различия переливаются одно в другое неуловимо, как цвета радуги: противоречие христианства и нехристианства, может быть, даже антихристианства, кажется кажущимся – сном во сне. А общее дело – лишь общая ненависть... тут все забыто, прощено, презрено; перед лицом врага (интеллигенции. – В. К.) враги обнялись, свились, склешились, склубились в один клубок» (75, 15, 74). Если следовать символике Мережковского, то получается, что веховцы – это едва ли не духовные убийцы русской интеллигенции или же христианские или анти-христианские (сказать трудно) враги ее. Но во-первых, вся эта образность Мережковского лишь затемнила вопрос; во-вторых, он попался в ловушку, поставленную веховцами, – встал на защиту «интеллигенции вообще»,

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org тогда как авторы «Вех» специально запутали вопрос о том, что понимать под интеллигенцией и кого к ней при-числять. Призывая к «покаянию» и «смирению», они го-ворили об интеллигенции, к которой были готовы отнести и самих себя (чтобы иметь возможность занять позицию самоосуждения и самопокаяния – для вящей убедитель-ности), но за определенной чертой начиналось уже не абстрактное «нас», а «они» и «мы». «Они» – это рево-люционно-демократическая интеллигенция и линия Ради-щев – Чернышевский – революционное народничество – революционная интеллигенция конца XIX – начала XX в. «Мы» – это мистики, идеалисты, либералы и консерва-торы-славянофилы, Чаадаев, Достоевский, Вл. Соловь-ев – вплоть до самих веховцев. Здесь ясно обнаруживал-ся классовый подход к проблеме интеллигенции и к исто-рии революционно-освободительного движения в России.

Что касается Мережковского, то он оказался беспо-мощным не только в обращении с понятием «интеллиген-ция», но и когда обрушивался на веховскую критику революции. Резюмируя точку зрения своих противников, он пишет: «Революция – одно отрицание без всякого утверждения; ненависть без всякой любви; разрушение без всякого творчества; зло без всякого добра. Булгаков отсюда не делает вывода, но вывод ясен: если рево-люция – разрушение, ненависть и отрицание, то реакция –

83

восстановление разрушенного – созидание; угашение не-нависти – любовь; отрицание отрицания – утверждение; и, наконец, если революция – антирелигия, то реакция – религия, а может быть, и обратно, религия – реакция; вывод, давно уже сделанный врагами религии... Суще-ствует, – заключал эту словесную эквилибристику Ме-режковский, – два понимания всемирной истории... пер-вое понимание – научное, эволюционное; второе – рели-гиозное, революционное...» И далее: «В Апокалипсисе дано это, по преимуществу христианское, предельное и прерывное «катастрофическое», революционное понима-ние всемирной истории» (там же, 75–77). Все это нагромождение недоразумений можно распу-тывать очень долго. Ограничимся лишь следующим. Во-первых, Мережковский упорно и безнадежно пытался синтезировать понятия «революция» и «религия», не же-лая замечать, что этот синтез был источником чудовищ-ных противоречий его рассуждений. Во-вторых, просто наивно было говорить о существовании двух понимании всемирной истории. Их в принципе может быть сколько угодно. Вопрос только в том, какое из них является истинным или по крайней мере приближается к верному ее восприятию. В-третьих, конструируя альтернативы: революция – разрушение, реакция – созидание, – он в формально-логическом смысле правильно «достраивал» логику веховцев, но в действительности дело обстояло несколько сложнее, так как для них были плохи всякие «крайности»: и «реакция сверху», и «революция снизу». Все идеологические и политические усилия русских каде-тов-либералов сводились к тому, чтобы поставить Рос-сию, переживавшую приливы и отливы классовых битв, на «средний», реформистский, буржуазно-эволюционный путь развития. Это был единственный вариант социаль-ного развития, дававший русскому либерализму шанс на выживание в условиях продолжающегося обострения классовых антагонизмов и роста пролетарского движе-ния.

Критика Мережковским «Вех» была с виду страшной, на деле же беспомощной, бьющей мимо цели и часто страдающей не меньшей реакционностью, чем идеи кри-тикуемого им сборника. Ведь по сути своей его соци-ально-политические суждения (не говоря уж о религи-озно-мистических) почти не отличались от веховских. Так, например, критика им позитивизма, материализма и марксизма была не менее резкой и огульной, чем вехов-ская. Мережковский нередко «обличал» и «поучал» рево-

84

люционно-демократическую интеллигенцию так же высо-комерно и амбициозно, как и веховцы. «Старая идеоло-гия, старое безрелигиозное сознание русской интеллиген-ции, – писал он после 1905 г., – рухнуло; от грядущего хаоса, от «апофеоза беспочвенности», стихийной бессо-знательности и безрелигиозности может спасти лишь но-вое религиозное сознание, новое понимание догмата» (там же, 108). И уж совсем по-гершензоновски звучал совет Мережковского: «Нам нужно выбрать одно из двух: или окончательно предаться Египетским Тьмам, с окон-чательно повиснувшею головою сказать: «исчезни, Рос-сия моя!» – или найти в бывшем, каково бы оно ни было, не только временную, но и вечную правду...» (там же, 70). Другими словами, либо смирение, либо поиски рели-гиозного спасения в бывшем, «каково бы оно ни было». Мелкобуржуазный авантюризм Мережковского, его «апокалиптическая революционность» не могли всерьез испугать русских либералов. Личные и литературные контакты Мережковского с кадетами никогда не прерыва-лись. Доказательство тому – его сотрудничество после 1905 г. в кадетской

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org периодической печати («Речь», «Русская мысль»), а до первой русской революции – объединение с ними в рамках «Нового пути» и «Вопросов жизни». В. И. Ленин, отмечая единство этого идеологического фронта перед лицом пролетарского революционного движения, писал: «...именно то, что чудовищно для пролетариата, либералы называют добродетелью, благом, пользой, честностью, даже, вероятно, святостью (Струве в «Русской Мысли», наверно, докажет завтра при помощи Бердяева, Изгоева, Мережковского и Ко, что «ленинцы» – греховные «раскольники»...)» (2, 25, 338–339). Мережковский враждебно отнесся к социалистической революции в России. В 1920 г. он в буквальном смысле бежал к белополякам, где вместе с Д. Философовым, Б. Савинковым и другими врагами Советской власти участвовал в организации вооруженной борьбы с молодой Советской республикой. Политическая и классовая неустойчивость Мережковского, идеализм и авантюризм его мышления, склонность к оправданию терроризма в сочетании с индивидуализмом predeterminedелили его позорное соскальзывание после Октябрьской революции сначала в лагерь крайних контрреволюционеров, по-85 том к итальянскому и международному фашизму. В эмиграции Мережковский публиковался в случайных белоэмигрантских газетах, в эсеровском журнале «Современные записки» и др. Антикоммунизм Мережковского-эмигранта нашел свое выражение в его статьях сборника «Царство Антихриста» (Мюнхен, 1921). Сборник этот стал составной частью шумной антисоветской кампании, развернутой контрреволюционной эмиграцией в начале 20-х годов. Умер Мережковский в Париже, в возрасте 75 лет.

86

§ 2. Основные черты мышления

Было бы напрасным занятием искать в обширном и пестром наследии Мережковского книги и статьи, целиком посвященные рассмотрению тех или иных философских проблем. Его никогда специально не интересовали собственно философские (гносеологические, онтологические, историософские и т. п.) вопросы. Он стремился к некоторому целостному или, как сказали бы теперь, экзистенциальному выражению своего интеллектуально-го, эмоционального, нравственного, эстетического и политического отношения к миру: «Истинное знание есть дело не одного ума, но и воли, чувства, всех духовных сил человека. Совершенное знание – совершенная любовь» (76, 127). Мережковский не был одиноким в своих взглядах на проблему знания: тенденция к «синтетическому» знанию, заложенная еще славянофилами и «русскими теистами», заняла господствующее положение в русском религиозном идеализме начала XX в. Однако стремление Мережковского к «совершенному» знанию не получило у него чаемого гармоничного выражения. Вместо гармонии познавательных и эмоциональных (художественных) начал в сознании Мережковского происходила их постоянная, взаиморазрушительная борьба: там, где требовалось художественное проникновение и образность, побеждали схемы и рассудочность; туда же, где был необходим последовательный логический анализ, врывались самодовлеющие образы и сравнения, символы и риторика, игра словами. Символизм был одним из главных методов мышления Мережковского. Но уже в поэзии он отличался, например, от символизма Брюсова и Блока своей безоговорочной религиозностью и мистицизмом. Сферой 86

его приложения были не природа, человек и история, как таковые, а бог, «ноуменальное», мистическое.

Мистический символизм Мережковского явился гносеологическим коррелятом антиномизма «последних» истин и, как таковой, имел два аспекта. С одной стороны, он был показателем гносеологического максимализма, так как символы должны были являть собой нечто большее, чем сами явления. Но с другой стороны, символизм утверждал своеобразный агностицизм в рамках мистицизма: «человек не может сказать истину о боге...» (75, 12, 13). Противоречие между познавательным максимализмом и агностицизмом, как следствие из учения об антиномизме сущего, нашло у Мережковского чисто словесное разрешение: он попытался «преодолеть» категории истины и заблуждения за счет введения понятий «условность» и «любовь». Символ оказался гносеологическим инструментом, помогающим «условно» выразить невыразимое (трансцендентное). По Мережковскому, «нет ни безусловной истины, ни безусловной лжи, а есть только более или менее сознательно условные, и чем более сознательные, тем более совершенные знаки, знаменья, символы» (там же, 12).

Внутренняя противоречивость подобных деклараций не смущала Мережковского. В предисловии к полному собранию своих сочинений он отмечает: «Если бы я был проповедником, я поспешил бы устранил или спрятать их (противоречия. – В.

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org к.), чтобы увеличить силу про-поведи; если бы я был философом, я постарался бы довести мысль до окончательной ясности... Но я не про-поведаю и не философствую (а если иногда то и другое делаю, то нечаянно, наперекор себе); я только описываю свои последовательные внутренние переживания... Прот-иворечия разрушают систему... но утверждают подлин-ность переживаний» (там же, 1, V). Любимым занятием Мережковского было сочинение псевдодиалектических триад. Например: «догматический идеализм» и «догма-тический материализм» одинаково односторонни и «бес-плодны». Их преодоление и «синтез» – «мистический материализм». Или: «тезис – плоть, антитезис – дух, синтез – духовная плоть» (там же, 11, 15). В сущности это была не диалектика понятий, а диалектика слов, от игры которых Мережковский, по выражению Бердяева, «пьянел».

87

Все эти черты мышления неразрывно связаны с пуб-лицистическим стилем работ Мережковского и с его худо-жественным методом. Один из показателей этой связи – насыщенность религиозно-философских статей Мереж-ковского «рифмованными» выводами: «дело Петрово – дело Христово», «крестьянская община – христианская общественность», «простота – пустота», «чудо – чудо-вище» и т. п. Гносеологическая ценность подобных «выво-дов» была равна нулю и лишь открывала дорогу без-брежному субъективизму и произволу. Трудно причислить «гносеологию» Мережковского к какому-либо определенному направлению. Хотя в своих работах он часто прибегал к помощи философских кате-горий, но никогда специально не занимался гносеологи-ческими или методологическими проблемами. Однако, поскольку ему все-таки приходилось высказываться по этим вопросам, можно заключить, что его метод пред-ставляет собой эклектическую смесь объективного (рели-гиозного) идеализма, волюнтаризма, символизма, вуль-гарной (вербальной) диалектики, иррационализма и мистицизма, а постоянная тенденция «синтезировать» гносеологические, онтологические, религиозные, этиче-ские и эстетические понятия лишь подчеркивает эклек-тизм и беспомощность Мережковского в вопросах метода.

88

§ 3. Историософия. Религиозный модернизм

Условно можно выделить у Мережковского историо-софские утверждения трех уровней: наиболее масштаб-ные, относящиеся к философии всемирной истории; идеи философии истории «среднего» уровня, касающиеся пре-жде всего проблемы «Восток (Россия) – Запад (Евро-па)», и, наконец, многочисленные варианты философии истории России. Все эти «историософии» содержат до-вольно рыхлый конгломерат идей: от проблем язычества, истории культуры и «богочеловечества» до теорий цер-ковной реформации, «мистической революции» и т. д.

Хронологически первый историософский вариант Ме-режковского сложился в ходе написания им, трилогии «Христос и Антихрист». Углубление в историю древне-римского мира, приобщение к колыбели европейской цивилизации – античной культуре привело к внутренне-му противоречию в мирозерцании Мережковского. Хри-

88

стианство предстало как нечто возникшее во времени и отличавшееся в период своего возникновения беском-промиссной борьбой не только с языческими верования-ми, но и со многими духовными завоеваниями античности. История стала восприниматься Мережковским как про-цесс борьбы религии и культуры, как противоборство Христа и Антихриста. Он уже в это время стремился к примирению культуры и религии, причем последняя рассматривалась им как один из главных источников раз-вития общества, дававший ему общее направление и смысл. Смысл этот был почерпнут Мережковским из уче-ния христианства о зависимости истории от откровений бога и его «заветов» (Ветхий завет – первая ступень истории, Новый – вторая). Завершение истории связыва-лось с апокалиптическими пророчествами и вторым при-шествием Христа.

В процессе создания своих главных произведений Ме-режковский все больше внимания уделял рассмотрению истории с точки зрения ее современного состояния. Современность трактовалась им как критическая точка перехода от старого, «исторического» христианства к «но-вому» («религии св. Троицы» и т. п.). В плоскости анти-тезы «культура – христианство» она мыслилась как их возможный синтез, осуществление которого должно было сопровождаться различного рода катастрофическими яв-лениями, в том числе и «революцией духа». Облекаемая в мистико-идеалистическую и анархо-революционную фразеологию борьба за примирение «правды земли» и «правды неба» отражала веру Мережковского в непре-ходящее значение человеческого творчества, в

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org религиозно-ую ценность «плоти». Религия была призвана «принять» и «освятить» человеческую плоть, ее земные интересы, и прежде всего свободу как бунт («...лишь постольку мы люди, поскольку бунтуем...») (75, 16, 5), творчество и искусство. Не случайно Мережковский спрашивал с надеждой: «Не совершится ли на Востоке второе и окончательное, не языческое, а христианское Возрождение, которое найдет Святую Плоть, потому что будет сознательно искать ее уже в самом христианстве?» И отвечал: «Кажется, второе Возрождение это и начинается...» (там же, 11, 31). Подчеркивание Мережковским проблемы «плоти» в связи с «религиозной эволюцией человечества» во многих

89

отношениях было новым в религиозной мысли, так как здесь ставился вопрос не о традиционном дуализме души и тела, а о более радикальном решении проблемы спасения. Имелось в виду, что в модернизированной религии произойдет отказ от аскетизма, монашества, бегства от «мира сего» и т. п., а «плоть» и «культура» плоти, земли будет признана не только не греховной и не дьявольской, а будет «освящена» и принята внутрь религии. Такая реформаторская постановка вопроса была направлена против одного из краеугольных камней христианства – учения о первородном грехе, перенося всю проблематику последнего в «посюсторонний» мир. «В вечность мук, – обронил однажды Мережковский, – можно было верить, но уже нельзя: тут неверие выше веры» (76, 353).

Проблема «плоти и духа» сопрягалась с рассуждениями о примирении культуры и религии, имела историософскую окраску в той мере, в какой «освящение плоти» представлялось как проблема истории, вернее, как проблема ее конца. Освящение плоти, по Мережковскому, должно было совпасть со вторым пришествием и торжеством «религии Третьего завета». «Духовная плоть» – это «окончательное явление, последняя реальность, явление и реальность особого, высшего, сверхъестественного порядка, которые покрывают собою, поглощают в себе все предыдущие явления и реальности низшего, естественного порядка...» (75, 12, 264). Философия всемирной истории имела у Мережковского противоречивую эмоциональную окраску. Как учение о синтезе религии и культуры, об «освящении плоти» и т. п. она звучала оптимистически, и фраза: «...никогда не будет ужас... источником нашей религии...» – выражает этот оптимизм. Но схема, по которой история должна была развиваться в соответствии с апокалиптическими пророчествами об ужасах конца мира и Страшного суда, отражала пессимизм воззрений Мережковского.

Г. В. Плеханов говорил, что мистика и различного рода пророчества о «конце света» возникают в сознании представителей отживающих классов обычно в моменты резких социальных сдвигов, в периоды революционных преобразований общества (см. 87, 3, 402–437). Несомненно, эти причины привели к тому, что апокалипсизм был одной из существенных черт историософии Мережковского. Особенность его апокалиптических устремле-

90

ний состояла в настойчивом желании «революционно» понять Апокалипсис, подменить революцию эсхатологией на основе «катастрофического», «прерывного» понимания мировой истории как смены религиозных эпох. Мережковский не был ни славянофилом, ни западником. Точнее, он был и славянофилом, и западником в том смысле, что не смог в сущности преодолеть «славянофильско-западнической» альтернативы при рассмотрении истории России. Он был подвержен многим славянофильским и почвенническим идеям (особенно под влиянием Достоевского) и был «западником», прежде всего через увлечение французскими символистами и декадентами. Место России в схеме Восток – Запад обосновывалось им двумя группами аргументов. Россия как страна особой религиозной судьбы и «самого христианского народа» должна была первой войти во «всемирную церковь». «Русский народ, – философствует Мережковский, – самый крайний, последний, близкий к пределам всемирной истории, самый апокалипсический из всех народов» (75, 14, 141). Здесь он повторяет зады славянофильского национализма, принимающего у него форму национализма мелкобуржуазного, специфической чертой которого было резкое (к началу XX в.) противопоставление православия и самодержавия, а также учение об особой социальной миссии русской церкви (Мережковский пытался убедить себя и других в «революционном» ее призвании). Второй вариант учения о месте России в мировой истории вытекал из историософского осмысления Мережковским позитивизма. Позитивизм в данном случае понимался крайне расширительно, как своего рода дух и религия «середины», консерватизма, неподвижности, «плоскости – пошлости». Особенно беспокоил Мережковского известный религиозный индифферентизм позитивизма. «Позитивизм, в этом широком смысле, – писал он, – есть утверждение мира, открытого

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org чувствен-ному опыту как единственно-реального, и отрицание мира сверхчувственного...» (там же, 8).

Истолкование позитивизма сводилось к изображению его как определенного состояния культуры и общества, как некоего симптома их болезни, угрожающей бездухов-ностью и застоём. Такой позитивизм находил у Мереж-ковского своих исторических представителей. С одной стороны, это была Западная Европа, которую от оконча-

91

тельной «кристаллизации» и «китаизации» спасало толь-ко (слабеющее) христианство, с другой – Восток (Япо-ния и Китай в первую очередь): «китайцы – совершен-ные желтолицые позитивисты; европейцы – пока еще несовершенные белолицые китайцы. В этом смысле аме-риканцы совершеннее европейцев. Тут крайний Запад сходится с крайним Востоком» (там же, 9). В этой анти-позитивистской схеме Россия занимала особое место Если «крайний» Запад и «крайний» Восток сходились в некоторой «точке», то Россия, напротив, отстояла от нее максимально далеко. Хотя она и имела, по выраже-нию Мережковского, «две родины» – Восток и Запад, ее миссия была особой. В этом контексте он чаще всего определял Россию как «христианский Восток».

Если подобные мессианистские и мистико-апокалипти-ческие идеи Мережковского, так сказать, «венчали» исто-риософию России, то на нижних уровнях она распада-лась на несколько моделей, главные из которых состав-ляли теорию «грядущего Хама», «религиозно-революци-онную» и «интеллигентскую» ее интерпретацию.

Со своей концепцией «грядущего Хама» Мережков-ский выступил в период первой русской революции. Сбор-ник статей, объединенный этим названием, содержал множество тем: русская интеллигенция, революционно-освободительное движение, критика буржуазной куль-туры, социализма, социально-политическая история Рос-сии, церковная реформация и др. Но все они обсужда-лись в аспекте религиозно-мистического рассмотрения прошлой, настоящей и грядущей России. «Хамство» («Хам») – чрезвычайно многозначный термин, избран-ный Мережковским, чтобы охватить им все, с его точки зрения, негативные стороны и нежелательные тенденции социальной и духовной жизни. Всемирная борьба Христа и Антихриста на материале русской истории теперь кон-кретизировалась как борьба «духовной» России с «гря-дущим Хамом». Кто же этот мифический Хам и какие силы за ним стояли?

В первую очередь хамство, по Мережковскому, олице-творялось в мещанстве, причем этим понятием охватыва-лись не только рабочие и «сытые мещане», но и такие явления, как позитивизм («абсолютное мещанство»), марксизм («босячество»), декаденты, идеалисты и т. д. Или, как окончательно запутывал все дело Мережков-

92

ский, «все эти реализмы, идеализмы, монизмы, плюра-лизмы, эмпириокритицизмы и другие засушенные «из-мы»» (там же, 36). Хамству же противостояли или долж-ны были противостоять «русская общественность», «на-род», «религиозная общественность», «грядущий Хри-стос». У «Хама... в России, – пишет Мережковский в статье «Грядущий Хам», – три измерения: прошлое – «рядом» с нею, настоящее – «над» нею и будущее – «под» нею. «Над» – это «лицо самодержавия, мертвый позити-визм казенщины, китайская стена табели о рангах...», «рядом» – «...лицо православия, воздающего кесарю божие... мертвый позитивизм православной казенщины, служащий позитивизму казенщины самодержавной. Тре-тье лицо, будущее, – под нами, лицо хамства, идущего снизу, – хулиганства, босячества, черной сотни – самое страшное из всех трех лиц. Эти три начала духовного мещанства соединились против трех начал духовного благородства: против земли, народа – живой плоти, про-тив церкви – живой души, против интеллигенции – жи-вого духа России» (там же, 37–38).

Всякий раз при рассмотрении подобных взглядов у ис-следователя возникают трудности методологического по-рядка: необходимо как разобраться в запутанном спо-собе изложения, так и вскрыть реальные истоки этой путаницы, т. е. то, что она защищает и на что нападает. Если первая – задача скорее логического порядка, то вторая – задача социального, классового анализа. Тер-минологическая путаница и смешение понятий вытекали не столько из каких-либо формально-логических оши-бок, сколько из ложного понимания Мережковским объ-ективной реальности общественной жизни. В этом смысле можно рассматривать его построения и как факт «интел-лигентского» сознания, и как продукт общественной жиз-ни России рубежа XIX–XX вв. Правоммерно представить мировоззрение Мережковского как образец такого «ин-теллигентского» сознания, которое наиболее удалено от понимания своей классовой сущности, неизбежности сво-ей включенности в социальную борьбу. «Народ», «кре-стьяне», «интеллигенция» – еще более или

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org менее реаль-ные категории у Мережковского для характеристики русского общества. Категории же «позитивизм», «хам-ство», «мещанство» и т. п. лишь демонстрировали социально-политическую близорукость Мережковского,

93

степень ложности и извращенности его классового сознания.

Мережковский много писал о религиозных бунтарях, преследуемых сектантах и т. п. С другой стороны, он теснее всего был связан с партией эсеров, наименее оформленной и самой мелкобуржуазной русской политической партией. Нет поэтому ничего удивительного в том, что в утопическом сознании Мережковского «земля и народ» оказались антагонистами «рабочих» и «босачества»; позитивизм, самодержавие, «церковная казенщина», марксизм оказались в одном лагере, русская интеллигенция, революция, эсхатология, «грядущий Христос» – в другом.

Общественная функция социальных, в том числе и историософских, идей Мережковского – вне зависимости от его собственных субъективных желаний – была крайне реакционной, так как вносила сумятицу и хаос в сознание масс, вовлекаемых в революционно-освободительное движение. Она способствовала сохранению религиозных предрассудков и одновременно толкала на псевдореволюционные, незрелые и авантюристические действия. Доктрина «грядущего Хама» в немалой степени способствовала идейному разброду среди русской демократической и мелкобуржуазной интеллигенции, которая была основным объектом проповедей Мережковского.

Русское народничество, начиная с Герцена и Чернышевского и кончая Лавровым и Михайловским, связывало идеи и идеалы передовой русской интеллигенции с идеями революционного демократизма, идеалами науки, атеизма и просвещения. Мережковский же, напротив, особенно упорно настаивал на союзе интеллигенции с религией, революционно-освободительных традиций – с «религиозно:революционными». Так возникла реакционная «религиозно-революционная» и «интеллигентская» философия истории России, игравшая на деле контрреволюционную роль в идейной борьбе в России начала XX в.

С точки зрения этой историософской модели глубинные процессы, определявшие последнее двухсотлетие русской истории, начались в эпоху петровских преобразований: «Религиозно-революционное движение, начавшееся внизу, в народе, вместе с реформой Петра, почти одновременно началось и вверху, в так называемой интеллигенции» (75, 13, 43). Параллелизм и разобщенность этих

94

движений вели к тому, что в России, по мнению Мережковского, церковь была порабощена государством, народ – самодержавием. Положение интеллигенции оказалось трагическим: «...нет в мире положения более безвыходного, чем то, в котором очутилась русская интеллигенция, – положение между двумя гнетами: гнетом сверху, самодержавного строя и гнетом снизу, темной народной стихии, не столько ненавидящей, сколько не понимающей...» (там же, 14, 26).

Недоверчивое, барское отношение Мережковского к народу как к «темной стихии» и к интеллигенции как заговорщицкой секте было не столь последовательным, как, например, у Струве, Булгакова или Бердяева. Мелкобуржуазная психология Мережковского всегда брала верх, что выражалось в заявлениях о вере в «народ», «землю» и интеллигенцию, причем себя Мережковский не отделял от «бессословно» трактуемой русской интеллигенции. Иногда, правда, он был склонен противопоставлять, как это делали веховцы, понятие «интеллигенция» (отождествляя его с интеллигенцией революционно-демократической) понятиям «общественность», «русское общество» или «культурный слой», вкладывая в последний позитивный смысл. О словосочетании «русское общество» ярко сказал Ленин: «Под обществом разумеется здесь, согласно старинному русскому словоупотреблению, кучка либеральных чиновников, буржуазных интеллигентов, тоскующих рантье и прочей высокомерной, самодовольной, бездельничавшей публики, которая мнит себя солью земли, гордо называет себя «интеллигенцией», творит «общественное мнение» и т. д. и т. д.» (2, 15, 250). Согласно Мережковскому, русская интеллигенция – это «чудо-чудовище». Он в сущности предвосхитил веховские идеи, когда сходным образом критиковал революционно-демократическую интеллигенцию: «Это не каста, не вера, не заговор – это все вместе в одном, это – русская интеллигенция» (75, 14, 28). И тем не менее именно она и «религиозное движение снизу» определяют, как он считал, историческую судьбу России. Развиваясь как два параллельных явления, русская интеллигенция и «религиозно-революционное движение снизу» встретились только один раз – в движении декабристов. Фальсифицируя идеологические основы декабристского движения, он утверждал, что дво-

рянские революционеры, хотя и неудачно, осуществили первый опыт синтеза религиозного сознания и религиозного действия. Более того, дворянские революционеры (среди которых было немало материалистов) ставились им в один ряд с Достоевским и Соловьевым. Все они огульно и вопреки исторической правде объявлялись «религиозными революционерами».

Все беды России Мережковский усматривал в разобщенности «революционного действия» и «религиозного сознания», все надежды возлагал на будущее «единство религиозного и революционного движения в России» (там же, 13, 46). Он выдвигал идею объединения революционно-освободительного движения, вернее его социальной основы – трудящихся с . . . представителями «нового религиозного сознания». «Доныне, – писал Мережковский, – для русской интеллигенции революция была религией; от этого не далеко до того, чтобы религия сдвинулась революцией. В настоящее время вся (!) русская интеллигенция проходит как бы из дверей в двери анфилады трех комнат – декадентство, мистицизм, религию» (там же, 16, 59). Единственным условием этого союза должен был быть отказ интеллигенции от реальной революции в пользу «революции мистической» (что это такое, сам Мережковский ответить затруднялся). В данном случае, говоря словами Г. В. Плеханова, «сила иллюзии, питаемая к тому же жаждой либерального режима, возбуждала веру в совершенно невероятные вещи» (125, 1, 33). Реакция Мережковского на события 1905–1907 гг. была ярким тому доказательством.

Первая русская революция изображалась им как «трагедия», «стихийная бессознательность» и «хаос». Вместе с веховцами он торопился похоронить русскую революцию и неустанно повторял, что «величие русского освобождения заключается именно в том, что оно не удалось» (75, 15, 23). Его «величие», по этой логике лицемерия и двусмысленности, состояло якобы в том, что теперь-де стало очевидно, что успех может быть достигнут только в том случае, если массы будут ориентироваться на «новое религиозное сознание». В качестве единственного средства очищения от грехов «эмпирической» революции Мережковский, предвосхищая «Вехи», назвал «покаяние».

«...Спасение наше в том, – писал он накануне выхода сборника «Вехи», – чтобы увидеть,

наконец, свое собственное «окаянство», почувствовать себя не «христоносцами», а «хриstopродавцами» именно здесь, в этой страшной воле к нисхождению, к совлечению, к саморазрушению, к хаосу...» (там же, 178). Как бы ни нападал Мережковский на революцию, какой бы двусмысленной и лукавой ни была его критика, вопрос о позитивной альтернативе революции неотступно преследовал этого «мистического революционера». То, что сама по себе «мистическая революция» ничего реального в себе не содержала, было ясно с самого начала хотя бы потому, что она мыслилась Мережковским как заместитель революции реальной. Сложнее решался вопрос о «религиозной» или «христианской общественности», которая в результате «мистической революции» (т. е. непонятно каким образом) должна была явить «синтез» революции и религии, религиозного сознания и религиозного действия, интеллигенции и народа, плоти и духа, земли и неба. Вопросы, возникавшие здесь, касались характера связи личности с «общественностью», а также организации и управления последней (проблема власти). Почвой и фоном для их решения оставалась все та же религия.

По вопросам общественного устройства Мережковский чаще всего менял точку зрения. Он не мог отдать предпочтение никаким его реальным формам и потому не мог решить вопрос, с какими формами власти должна соединиться «христианская общественность». В его сознании сталкивались апокалиптические, хилиастические и исторические идеи, он не мог представить себе достаточно точно, когда должно было исполниться все и вся: «после крушения истории, «за» временем и историей (апокалипсис), либо в новом «тысячелетнем граде» (хилиазм), либо же в рамках реальной истории, в посюстороннем мире.

Вначале Мережковский был склонен связывать «христианскую общественность» с русским самодержавием. Такие идеи были высказаны им в последней части трилогии «Христос и Антихрист» («Петр и Алексей») и в книге «Л. Толстой и Достоевский». Но уже накануне и в ходе первой русской революции он стал утверждать, что главная задача заключается в том, чтобы «отделить» самодержавие от православия, церковь – от синода. В это время он защищал уже анархическое «безгосудар-

ственное» понимание общества. Но, подчеркивал он, «провозгласить анархию – это еще не значит провозгласить теократию. Уйти из государства – это еще не значит войти в теократию» (там же, 14, 175). Задача в том, чтобы «освятить» анархизм и социализм и «преобразить» государство в церковь.

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org «Свободная», «богочеловеческая», «анархо-социалистическая» или какая-либо другая теократия – это одна из главных утопий русского историко-софского сознания от Вл. Соловьева до Мережковского и Бердяева. В главе о «новом религиозном сознании» нами была высказана идея о том, что мировоззренческий багаж и социальную активность этого течения можно рассматривать как запоздалый отголосок эпохи религиозных реформации, развернувшихся в Западной Европе в XVI в. в период разложения феодализма и зарождения капиталистических отношений. В свете процессов, происходивших в начале XX в., религиозно-реформистское движение в России можно рассматривать и как торопливую, даже лихорадочную – в силу ее безнадежной запоздалости – попытку обновить православие и русскую церковь в эпоху перерастания буржуазно-демократической революции в социалистическую. Мировая история уже с начала XX в. вступила в переходный период, масштабность и значительность которого оказались небывальными, ибо во всемирно-историческом настоящем сконцентрировались самые разные формы общественной исторической жизни – от первобытнообщинной до империалистической и общественного сознания – от религиозно-консервативного до марксистского. «Бесспорно, – констатировал В. И. Ленин в 1915 г., – мы живем на рубеже двух эпох, и происходящие перед нами величайшей важности исторические события могут быть поняты лишь при анализе, в первую голову, объективных условий перехода от одной эпохи к другой» (2, 26, 141).

В религиозно-«художественном» сознании Мережковского эта переходность находила мистифицированное и неадекватное отражение. «...Мы выплываем, – писал он в 1905 г., – в открытый океан, в котором исчезают все берега, в океан грядущего христианства...» (75, 14, 20). «...Мы отплыли, – отмечал он после первой русской революции, – от всех берегов и пустились в открытое море, в поисках града божьего» (там же, 15, 22), через

98

15 лет эту мысль применительно к мировой истории почти дословно повторил Бердяев в «Новом Средневековье»: «Мы вступили в эпоху исторического странствования». Религиозно-философскому сознанию мелкобуржуазной и буржуазно-помещичьей интеллигенции России начала века резкое ускорение всей социальной динамики представлялось плаванием без ориентиров и компаса. Непонимание действительности явилось той ценой, которую богоискатели платили за свою приверженность иррационализму и мистицизму. Научное понимание русской истории и существа происходивших в этот период событий было возможно только с позиций марксизма. «Мы, – писал в начале первой русской революции В. И. Ленин, – вступили теперь, несомненно, в новую эпоху; начался период политических потрясений и революций» (2, 11, 18). Бесчисленные теократические, религиозно-общественные и мистико-революционные идеи явились результатом наиболее извращенного, идеалистического отражения переходной эпохи идеологами эксплуататорских классов. И Мережковский среди них занимал наиболее крайнюю позицию. Со всей очевидностью она выявилась в его отношении к проблеме церковной реформации. Крайней она была потому, что подавляющее большинство тех, кто принимал участие в обсуждении этой проблемы, ратовало именно за реформацию церкви и обновление всех сторон православия. Мережковский же выступал с лозунгами «преодоления» православия, «исторического» христианства и необходимости не реформации, а «религиозной революции». Он считал, что «историческое» христианство уже «исполнилось» и теперь должно превратиться в «апокалиптическое». Патриаршество, о восстановлении которого все громче и настойчивее говорили обновленческое духовенство и богоискатели, не устраивало Мережковского, потому что оно дискредитировало себя в лице патриарха Никона еще до Петра Первого уклоном в «русское папство». Религиозно-модернистская проблематика Мережковского вращалась по преимуществу вокруг трех пунктов: идеи «синтеза» плоти и духа (религии и культуры); проблемы «новой» религии и отношения к церковной реформации. Предлагаемые им решения во всех случаях носили религиозно-экстремистский характер. Существенное зна-

99

чение для него имел вопрос о том, где совершится религиозное «возрождение» – в границах ли православия или вообще христианства или за их пределами. Большинство ответов Мережковского было двусмысленно, хотя он явно тяготел к проекту создания «новой религии», «религии ев. Духа» и т. п., «потому что христианство – только фазис этой религии» (75, 14, 154). С конца 900-х годов он считал православие и самодержавие двумя сторонами одного явления и поэтому выступал против того и другого одновременно. Но его религиозная оппозиция была непоследовательной и неэффективной, так как никакого реального идейного противовеса Мережковский выставить не мог. Ему оставалось только постоянно повторять, что «истинный путь человечества – не

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org против и не мимо христианства, а через него – к тому, что за ним» (там же, 13, 156). Но что было «за ним»? Апокалиптические и хилиастические пророчества, смешанные с декадентским пессимизмом и мистическим революционизмом. И легко понять Мережковского, когда он, в жажде не-медленного осуществления своих проектов, торопился называть, например, закрытие религиозных собраний «первой точкой религиозной революции», а робкое выступление петербургских священников в 1905 г. за необходимость «перемен в русском церковном управлении» – шагом, когда «впервые идея русского освободительного движения, покидая узкое русло борьбы общественных партий, выходит в океан жизни всенародной» (там же, 14, 119). Называть незначительные с точки зрения общественно-политической жизни события и робкие либерально-реформистские прошения «революцией» и едва ли не чудом – вот во что разрезались лозунги «мистического революционера» Д. Мережковского.

Выступая за «революцию» в религии, против «реформации», Мережковский руководствовался двумя соображениями. Во-первых, он считал, что реформация церкви есть лишь более совершенное порабощение церкви государством, указывая при этом на деятельность Лютера – «величайшего из всех реформаторов». Говоря о «революции» в религии, Мережковский имел в виду полный разрыв последней с государством и соединение ее с народом как с христианской безгосударственной общественностью. Во-вторых, критикуя европейскую реформацию, которая сопровождалась рядом крестьянских войн и буржуазных

100

революций, он заявлял, что в новых исторических условиях необходимо ставить вопрос более радикально: «Век реформации для христианства прошел и не вернется, наступил век революции: политическая и социальная – только предвестие последней, завершающей, религиозной» (там же, 16, 92). Истоки такой категоричности Мережковского лежали в стремлении, оценивая религиозно-общественную ситуацию в России начала XX в., выдать желаемое за действительное. «В Западной Европе, – развивал он свою мысль, – освобождение религиозное, реформация, предшествовало освобождению политическому; в России оба эти освобождения совершаются вместе. Россия рождает двойню, – вот почему роды так трудны и медленны» (76, 35). Это суждение представляется важным для понимания специфики внецерковной ветви православного реформаторства. В мысли Мережковского, хотя и смутно, была зафиксирована действительная особенность общественно-политического развития России в начале XX в. Вступив в эпоху социальных революций, она переживала состояние, когда, по словам Ленина, «не две борющиеся силы заполняют содержание революции, а две различных и разнородных социальных войны: одна в недрах современного самодержавно-крепостнического строя, другая в недрах будущего, уже рождающегося на наших глазах буржуазно-демократического строя» (2, 11, 282–283).

В условиях запоздалости и скачкообразности развития капитализма Россия действительно «рождала двойню», но это были не абстрактные «политическая» и «религиозная» революции. На самом же деле в России происходила буржуазно-демократическая революция, а наряду с ней как процесс ее перерастания и преодоления (при одновременной борьбе с самодержавием) развивалась революция социалистическая. Церковь в общем движении России по пути капитализма замыкала этот процесс и безусловно могла в силу своего консерватизма реформироваться в окончательно обуржуазившийся институт только после успеха буржуазно-демократической революции. Строго говоря, революция в этом смысле рождала не «двойню», а «революции» во всех формах общественно-политического сознания и общественной жизни – от экономики до искусства. Религия, как известно, есть не только форма обще-

101

ственного сознания, она социализируется и институционализируется, выступая инструментом и орудием классовых отношений. Религиозные философы, теологи, социологи и публицисты «работали» на религию, осмысливая, обобщая и пропагандируя ее идеологический и практический опыт. В этом отношении представители «нового религиозного сознания», «духовного ренессанса начала XX века», «новоправославия» выступили и как религиозные модернисты, и как деятели, призванные подытожить религиозный опыт старой Руси. Но когда они начали подводить этот итог в самом широком смысле этого слова, учитывая опыт православия, русского сектанства, теологические изыскания, религиозно-философское и религиозно-художественное наследие, то оказалось, что выполнить социальный заказ буржуазии – предложить ей что-то новое и определенное, исходя из этого опыта, – невозможно. Одна из причин этого – слабость буржуазных сил внутри православия, незначительность социального опыта русской церкви именно как буржуазного общественного института. Собственно говоря, церковь почти вся была «в самодержавии» и

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org менее всего была подвержена веяниям перемен. Да и не только церковь. Большинство общественных институтов носило переходный, феодально-капиталистический характер. Религиозные формы мышления получают в начале XX в. особенно широкое распространение, оказывая серьезное мировоззренческое воздействие на литературу и искусство, на философию и публицистику и даже на общественно-политические течения. «Интерес ко всему, что связано с религией, – писал В. И. Ленин об этом, – несомненно, охватил ныне широкие круги «общества» и проник в ряды интеллигенции...» (там же, 17, 415). Это произошло не потому, что религии и религиозному миро-созерцанию отводилась решающая идеологическая функция идеологами буржуазно-империалистической России (наиболее последовательные и трезвые из них, типа Милюкова или Струве, всегда предостерегали от пропаганды крайних форм религиозного мистицизма). Определяющим было то, что религия фактически играла колоссальную роль в общественной жизни самодержавной России, являясь в руках самодержавия основным идеологическим и духовным орудием порабощения и поддержания господства. «Отделение» православия от самодержавия

102
могло серьезно ослабить последнее, а с другой стороны, – укрепить позиции капитала, требовавшего обновленной «духовной палки». Расцвет различных религиозных течений в переходный период от самодержавия к буржуазной республике в России объяснялся заманчивостью задачи поставить колоссальный аппарат церкви на службу молодому, бурно развивающемуся империализму. С этой точки зрения «новое религиозное сознание» отражало факт борьбы, развернувшейся за церковь между самодержавием и капитализмом. Борьба за церковь захватила и определенную часть мелкой буржуазии. Мережковского можно рассматривать как религиозного выразителя настроений именно этих слоев населения. Религия заслонила в его сознании все остальное. Точнее говоря, «все остальное» воспринималось через призму религии, окрашиваясь в религиозные тона и получая религиозно-мистическое объяснение. В свою очередь в «революционном» подходе к религиозным проблемам сказалось влияние все той же мелкобуржуазной, эсеровской ориентации Мережковского, отражавшей стихийную революционность мелкой буржуазии и крестьянства. Это влияние выразилось и в том, что ни о каких положительных формах «послереволюционного» бытия церкви и религии в писаниях Мережковского конкретно ничего не говорится. Ответ на этот вопрос обычно заменяется беспросветной мистикой и сплошными цитатами из Апокалипсиса.

Социальная и политическая борьба, развернувшаяся между эксплуататорскими классами и мелкобуржуазными сословиями в России вокруг религии и церкви, вызвала к жизни различные формы религиозно-модернистских проектов. Но с точки зрения перспектив революционно-освободительного движения доктрины русских религиозных философов были консервативными и контрреволюционными. В годы реакции и усиления влияния мистицизма В. И. Ленин писал: «Все современные религии и церкви, все и всяческие религиозные организации марксизм рассматривает всегда, как органы буржуазной реакции, служащие защите эксплуатации и одурманению рабочего класса» (там же, 416). И откровенные религиозные консерваторы типа Розанова, и «елейно-мистические» либералы типа Булгакова, и революционеры от религии типа Мережковского и Бер-

103
дяева не только подводили итоги долгого социально-исторического бытия русской церкви, но и предлагали, каждый со своей точки зрения, проекты ее выживания и противостояния прогрессивным общественным переменам. Если Булгаков наиболее последовательно проводил кадетскую, буржуазно-либеральную точку зрения на религиозную реформу (между 1905 и 1914 гг. он ратовал за чисто буржуазную реформу православия и его тесный союз с политикой либеральных партий), то Бердяев в своем анархизме и волюнтаризме был ближе к позиции Мережковского, выступая за «революцию духа». Мережковский, как видим, занимал «левую», радикальную позицию, хотя в социально-политическом отношении эта «левизна» оказывалась часто правее всякой «правизны». Но всех их объединяла борьба с действительным революционным движением в России, с материализмом и атеизмом. Прежде чем стать мировоззренческим итогом и выражением крушения самодержавно-империалистического бытия, «новое религиозное сознание» выступило, во-первых, как попытка модернизации религии и церкви для укрепления влияния капитала и самодержавия на трудящихся, как внецерковная линия религиозного реформаторства, во-вторых, как контрреволюционная идеология, т. е. как сумма идей, имевших прямое и непосредственное социальное и политическое значение. Имея в виду последний аспект социальной роли религии и попыток ее идейной реконструкции, В. И. Ленин писал: «...русской буржуазии в ее

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org контрреволюционных целях понадобилось оживить религию... привить народу или по-новому укрепить в народе религию» (там же, 19, 90).
Завершая главу о Мережковском, необходимо еще раз сказать о его месте в «новом религиозном сознании» или – шире – в общественной жизни России конца XIX – начала XX в. Как религиозному общественному деятелю ему вместе с Розановым принадлежит первенство в организации петербургских религиозно-философских собраний, на которых состоялись первые контакты между духовенством и буржуазно-помещичьей интеллигенцией. В дальнейшем Мережковский оказал определенное «религиозно-мистическое» влияние на экстремистское, террористическое крыло партии эсеров, он был известен также своими связями с некоторыми сектант-

104

скими группами в России и католическими модернистами во Франции начала века. «Отличился» Мережковский и как активный деятель контрреволюции. Его роль как представителя буржуазно-помещичьей культуры упадка сказалась в пропаганде декадентского искусства и религиозно-идеалистической эстетики. Он явился связующим звеном между декадентской литературой и искусством и религиозно-мистическим направлением в философии. Мережковский был лидером первой группы «нового религиозного сознания», или богоискательства; через его посредство осуществлялся союз этой группы (Мережковский, Розанов, Минский, философов), отпочковавшейся по преимуществу от дягилевского «Мира искусств», с бывшими «легальными марксистами»: Бердяевым, Франком, Булгаковым и др. Мережковский не оставил целостной системы философских идей, но его влияние на философию буржуазно-помещичью интеллигенцию было значительным. Частное свидетельство этому – его серьезное воздействие на эволюцию взглядов Бердяева от неокантианства к христианскому экзистенциализму. В социально-классовом аспекте Мережковский явился религиозным представителем мелкой буржуазии, выразителем квазиреволюционных настроений русского мещанства.

105

Глава четвертая

По ту сторону России

После Великой Октябрьской социалистической революции борьба между материализмом (философией марксизма) и идеализмом вступила в СССР в свою завершающую стадию.

Россия пришла к потрясшей весь мир революции как родина ленинизма, марксизма XX в., но в то же время и как страна, где возник предзакатный «расцвет» идеализма и религиозной философии. При этом «подъем» упадка, «ренессанс» философского декаданса оказался настолько мощным и симптоматичным, глубоким и «продуктивным», что и сегодня к нему проявляют значительный интерес представители той интеллигенции Запада, которая особенно болезненно переживает во многом аналогичный по своим симптомам процесс упадка и кризиса современной буржуазной культуры (см. 140. 153. 158). Прежде чем перейти к непосредственному рассмотрению послеоктябрьской истории русского религиозного идеализма, необходимо еще раз подчеркнуть, что для его судьбы в XX в. Октябрьская революция явилась главным и определяющим событием.

Значение Великой Октябрьской социалистической революции для отечественной философии как единого-противоречивого культурно-исторического процесса состоит в том, что эта революция впервые в истории человечества подвела черту под многовековым спором между материализмом и идеализмом на русской почве; она определила неминуемое поражение и гибель русского идеализма и одновременно означала, что материализм в его высшей форме – форме диалектического и исторического материализма отныне становился господствующим мировоззрением огромного исторического материка – СССР. Если поставить вопрос о всемирно-историческом философском значении Великой Октябрьской социалистической революции и в этом смысле о ее отличии от всех ранее происходивших революций, то можно сделать следующий вывод. Все те социальные революции, которые в той или иной степени были связаны со сменой обще-

106

ственно-экономических формаций, сопровождались сменой форм борьбы между материализмом и идеализмом, они порождали в рамках этой борьбы новые философские концепции и проблематику, новые исторические и мировоззренческие картины социального мира и природы. Тем не менее в сущности само качество историко-философского процесса, его наиболее фундаментальные закономерности и источники внутренней динамики оставались неизменными. Социально-экономический аналог этому явлению можно

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org обнаружить в том факте, что все обще-ственно-экономические формации – от рабовладельче-ской до капиталистической включительно – сохраняли, несмотря на все их различия, одно существенное свой-ство – эксплуатацию человека человеком и разделение общества на антагонистические классы. Абстрагируясь от конкретно-исторических обстоя-тельств возникновения, развития и идейной борьбы раз-личных школ материализма и идеализма, можно конста-тировать, что сам процесс возникновения и развития но-вой общественной формации вызывал к жизни новые материалистические и идеалистические школы и концеп-ции, которые развивались в форме противоборства, спе-цифические закономерности которого в конечном счете определялись типом этой формации и соответствующими формами классовых антагонизмов, а также порождаемой ею культурой. Именно поэтому говорят о борьбе мате-риализма и идеализма в античном обществе, о противо-борстве идеализма и теизма, с одной стороны, с вольно-думством, атеизмом и выраставшим из пантеизма и номи-нализма материализмом – с другой, в эпоху феодализма, о четком и бескомпромиссном размежевании и борьбе лагерей и партий в философии при капитализме. И по-добно тому как Октябрьская революция впервые в миро-вой истории положила конец эксплуатации человека человеком и разделению общества на антагонистические классы, процесс культурной революции, начавшийся вслед за политическими событиями октября 1917 г., с са-мого начала предполагал небывалое в истории измене-ние идеологической и мировоззренческой (в том числе и собственно философской) структуры и содержания обще-ственного сознания. Все это наложило печать своеобразия на историко-философский процесс в послеоктябрьской России, кото-

107

рый протекал в атмосфере ожесточенной классовой борь-бы между «умирающим капитализмом и рождающимся коммунизмом». По определению В. И. Ленина, эксплу-таторские классы и их идеологи вступили «в эпоху отча-янной, обостренной войны, когда историей ставятся на очередь дня вопросы о бытии или небытии вековых и тысячелетних привилегий...» (2, 37, 264).

§ 1. Послеоктябрьский идеализм: внешнее выражение

На рубеже веков развитие идеалистической филосо-фии в России было необычайно интенсивным. В этот период в философской литературе выступала многочис-ленная группа религиозных философов и публицистов, активизировалась университетская философская профес-сура, продолжали формироваться новые философские на-правления. Приблизительно к 1917 г. происходит смена поколений в лагере идеализма. В 1916 г. умер М. Кова-левский, в 1919 г. – В. Розанов и Е. Трубецкой, в 1920 г. – Л. Лопатин и Б. Кистяковский. Ключевые идей-ные позиции в идеализме переходят к философам, родив-шимся в основном в 70-е годы: Н. Бердяеву (1874), С. Булгакову (1871), П. Струве (1870), Н. Лосскому (1870), С. Франку (1877) и др. Несмотря на то что Октя-брьская революция подорвала социальные основы идеа-лизма, его кадровая, организационная и материальная база была лучше, чем у делающей свои первые шаги советской философской науки. В условиях разрухи, гра-жданской войны при наличии связей со старыми изда-тельствами, типографиями и бумажными фабрикантами русским идеалистам удалось развернуть активную дея-тельность.

В первые годы Советской власти наряду со старыми центрами идеализма, такими, как Московское психоло-гическое общество (функционировало до 1922 г.) и Пе-тербургское (Петроградское) философское общество (работало до 1922 г.), было организовано большое, коли-чество философских обществ, ассоциаций и кружков «Киевское научно-философское общество'» во главе с В. Зеньковским, «Саратовское философско-историче-ское общество», возглавляемое С. Франком, «Донское философское общество» (1921), «Костромское философ-

108

ское общество» (1922), «Философский кружок при Петро-градском университете» (1921), «Социал-гуманитарное общество» (Петроград, 1918) и др. Особенно активную деятельность по пропаганде идеалистической философии развернули «Вольная философская ассоциация» в Петро-граде (1919) и «Вольная академия духовной культуры» в Москве (1918). В рамках «ассоциации» выступали Э. Радлов, Н. Лосский, Л. Карсавин, Л. Шестов и другие известные философы-идеалисты и мистики. Вдохновите-лем и самым активным членом «Вольной академии» был Н. Бердяев.

Философские организации идеалистов старались ока-зать влияние на максимально широкие круги интелли-генции. В ходе многочисленных лекций, диспутов и се-минаров идеалисты не только пропагандировали свои философские и религиозные идеи, но и давали крайне негативные социальные и политические

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org
оценки Октябрьской революции, Советской власти и марксизму-ленинизму. Чтобы составить представление о характере работы многочисленных философских организаций этого рода, достаточно сказать о программе «Вольной академии духовной культуры». В период с 1919 до середины 1922 г. здесь читались курсы: «Философия истории» (Н. Бердяев), «Введение в философию» (С. Франк), «Этапы мистического пути» (свящ. Абрикосов), «Жизнь и творчество» (Ф. Степун), «Творчество Ф. Достоевского» (Н. Бердяев), «Греческая религия» (Вяч. Иванов), «Философия духовной культуры» (А. Белый) и др. Только в 1920 г. было организовано широкое обсуждение взглядов К. Леонтьева, Вл. Соловьева, дискуссии по проблемам индийской мистики, «христианской свободы и сущности христианства», теософии, мессианизма, «вселенского христианства», «Востока, России и Европы», «духовных основ хозяйства», по книге О. Шпенглера «Закат Европы» и т. п. О масштабах деятельности русских идеологов говорит и большое по условиям того времени количество идеалистических, религиозно-философских и религиозных журналов, брошюр и книг, издававшихся в России. Во время революции и в первые годы Советской власти продолжали выходить журналы «Вопросы философии и психологии», «Психологическое обозрение», «Русская мысль», «Свобода и культура», еженедельник «Народоправство», в котором ведущая роль принадлежала

109

ла Н. Бердяеву. Большую работу по распространению религиозной и идеалистической философии вели такие периодические издания, как «Мысль и слово», «Мысль» и др. Процесс борьбы между материализмом и идеализмом в России в первые годы Советской власти подробно проанализирован в советской историко-философской литературе*. Организатором и идейным руководителем марксистского наступления на буржуазно-помещичью философскую реакцию был В. И. Ленин. Он систематически следил за работами представителей этого лагеря: Л. Карсамина, Н. Бердяева, Г. Шпета, Л. Шестова, П. Струве и др., давал конкретные указания по организации постоянного рецензирования и критики работ буржуазных философов и социологов. Называя «грязным идеологическим отражением» контрреволюции потоки лжи и клеветы на Советскую власть со стороны идеологов свергнутых эксплуататорских классов, В. И. Ленин призывал дать им решительный идейный отпор. В деле борьбы с многоопытным и в кадровом отношении более многочисленным лагерем русского идеализма необходимо отметить заслуги марксистской критики 20–30-х годов. Несмотря на крайнюю загруженность работой по решению неотложных хозяйственных и политических задач, многие видные марксистские публицисты, литераторы и ученые находили время для идейной борьбы с идеализмом и мистикой. С анализом реакционной сущности буржуазно-помещичьей философии и идеологии выступали А. Луначарский, В. Адоратский, М. Ольминский, П. Стучка, Е. Яро-славский, А. Бубнов, Г. Баммель, В. Невский, А. Дебо-

* См. М. Т. Иовчук. Ленинизм, философские традиции и современность. М., 1970; «Марксистско-ленинская философия и социология в СССР и европейских социалистических странах». М., 1965; «Теоретическое наследие В. И. Ленина и современная философская наука». М., 1974; «Московский университет и развитие философской и обществ.-политической мысли в России». Под ред. И. Я. Щипанова. М., 1957; Б. А. Чагин, В. И. Клушин. Борьба за исторический материализм в СССР в 20-е годы. Л., 1975; «Социологическая мысль в России». Под ред. Б. А. Чагина. Л., 1978; И. Я. Щипанов. Критика В. И. Лениным идеологии «Вех» и современность. – «Вестник Московского университета». Философия, 1970, № 2; его же. Из истории идеологической борьбы в СССР в первые годы Советской власти. – «Вестник Московского университета». Философия, 1972, № 6; В. Колосков. Из истории идеологической борьбы первых лет Советской власти, – «Вопросы философии», 1964, № 11.

110

рин, Н. Мещеряков, И. Луппол, А. Воронский и др. Большое место критике философских и социально-политических концепций идеалистов уделялось в марксистских журналах «Под знаменем марксизма», «Печать и революция», «Книга и революция», «Вестник социалистической академии». Советские марксисты А. Деборин, В. Ваганян и др. подвергли резкой критике сборник статей Бердяева, Степуна, Франка и Букшпана «Освальд Шпенглер и закат Европы» (1922). В первом выпуске журнала «Под знаменем марксизма» (1922) критическому разбору идеологии сменовеховства была посвящена статья Е. Преображенского «Осколки старой России», в статье С. Кри-вцова «Методология общественных наук С. Франка» и в рецензии Луппола на книгу Франка «Введение в философию» вскрывался антиматериалистический и контрреволюционный смысл работ этого религиозного идеалиста. В советской периодике того времени, т. е. с 1918 по 1924 г., анализировались и

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org критиковались взгляды Л. Карсавина, Н. Бердяева, Н. Лосского, Л. Шестова и др. В выступлениях марксистских философов давалась в целом верная оценка сущности и социального значения буржуазно-помещичьей философии, была заложена хорошая основа для дальнейшей борьбы с послеоктябрьским идеализмом. Особенно много верного было высказано при рассмотрении классовых и социально-психологических аспектов доктрин русских религиозных философов и социологов.

Новым этапом в борьбе с идеализмом и мистицизмом явилась работа В. И. Ленина «О значении воинствующего материализма», впервые опубликованная в 3-м номере журнала «Под знаменем марксизма» в 1922 г. В ленинской статье были сформулированы важнейшие задачи, связанные с идейной борьбой материализма (марксистской философии) с идеализмом в новых исторических условиях, и намечены конкретные пути решения этих задач. Формулируя программу наступления советской философской науки на идеализм и поповщину, Ленин призывал опираться на «солидную материалистическую традицию» в истории отечественной философии, на лучшие достижения мировой философской мысли. Он учил творчески использовать марксистский диалектический метод, завоевания естествознания и науки для разоблачения реакционной и антинаучной сущности буржуазной философии.

111
Важнейшим условием успеха в критике идеализма является, по Ленину, создание мощного союза материализма и естествознания, философов-марксистов и прогрессивных естествоиспытателей и ученых. «...Наш безусловный долг, – указывал он, – привлечь к совместной работе всех сторонников последовательного и воинствующего материализма в борьбе с философской реакцией и с философскими предрассудками так называемого «образованного общества»» (2, 45, 24).

В условиях ожесточенной идеологической борьбы в первые годы Советской власти вождь Октябрьской революции вновь подчеркнул важность классового анализа философии и религии, необходимость выявлять «связь между классовыми интересами и классовой позицией буржуазии, поддержкой ею всяческих форм религий и идейным содержанием модных философских направлений» (там же, 25). Опираясь на методологические положения работы В. И. Ленина «О значении воинствующего материализма», советская философская наука приобрела еще большую действенность в анализе и критике буржуазно-помещичьей философии. В результате идеализм в нашей стране уже ко второй половине 20-х годов был окончательно разгромлен.

112

§ 1. Послеоктябрьский идеализм: внешнее выражение

На рубеже веков развитие идеалистической философии в России было необычайно интенсивным. В этот период в философской литературе выступала многочисленная группа религиозных философов и публицистов, активизировалась университетская философская профессура, продолжали формироваться новые философские направления. Приблизительно к 1917 г. происходит смена поколений в лагере идеализма. В 1916 г. умер М. Ковалевский, в 1919 г. – В. Розанов и Е. Трубецкой, в 1920 г. – Л. Лопатин и Б. Кистяковский. Ключевые идейные позиции в идеализме переходят к философам, родившимся в основном в 70-е годы: Н. Бердяеву (1874), С. Булгакову (1871), П. Струве (1870), Н. Лосскому (1870), С. Франку (1877) и др. Несмотря на то что Октябрьская революция подорвала социальные основы идеализма, его кадровая, организационная и материальная база была лучше, чем у делающей свои первые шаги советской философской науки. В условиях разрухи, гражданской войны при наличии связей со старыми издательствами, типографиями и бумажными фабрикантами русским идеалистам удалось развернуть активную деятельность.

В первые годы Советской власти наряду со старыми центрами идеализма, такими, как Московское психологическое общество (функционировало до 1922 г.) и Петербургское (Петроградское) философское общество (работало до 1922 г.), было организовано большое количество философских обществ, ассоциаций и кружков «Киевское научно-философское общество» во главе с В.

Зеньковским, «Саратовское философско-историческое общество», возглавляемое С. Франком, «Донское философское общество» (1921), «Костромское философ-

108

ское общество» (1922), «Философский кружок при Петроградском университете» (1921), «Социал-гуманитарное общество» (Петроград, 1918) и др. Особенно активную деятельность по пропаганде идеалистической философии развернули «Вольная философская ассоциация» в Петрограде (1919) и «Вольная академия духовной культуры» в Москве (1918). В рамках «ассоциации» выступали Э. Радлов, Н. Лосский, Л. Карсавин, Л. Шестов и другие известные философы-идеалисты и мистики. Вдохновителем и самым активным членом «Вольной академии» был Н. Бердяев.

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org философские организации идеалистов старались оказывать влияние на максимально широкие круги интеллигенции. В ходе многочисленных лекций, диспутов и семинаров идеалисты не только пропагандировали свои философские и религиозные идеи, но и давали крайне негативные социальные и политические оценки Октябрьской революции, Советской власти и марксизму-ленинизму. Чтобы составить представление о характере работы многочисленных философских организаций этого рода, достаточно сказать о программе «Вольной академии духовной культуры». В период с 1919 до середины 1922 г. здесь читались курсы: «Философия истории» (Н. Бердяев), «Введение в философию» (С. Франк), «Этапы мистического пути» (свящ. Абрикосов), «Жизнь и творчество» (Ф. Степун), «Творчество Ф. Достоевского» (Н. Бердяев), «Греческая религия» (Вяч. Иванов), «Философия духовной культуры» (А. Белый) и др. Только в 1920 г. было организовано широкое обсуждение взглядов К. Леонтьева, Вл. Соловьева, дискуссии по проблемам индийской мистики, «христианской свободы и сущности христианства», теософии, мессианизма, «вселенского христианства», «Востока, России и Европы», «духовных основ хозяйства», по книге О. Шпенглера «Закат Европы» и т. п. О масштабах деятельности русских идеологов говорят и большое по условиям того времени количество идеалистических, религиозно-философских и религиозных журналов, брошюр и книг, издававшихся в России. Во время революции и в первые годы Советской власти продолжали выходить журналы «Вопросы философии и психологии», «Психологическое обозрение», «Русская мысль», «Свобода и культура», еженедельник «Народоправство», в котором ведущая роль принадлежала

109

ла Н. Бердяеву. Большую работу по распространению религиозной и идеалистической философии вели такие периодические издания, как «Мысль и слово», «Мысль» и др.

Процесс борьбы между материализмом и идеализмом в России в первые годы Советской власти подробно проанализирован в советской историко-философской литературе *. Организатором и идейным руководителем марксистского наступления на буржуазно-помещичью философскую реакцию был В. И. Ленин. Он систематически следил за работами представителей этого лагеря: Л. Карсавина, Н. Бердяева, Г. Шпета, Л. Шестова, П. Струве и др., давал конкретные указания по организации постоянного рецензирования и критики работ буржуазных философов и социологов. Называя «грязным идеологическим отражением» контрреволюции потоки лжи и клеветы на Советскую власть со стороны идеологов свергнутых эксплуататорских классов, В. И. Ленин призывал дать им решительный идейный отпор. В деле борьбы с многоопытным и в кадровом отношении более многочисленным лагерем русского идеализма необходимо отметить заслуги марксистской критики 20–30-х годов. Несмотря на крайнюю загруженность работой по решению неотложных хозяйственных и политических задач, многие видные марксистские публицисты, литераторы и ученые находили время для идейной борьбы с идеализмом и мистикой.

С анализом реакционной сущности буржуазно-помещичьей философии и идеологии выступали А. Луначарский, В. Адоратский, М. Ольминский, П. Стучка, Е. Яро-славский, А. Бубнов, Г. Баммель, В. Невский, А. Дебо-

* См. М. Т. Иовчук. Ленинизм, философские традиции и современность. М., 1970; «Марксистско-ленинская философия и социология в СССР и европейских социалистических странах». М., 1965; «Теоретическое наследие В. И. Ленина и современная философская наука». М., 1974; «Московский университет и развитие философской и общественно-политической мысли в России». Под ред. И. Я. Щипанова. М., 1957; Б. А. Чагин, В. И. Клушин. Борьба за исторический материализм в СССР в 20-е годы. Л., 1975; «Социологическая мысль в России». Под ред. Б. А. Чагина. Л., 1978; И. Я. Щипанов. Критика В. И. Лениным идеологии «Вех» и современность. – «Вестник Московского университета». философия, 1970, № 2; его же. Из истории идеологической борьбы в СССР в первые годы Советской власти. – «Вестник Московского университета». философия, 1972, № 6; В. Колосков. Из истории идеологической борьбы первых лет Советской власти, – «Вопросы философии», 1964, № 11.

110

рин, Н. Мещеряков, И. Луппол, А. Воронский и др. Большое место критике философских и социально-политических концепций идеалистов уделялось в марксистских журналах «Под знаменем марксизма», «Печать и революция», «Книга и революция», «Вестник социалистической академии». Советские марксисты А. Деборин, В. Ваганян и др. подвергли резкой критике сборник статей Бердяева, Степуна, Франка и Букшпана «Освальд Шпенглер и закат Европы» (1922). В первом выпуске журнала «Под знаменем марксизма» (1922) критическому разбору идеологии сменовеховства была посвящена статья Е. Преображенского «Осколки старой России», в статье С. Кри-вцова

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org
«Методология общественных наук С. Франка» и в рецензии Луппола на книгу Франка «Введение в фило-софию» вскрывался антиматериалистический и контрре-волюционный смысл работ этого религиозного идеалиста. В советской периодике того времени, т. е. с 1918 по 1924 г., анализировались и критиковались взгляды Л. Карсавина, Н. Бердяева, Н. Лосского, Л. Шестова и др. В выступлениях марксистских философов давалась в целом верная оценка сущности и социального значения буржуазно-помещичьей философии, была заложена хоро-шая основа для дальнейшей борьбы с послеоктябрьским идеализмом. Особенно много верного было высказано при рассмотрении классовых и социально-психологиче-ских аспектов доктрин русских религиозных философов и социологов.

Новым этапом в борьбе с идеализмом и мистицизмом явилась работа В. И. Ленина «О значении воинствующего материализма», впервые опубликованная в 3-м номере журнала «Под знаменем марксизма» в 1922 г. В ленин-ской статье были сформулированы важнейшие задачи, связанные с идейной борьбой материализма (марксист-ской философии) с идеализмом в новых исторических условиях, и намечены конкретные пути решения этих за-дач. Формулируя программу наступления советской фи-лософской науки на идеализм и поповщину, Ленин при-зывал опираться на «солидную материалистическую тра-дицию» в истории отечественной философии, на лучшие достижения мировой философской мысли. Он учил твор-чески использовать марксистский диалектический метод, завоевания естествознания и науки для разоблачения реакционной и антинаучной сущности буржуазной фило-

111

софии. Важнейшим условием успеха в критике идеализма является, по Ленину, создание мощного союза материа-лизма и естествознания, философов-марксистов и про-грессивных естествоиспытателей и ученых. «...Наш без-условный долг, – указывал он, – привлечь к совмест-ной работе всех сторонников последовательного и воинствующего материализма в борьбе с философской реакцией и с философскими предрассудками так назы-ваемого «образованного общества»» (2, 45, 24).

В условиях ожесточенной идеологической борьбы в первые годы Советской власти вождь Октябрьской ре-волюции вновь подчеркнул важность классового анализа философии и религии, необходимость выявлять «связь между классовыми интересами и классовой позицией буржуазии, поддержкой ею всяческих форм религий и идейным содержанием модных философских направле-ний» (там же, 25). Опираясь на методологические поло-жения работы В. И. Ленина «О значении воинствующего материализма», советская философская наука приобрела еще большую действенность в анализе и критике бур-жуазно-помещичьей философии. В результате идеализм в нашей стране уже ко второй половине 20-х годов был окончательно разгромлен.

112

§ 2. В Каноссу... с троянским конем

В 1921 г. в Праге вышел сборник статей под общим заголовком «Смена вех», положивший начало целому течению послеоктябрьской эмиграции. С октября того же, 1921 г. (по март 1922) в Париже стал выходить журнал под тем же названием. До 1917 г. ведущие идеологи этого течения были преподавателями и профессорами различ-ных университетов России и стояли на позициях буржуазного либерализма. В годы революции и гражданской войны лидеры сменовеховства были активными контрре-волюционерами. «Проф. Устрялов, – писал советский уче-ный Н. Мещеряков, – был идейным вдохновителем Колчака в Сибири. Бобрищев-Пушкин сам рассказывает, как он перешел фронт и работал в рядах деникинцев. Лукьянов с оружием в руках принял участие в 1918 г. в вос-стании против Советской власти в Ярославле, Чахотин и Потехин работали у Колчака» (77, 43–44).

В чем состояли причины, приведшие к образованию этого течения? Главные из них – это, во-первых, оконча-ние гражданской войны и военное поражение контррево-люции. Возникновение сменовеховства означало стремле-ние буржуазных мыслителей учесть принципиально изме-нившуюся ситуацию. Во-вторых, вступление России в период новой экономической политики привело в движе-ние буржуазные (деловые, торговые, управленческие и технические) элементы, а также многочисленные слои старой научно-технической интеллигенции.

Но процессы социалистических преобразований и од-новременно активизация собственников и капиталистов поставили как идеологию сменовеховства, так и его со-циальную базу, в том числе и часть технической и науч-ной интеллигенции, в чрезвычайно противоречивое поло-жение. С одной стороны, по инерции здесь все еще домини-ровали антиреволюционные, реставраторские тенденции, особенно в верхах, у той части сменовеховства, которая оказалась в эмиграции. С другой стороны, наиболее по-движная часть этого течения –

вители его социальной базы начали постигать созидательный смысл Советской власти и потому стали все более решительно высказываться за ее поддержку и возвращение на родину. Этот противоречивый комплекс причин и стремлений привел к тому, что во главе нового буржуазно-либерального течения оказались, по словам В. И. Ленина, «крупнейшие кадетские деятели, некоторые министры бывшего колчаковского правительства – люди, пришедшие к убеждению, что Советская власть строит русское государство и надо поэтому идти за ней» (2, 45, 93). Изменившиеся исторические обстоятельства побуждали теоретиков сменовеховства занимать позиции «левее» остальных группировок эмиграции. Но именно поэтому, что «сменовеховцы, – как отмечал В. И. Ленин, – выражают настроение тысяч и десятков тысяч всяких буржуев или советских служащих, участников нашей новой экономической политики» (там же, 94), они представляли серьезную идеологическую и политическую угрозу социалистическим преобразованиям начала 20-х годов.

В. И. Ленин, говоря о новых формах классовой борьбы в переходный период от капитализма к социализму, не случайно выделял в качестве особой ее формы «использование буржуазных специалистов». Это была достаточно сложная форма классовой борьбы, которая предполагала одновременно и бескомпромиссную борьбу с буржуазным мировоззрением «спецов» (его ярким выражением и явилось сменовеховство), и использование знаний и опыта старой интеллигенции для строительства социализма. «Не только подавление сопротивления, не только «нейтрализация», – писал В. И. Ленин, – но взятие на работу, принуждение служить пролетариату» (там же, 39, 264). Такое марксистское диалектическое решение вопроса об отношении к буржуазным специалистам и сменовеховству получило развернутое выражение в резолюции XII Всероссийской конференции РКП (б) (август 1922 г.) «Об антисоветских партиях и течениях». В резолюции, в частности, говорилось о том, что сменовеховское течение «может играть объективно-прогрессивную роль», поскольку оно сплачивает «те группы эмиграции и русской интеллигенции, которые «примирились» с Советской властью и готовы работать с ней для возрождения страны». Однако здесь же указывалось, что в этом

120

направлении еще сильны и буржуазно-реставраторские тенденции, надежды на то, «что после экономических уступок придут политические в сторону буржуазной демократии и т. п.» (3, 393).

Рассматривая социологические и историософские построения теоретиков сменовеховства, необходимо отметить, что в них, как правило, нивелировались объективно прогрессивные тенденции к честному служению родине, которые намечались у широких «низовых» групп интеллигенции, обеспечивших сменовеховству известную популярность в начале 20-х годов. Уступчивость, компромисс по отношению к Советской власти присутствовали в большей мере в «предварительных заявлениях», тогда как основные идеи были насквозь идеалистическими, реставраторскими и буржуазными по своему классовому содержанию.

Сменовеховцы приступили к построению своего варианта философии истории России, исходя из двойной задачи: «в свете... новейших революционных переживаний переоценить... предреволюционную мысль; – в свете... старых мыслей о революции познать, наконец, истинный смысл творящей себя ныне революции...» (66, 5). В основу своей историософской доктрины они положили идею «великой и единой России». На первом плане их размышлений оказалось не экономическое и социально-политическое лицо России прошлого, а философски осмысленная категория территории.

Психологически в их положении как раз и было наиболее простым и естественным абстрагироваться от конкретной истории России, от истории борьбы ее классов. «Легче» и проще было опираться на понятие территории, по отношению к которому, казалось, все остальное должно было утратить свое значение и важность. «...Территория, – писал Н. Устрялов, – есть наиболее существенная и ценная часть государственной души, несмотря на свой кажущийся «грубо физический» характер» (121, 49). Всякие исторические движения, происходящие на этой «территории», разворачиваются, по мнению сменовеховцев, эволюционным путем. Революция была воспринята как историческая аномалия, отклонение от естественного развития общества, как проявление мистического (в данном случае нежелательного и вредного) мессианизма «русской души». Все сменовеховцы, даже в том случае, когда

121

они и признавали неизбежность Октябрьской революции, видели в ней не необходимо-закономерный процесс замены изжившей себя капиталистической формации новой, коммунистической, а «катастрофу», «рок» и т. п. Но, не желая исходить из сугубо религиозных взглядов на историю, они тем не менее

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org не видели и никаких реальных источников исторического процесса. Вот почему в итоге они признавали, что «постигнуть смысл великой ката-строфы не под силу нам...» (89, 143).

Плоский эволюционизм во взглядах на историю, пре-вращавший ее в бескачественный однообразный процесс количественных изменений, дополнялся механически заимствованной у веховцев теорией интеллигенции. На фоне «нормального» и постепенного развития только интеллигенция выглядела «возмутителем» этой постепенности. Они рассматривали интеллигенцию, вслед за веховцами, как «максималистскую, нигилистическую, революционную или – по-современному – как большевистскую» (66, 30). несостоятельность и реакционность общих идей сменовеховцев выявлялась в ходе их конкретного применения к новым историческим условиям. Поскольку эволюционный исторический процесс, полагали они, является естественным состоянием вещей, то эволюция в конечном счете преодолеет революцию, «выправит» это досадное «искривление» общественного развития и, более того, откроет пути «для яркого и могучего русского либерализма, как после него же впервые становится возможным прогрессивный и устойчивый русский консерватизм» (там же, 43). Но, высказывая такие надежды, никто из идеологов сменовеховства не приволил для их подкрепления никаких серьезных философских или социальных аргументов.

Если учесть плачевный социально-политический опыт русского либерализма, с одной стороны, и победу пролетариата – с другой, то нетрудно заключить, что такие идеи в новых исторических условиях были до крайности наивными и утопичными. Конечно, отсутствие основательных логических и исторических аргументов не означает отсутствия предпосылок возникновения подобного явления. Единственным серьезным фактом социально-экономического порядка, на котором покоились исторические и социологические построения сменовеховцев, фактом, за который они хватались как за единственную надежду,

122

был нэп. Но и здесь без крайнего преувеличения, без раздувания его благоприятных для буржуазии сторон, дело не обошлось. В нэпе сменовеховцы страстно желали увидеть (что и толкало их к беспомощному теоретизированию) крах революции, возврат к капитализму. «Ныне, – указывали они, – есть признаки кризиса революционной истории. Начинается «спуск на тормозах»» (121, 61). Отказываясь обращать внимание на понимание большевиками границ, возможностей и опасностей нэпа, несмотря на учет Советской властью нежелательных для нее «побочных» его продуктов, вожди «Смены вех» стали доказывать, что введение новой экономической политики – это не тактика, не временное отступление, дававшее возможность перейти вскоре к мощному наступлению социализма, а эволюция, ведущая к поражению революции. В статье «Эволюция и тактика» Н. Устрялов выдавал желаемое за действительное, когда писал: «Большевизм, изменивший свою экономическую политику, пере-ставший быть «немедленным коммунизмом», – не есть уже прежний большевизм... Эволюция тактики... есть эволюция большевизма» (122, 18).

Если сравнивать сменовеховские взгляды на общество и историю с основами материалистического понимания истории, то бросается в глаза явный идеализм и анти-диалектичность воззрений Н. Устрялова, Ю. Ключникова, С. Лукьянова, А. Бобрищева-Пушкина, С. Чахотина, Ю. Потехина и др. Вера в эволюционность социального развития дополнялась абстрактно-религиозными разговорами о «мистике государства» (в духе П. Струве), «мес-сианизме русской души» (в духе Н. Бердяева) и т. п. В сумме сменовеховских идей, таким образом, эклекти-чески соединились старые, веховские нападки на революционно-демократические тенденции и идеи, элементы религиозно-мистического восприятия истории, надежды на перерождение Советского государства и пессимизм относительно реальности этого перерождения. В глубине души эти либералы чувствовали, что Коммунистическая партия скоро прекратит «отступление» и развернет борьбу за создание материально-технической базы социализма.

Сменовеховская идеология продемонстрировала бессилие русского буржуазного сознания преодолеть свои собственные границы; она показала его тупик и неспо-

123

собность объективно и трезво оценивать ситуацию. Реакционными их конструкции оказались потому, что, при-зывая «идти в Каноссу» *, они предполагали не бескоры-стное и безусловное примирение, сдачу своих позиций и служение народу, а реставрацию – рано или поздно – старых идей и порядков. Образно говоря, они хотели войти в Каноссу... с троянским конем. Прошлое победи-ло в сменовеховстве, и как течение оно прекратило свое существование вместе с нэпом.

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org
* Каносса – замок в Северной Италии, бывший местом встречи в 1077 г. папы Григория VII с отлученным от церкви и низложенным германским императором Генрихом IV. Последний, оказавшись в за-труднительном положении в борьбе с папой за инвеституры, явился в Каноссу, чтобы принести покаяние папе. Отсюда выражение «идти в Каноссу», т. е. согласиться на унижительную капитуляцию.

124

§ 3. «Континент-океан», или проект создания в России государства фашистского типа

Другим заметным направлением философского и со-циологического сознания контрреволюционной буржуаз-но-помещичьей эмиграции 20-х – начала 30-х годов было так называемое евразийство. Как социальное явление оно объединяло людей самых различных по своим взглядам, профессии и возрасту. Наиболее видными среди них были: филолог и культуролог Н. Трубецкой, богослов-ствующий светский писатель А. Карташев, философ-ствующий богослов и историк религии Г. Флоровский, софиолог и правовед П. Бицилли, публицисты П. Савиц-кий, П. Сувчинский и др. Внешним толчком к образова-нию евразийства послужила книга Н. Трубецкого «Евро-па и человечество» (1920). Вскоре вышло два сборника евразийцев: «Исход к Востоку» (1921) и «На путях» (1922). Систематическому изложению идей этого направ-ления была посвящена брошюра «Евразийство» (1926). Свою официальную программу (накануне разложения) его представители изложили в 1932 г. («Евразийство. Де-klarации, формулировки, тезисы»). В период с 1920 по 1932 г. выходили различные «евразийские сборники», «временники», «хроники» и т. п. По своим мировоззренческим истокам эта группиров-ка, в сравнении со сменовеховством, являла собой более

124

пестрый конгломерат влияний и взглядов. В евразийстве без труда можно обнаружить религиозные, славянофиль-ские и веховские идеи, отголоски историософских доктрин Данилевского и Шпенглера. Социальный утопизм и либе-рализм с элементами просветительства уживался здесь с контрреволюционными, националистическими, империа-листическими и даже (особенно на конечном этапе раз-вития этого направления) с фашистскими тенденциями. Н. Мещеряков выделил следующие черты евразийской доктрины: «отрицание европейской цивилизации, нацио-нализм, славянофильство. И над всем этим купол право-славной церкви. Ученая гора родила маленькую и при-том старую белую славянофильскую мышь, приправ-ленную Шпенглером, Кайзерлингом, Паулем Эрнстом и другими лидерами эпохи упадка и разложения буржуаз-ного мира» (77, 69).

Определяющими в евразийстве были антизападниче-ские настроения и неверие в возможность того, что Запад поможет эмиграции восстановить в России старый обще-ственный строй. Кроме того, в нем находила выражение инстинктивная потребность определенной части эмигра-ции вызвать СССР – через модификацию и модерниза-цию традиционных эмигрантских идей – «на диалог», с тем чтобы найти некоторый компромисс между Совет-ской властью и эмиграцией; это относилось прежде всего к эмигрантской молодежи, которая в широких масшта-бах была вовлечена в евразийство. Уже само название этого течения говорило о том, что основой историософ-ских, социологических и политических взглядов его пред-ставителей было понимание России как специфической страны («континент-океан»), не принадлежащей по типу своей жизни и культуры ни к Западу, ни к Востоку, а имеющей будто бы свою особую историческую матери-альную и духовную «судьбу».

В книге Н. Трубецкого «Европа и человечество» были заложены основы евразийской историософской концеп-ции, которая лишь дополнялась и слегка видоизменялась другими представителями течения. Большинство из них рассматривали историю как движение некоторой ирра-циональной стихии, в которой возникают, сталкиваются и разлагаются, терпят поражение или побеждают огром-ные исторические континенты «не только в общеистори-ческом и общекультурном, но хозяйственно-географиче-

125

ском смысле...» (80, 354). В качестве примеров таких образований назывались «романо-германский мир», «Ев-ропа», «Азия», «Старый Свет», «Евразия» *. Отмечая равноценность культур, существовавших или существую-щих в истории, евразийцы, однако, утверждали, что исто-рия – это борьба культур между собой, их возникнове-ние, расцвет и гибель. Мистицизм и ненаучность воззре-ний евразийцев сказывались в признании «неисповеди-мости катастрофической смены времен и эпох». В то же время высказывались идеи о зависимости смены культур от смены поколений и от степени религиозности

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org культуры (безрелигиозные культуры объявлялись упадочными). Более конкретными рассуждения евразийцев становились тогда, когда они переходили к осмыслению современной им мировой истории и ее центрального события – Октябрьской революции.

По вполне понятным причинам контрреволюционная эмиграция была болезненно прикована к проблеме «русской революции», загипнотизирована этим событием, ибо, потеряв свое собственное старое социально-экономическое и историческое бытие и не обретя нового, она была обречена на уход из истории, на смерть в идейном и социальном смысле. «Принятие» же революции всегда оказывалось в итоге одним из проектов ее подрыва и «изживания». «Принятия», компромиссы, уступки Советской власти давали иллюзорную возможность «вписаться» в новую Россию, быть сопричастной ей и даже выступать от ее имени. Постоянные «пересмотры», «переоценки», ограниченные тем не менее кругом старых доктрин, создавали видимость жизни, видимость причастности эмиграции к послеоктябрьской России.

Н. Трубецкой рассматривал революцию как поворотный пункт в извечной борьбе между Россией, «истинное» лицо которой он представлял по-славянофильски, и Западом, выступающим в облике романо-германского «хищнического и завоевательного духа». По весьма странной логике Трубецкого получалось, что «отныне

* «Термином «Евразия», – писалось в одном из документов этого течения, – мы означаем особый материк, как место развития специфической культуры, евразийской и русской... Культурное и географическое единство Евразии сказывается в ее истории, определяет ее хозяйственное развитие, ее самосознание и ее историческую миссию в отношении к Европе и Азии» (55, 76).

126

Россия вступила в новую эпоху своей жизни, в эпоху утраты независимости» (119, 302). Это, по его мнению, случилось потому, что в ней победили «западнические» социалистические и коммунистические идеи. И в перспективе мировой революции он предрекал России судьбу колонии «коммунистической Европы». Однако этот невероятный сплав национализма, пессимизма и антикоммунизма самым неожиданным образом заканчивался надеждой на «грядущее освобождение» не только России, но и всего «угнетенного человечества» от ига «романо-германских хищников». «При таких условиях, – фантазировал Трубецкой, – вступление в среду колониальных стран новой колониальной страны, огромной России... может явиться решительным толчком в деле эмансипации колониального мира от романо-германского гнета. Россия может сразу стать во главе этого всемирного движения» (там же, 304). Далее перед взором Трубецкого возникали образы России – «наследницы Великих ханов», «продолжательницы дела Чингиза и Тимура», «объединительницы Азии» и т. д. И уже непонятно было, где в его концепции кончалась Россия-колония и начиналась Россия – «наследница Великих ханов». Ясно было одно:

Трубецкой ратовал за «азиатскую ориентацию» и «поворот на Восток». Идея такого поворота сопровождалась пропагандой патриархальщины и самобытной национальной культуры, причем самобытность русской культуры связывалась с «восточным православием», «русским благочестием», «праведным патриотизмом», ощущением «степной стихии», «континентальности» и т. п. Большинство евразийцев не поддержало очевидно нелепой мысли Н. Трубецкого об «утрате независимости» Россией в результате Октябрьской революции, однако понимание последним самобытности России, его идея «великого возрождения» были с теми или иными вариациями приняты и развиты ими. Был удержан и антикоммунизм Трубецкого.

Эклектизм и шаткость рассуждений евразийцев бросались в глаза во всех их выводах и оценках. Поверхностность обобщений и натяжки были обусловлены прикровенностью большинства евразийцев к идеалам «Евразии» и допетровской Руси. «Новый историософский синтез» как идеал чаемой России состоял из трех главных компонентов: религиозного (православная духовность и культура), идеологического («праведный» патриотизм и

127

национализм) и государственного (концепция «идеократии»). Это было нечто подобное тому, что произошло в свое время (около 100 лет назад) в историософском сознании славянофилов и их более консервативных современников, представителей доктрины «официальной народности». Стремясь «возродить» и «оздоровить» Россию, они предлагали для ее будущего в качестве идеала культуру и быт прошлого, причем настоящее и будущее рассматривались как символы ухудшения и упадка.

Оживление евразийством консервативных идей Сто-летней давности выглядело смехотворно. Может быть, это покажется парадоксальным, но эсхатологические концепции, например, Булгакова или Бердяева в сравнении с евразийскими или сменовеховскими идеями были более последовательными и в известном смысле

Религиозная философия в России начало 20 века filosoffo.org более адекватно отражали психологию мышления и перспективы буржуазно-помещичьей эмиграции – «перспективы» исторического тупика и конца. Это была магистральная, хотя и тупиковая, линия русского идеализма, и она была куда более последовательным выражением его нисходящего движения. Евразийство просуществовало около десяти лет – с начала 20-х – до начала 30-х годов. В ходе своего вырождения оно потеряло культурологический, историософский и религиозный оттенки своей идеологии, и все его идеи и проекты относительно будущего России перешли в плоскость «практической организации мира и жизни». Главное внимание стало уделяться проблеме государства, которое рассматривалось как наиболее решающее и мощное выражение и инструмент «практической организации». Реакционные тенденции евразийства особенно обнажились в связи с построением утопии «евразийского государственного строя». Основные ее черты сводились к следующему. Государство объявлялось надклассовым институтом, «твердой» властью, функционирующей в условиях частной собственности. Непосредственной социальной опорой тоталитарного «евразийского государства» должны были стать люди, преданные «евразийской идее» и помогающие осуществлению и господству «идеократии», т. е. власти этой идеи. Особое значение в создании «национал-патриотической» атмосферы «идеократии» придавалось так называемому ведущему отбору социальных групп. Он предусматривал систему организацион-

128

ных, идеологических и психологических процедур, которые позволили бы в первую очередь сформировать «социальную группу» фашистского типа. «Принадлежность к ней (социальной группе. – В. К.) должна определяться... основным и главным признаком, – объявлялось в «евразийской» декларации, – именно исповеданием евразийской идеи, подчинением ей, «подданством». Такого ведущий отбор в евразийском государстве...» (56, 14). Начав с попыток признать необходимость Октябрьской революции, евразийцы – через поиск «самобытности» России – очень скоро пришли к религиозно-националистическим, тоталитаристским и фашистским идеям «евразийской идеократии». Такая эволюция идей «нового историософского синтеза» была обусловлена не только старым идейным багажом его творцов, но и в значительной степени состоянием европейских буржуазных обществ этого периода, переживавших распространение и усиление влияния фашизма. Она отразила факт проникновения идеологии сначала итальянского, а затем немецкого фашизма в определенные слои контрреволюционной эмиграции, в которых эта идеология нашла благоприятную почву, удобренную идеями антикоммунизма, национализма и религиозного фанатизма.

129

§ 4. Эмигрантская философская периодика – летопись разложения

Для того чтобы картина идейно-философской эволюции, происходившей в послеоктябрьской эмиграции, была полнее, необходимо сказать вкратце об основных рупорах эмигрантской религиозно-философской мысли, журналах «Современные записки», «Путь» и «Новый град».

«Современные записки» – толстый правозероветский журнал – выходили в Париже с 1920 по 1939 г. Их редакторами были И. Бунаков, М. Вишняк, Н. Авксентьев и В. Руднев. Политическая программа журнала не была четко определена. Призывы к борьбе за «социальную демократию» уживались с антисоветизмом, ориентация на Запад – с националистическими тенденциями, статьи позитивистского содержания соседствовали с религиозно-мистическими материалами. «Идея привычной для русской освободительной мысли народнической стезей, – писалось в одном из номеров, – «Современные записки»

129

стремятся, однако, выйти за ее пределы на простор «общенационального строительства». Разумеется, ссылка на «народническую освободительную стезю» была обычным демагогическим приемом, так как белоэмигрантская эсеровщина уже давно растеряла остатки прогрессивных идей русского народничества второй половины XIX в.

Буржуазно-националистический, контрреволюционный и антикоммунистический характер журнала стал очевидным с первых же номеров. Реставраторские настроения и идеи были той платформой, которая объединяла кадетов и эсеров, меньшевиков и монархистов, анархистов и различного рода «социалистов». В журнале публиковались статьи Д. Мережковского, Л. Шестова, Н. Бердяева, Л. Карсавина, Г. Федотова, Ф. Степуна и др. Политические тенденции «Современных записок» сводились к защите «патриотического смысла февральской революции», причем эта защита

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org объявлялась «прямой задачей консервативного фланга единой, антибольшевистской, по-революционно-демократической общественности» (113, 373). «Современные записки» не смогли сказать ничего нового, они были всего лишь местом, где сталкивались, боролись, изменялись и исчезали надежды и идеалы реставраторски мыслящей эмиграции. Процессы деградации захватывали не только обще-ственные течения и направления, но и индивидуальное эмигрантское сознание. Каждый все более становился «замкнутой скульптурой в нише собственного прошлого» (112, 358). И чем больше говорилось об объединении и сплочении во имя «возрождения» России, тем очевиднее становилось не только идейное разложение эмиграции, но и кризис личности эмигранта. «...Я снимаю с себя, – го-ворит о своем состоянии один из героев набоковского романа, – оболочку за оболочкой, и наконец... не знаю, как описать, – но вот что знаю: я дохожу путем посте-пенного разоблачения до последней, неделимой, твердой сияющей точки, и эта точка говорит: я есмь! – как пер-стень с перлом в кровавом жиру акулы, – о мое верное, мое вечное... и мне довольно этой точки, – собственно, больше ничего не надо» (107, 53). Обреченность, безы-сходность, историческое одиночество... О внутреннем состоянии эмигрантского сознания нужно говорить пре-жде всего ввиду необычности исторических условий суще-ствования этого явления. В самом деле, в центре буржу-

130

азной цивилизации возникло довольно-таки уникальное явление – русская буржуазно-помещичья эмиграция. Как могила с буйно разросшимися кладбищенскими цветами, «благоухала» она в сердце Европы. Но какие мысли мог-ли вызвать вид и запах этих цветов у западного обыва-теля?... Мысли об умирании эпохи эксплуатации, ее культуры, ее духа, о будущей судьбе господствующих классов и всего буржуазного мира возникали без особого напряжения ума и воображения.

Представители западной буржуазной культуры в об-щем не смогли и не захотели увидеть в том идейном ба-гаже, который принесла им русская эмиграция, нечто себе близкое и родственное. Имело место лишь известное созвучие идей и мировоззрений, некоторое влияние эми-грантской мысли на буржуазную мысль и историографию, особенно в аспекте восприятия русской истории и истории СССР

*

Немаловажное значение в данном случае имели спе-цифические черты этого идейного багажа: неославяно-фильские, националистические и монархические идеи, чуждые либеральным слоям западного общества; в основ-ном опирающиеся на восточнохристианскую традицию теология и религиозная философия также не могли рас-считывать на восторженный прием со стороны католи-ческого и протестантского читателя. Но главная причина духовной изоляции русской эмиграции лежала в особен-ностях исторического развития Запада после первой ми-ровой войны, когда, преодолев послевоенные неурядицы и трудности, а также экономический кризис конца 20-х– начала 30-х годов, он вступил в эпоху научно-технической революции и формирования «массовой» культуры, «мас-сового» общества. «Сконцентрированное» и «спрессован-ное» революцией русское буржуазно-помещичье прошлое стало инородным, экзотическим явлением на фоне быстро изменяющейся жизни послевоенного империализма. Однако если социально-психологический облик эми-грации носил черты обреченности, упадка, деморализации и пессимизма, то классовая ее сущность проявилась в контрреволюционности и антисоветизме. «...После то-го, – говорил В. И. Ленин в 1921 г., – как мы отразили наступление международной контрреволюции, образова-

* Подробнее об этом см. гл. IX.

131

лась заграничная организация русской буржуазии и всех русских контрреволюционных партий. Можно считать число русских эмигрантов, которые рассеялись по всем заграничным странам, в полтора или два миллиона. По-чти в каждой стране они выпускают ежедневные газеты, и все партии, помещичьи и мелкобуржуазные, не исклю-чая и социалистов-революционеров и меньшевиков, име-ют многочисленные связи с иностранными буржуазными элементами, т. е. получают достаточно денег, чтобы иметь свою печать; мы можем наблюдать за границей совмест-ную работу всех без исключения наших прежних поли-тических партий, и мы видим, как «свободная» русская печать за границей, начиная с социалистов-революционе-ров и меньшевиков и кончая реакционнейшими монархи-стами, защищает крупное землевладение. ...Русские контрреволюционные эмигранты пользуются всеми сред-ствами для подготовки борьбы против нас» (2, 44, 39).

Одним из примеров связи «свободной» русской печати за границей с международным империализмом и его ор-ганизациями является деятельность журнала «Путь». Этот эмигрантский орган «религиозной мысли» возглав-лялся «философом свободы» и «аристократом духа» Бер-дяевым, а его издателем и

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org финансировалась американская организация YMCA – «Юношеская христианская ассоциация» (Young Men's Christian Association). Религия, религиозное мировоззрение было объявлено редакцией «Пути» источником и целью всякой социальной активности. В редакционной статье первого номера журнала (август 1925 г.) религия провозглашалась явлением более фундаментальным, чем капитализм и коммунизм, что давало возможность редакции журнала защищать идею «надклассовости» (но не нейтральности) религии по отношению к общественной жизни. Христианство рассматривалось как лучшее средство против классовой борьбы, экономических и политических конфликтов и кризиса культуры. Все вопросы, начиная с политических и кончая сугубо философскими, рассматривались в «Пути» в исключительно религиозном духе. Одно из центральных мест, особенно в первых номерах, было уделено теперь уже окончательно запоздавшей идее «христианского возрождения» России.

Специфика журнала определялась тем, что он по преимуществу был бердяевским журналом, в каждом номере

132

содержащем одну, две, а то и три статьи или рецензии его бессменного редактора. С другой стороны, «Путь» был преемником и продолжателем идей «нового религиозного сознания» и того, что осталось за границей от «духовного ренессанса начала XX века». За исключением Д. Мережковского и П. Струве, в «Пути» публиковались богословы и религиозные философы, в том числе и бывшие авторы «Нового пути», «Вопросов жизни», сборников «Вехи», «Из глубины» – С. Булгаков, С. Франк, Н. Лосский, Л. Шестов, Б. Вышеславцев, В. Зеньковский, Г. Федотов и др. Журнал вел активную борьбу с коммунистическим мировоззрением. Являясь одним из органов религиозного крыла антикоммунизма, он, в лице своего редактора и авторов, представлял обычно не твердолобую и огульно-примитивную линию антикоммунистической пропаганды, а стремился к выработке некоторого рода патерналистской и поучительно-осуждающей по отношению к коммунизму позиции, что не исключало оголтелых и злобных нападок на практику социалистического строительства в СССР.

Причины возникновения и пятнадцатилетнего существования в эмиграции именно религиозно-философского журнала коренились в засилье религиозно-мистических доктрин в русском идеализме начала XX в. Деятельность журнала проходила в концентрированной религиозной атмосфере. Духовенство и религиозная интеллигенция были основными читателями подобной периодики. Функции журнала определялись как идеологическим наследием эмиграции, так и социальной ситуацией. Идеинная борьба с марксистско-ленинским мировоззрением и практикой социалистического строительства в СССР, борьба с атеизмом, пропаганда религии и мистики, религиозно-феодалная и мелкобуржуазная оппозиция капитализму, стремление организовать или поддерживать социальные движения (особенно молодежные), основанные на религии и религиозной идеологии, проблемы экуменического движения и кризиса буржуазной культуры – таковы были основные темы журнала «Путь».

Другой религиозно-философский журнал эмиграции, «Новый град», возник позже, в 1931 г. Его связь с до-октябрьской Россией была не столь непосредственной, а причины возникновения более тесно переплетались с внутренними, собственно эмигрантскими проблемами.

133

«Новый град» был продуктом и отражением, во-первых, общего кризиса эмиграции, во-вторых, экономического кризиса того времени и, кроме того, болезненной реакцией на успехи строительства материально-технической базы социализма в СССР.

Ближайшая причина возникновения журнала – обострение внутреннего кризиса эмиграции – состояла в появлении ряда новых серьезных проблем перед эмигрантским сознанием. К старой теме «Россия – революция – мы» прибавились проблемы повседневного существования. Значительная часть эмиграции истратила к этому времени все свои сбережения и стала деклассироваться. Экономическая ситуация в Западной Европе и Америке резко ухудшилась, рядовые эмигранты пострадали от этого в первую очередь. К этому же времени на перепутье оказалась эмигрантская молодежь, которая не принимала участия в революции и выросла в новых жизненных условиях. Проблема «отцов и детей» обострилась тем более, что вопрос стоял либо о продолжении в новом поколении контрреволюционных и буржуазно-помещичьих идеологических и мировоззренческих «традиций», либо о полном рассеянии эмиграции как социального явления вообще. Основная масса рядовой эмигрантской молодежи не оправдала надежд старшего поколения: она ассимилировалась социальной структурой тех стран, в которых выростала, и не считала себя ответственной за деятельность своих отцов и дедов. С заметным сожалением и раздражением писали об этом многие эмигрантские газеты и

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org журналы. Писал об этом и «Новый град». «...Самое прискорбное – это то, что старшее поколение эмиграции не сумело завещать своего общественно-политического credo и своего антибольшевистского пафоса своим собственным детям: дети или денационализируются, или... большевизанствуют» (114, 16).

В своей повседневной борьбе за существование и выживание рядовые эмигранты все более и более вращались в жизнь, быт и обычаи стран Западной Европы и Америки; к 30-м годам произошло заметное социальное, в том числе и экономическое, расслоение эмиграции. Теперь было бессмысленно говорить об эмиграции как о едином социальном явлении. Очевидный факт ее материального расслоения (более фундаментального, чем фракционно-

134 идеологическое) усугублял кризис сознания тех мысли-телей, которые продолжали делать вид, что существует некий целостный культурно-исторический и социальный феномен – «русская пореволюционная эмиграция». «Было время, – писала Е. Скобцова, – когда считалось совершенно естественным существование в Париже лидеров, вождей, представителей разнообразных организаций, – и существование на совершенно иную ногу, чем существование рядового эмигранта; было время, когда допускалось, что кто-то имеет право говорить и представлять от имени этой эмигрантской массы, – теперь отношение резко переменялось, и всяческое представительство котируется, как постепенное отслоение эмигрантской аристократии, оторванной от жизненных интересов масс...» (108, 73). С другой стороны, на на-строения эмиграции сильно повлиял мировой капиталистический кризис. Он поколебал как веру в капитализм, в его хозяйственную целесообразность, так и веру в буржуазную культуру и демократию. Обострение кризиса капиталистической системы отозвалось в эмигрантском сознании тем, что все большее число его представителей стало говорить о «хозяйственном безумии Европы», о ее политическом, правовом и социальном кризисе.

Несмотря на всю серьезность проблем, с которыми эмиграция столкнулась за границей, основное внимание ее было обращено к первому в мире социалистическому государству. Идеологи эмиграции были напуганы развитием советского общества, которое, преодолев разруху, трудности и сложности нэпа, быстро наращивало масштабы и темпы строительства материально-технической базы социализма. Во второй половине 30-х годов последнее ознаменовалось блестящими успехами. Социализм победил во всех сферах общественной жизни, новый социальный строй стал очевидной реальностью, которую уже невозможно было игнорировать. Все заметнее становилось его влияние на ход мировой истории; он своей жизненной мощью теснил и разрушал все идеалистические историософские схемы, всякое старое понимание мировой истории. Теперь уже для всех, в том числе и для религиозно-философских представителей эмиграции, стало ясно, что с социалистической революцией в России началась новая эра в истории человечества, что революция положила начало процессам, которые по своим вре-

135 менным масштабам, по своему значению и последствиям были эпохальными.

Возникновение «Нового града» было попыткой осознать и устранить, хотя бы в сфере умозрения, новую фазу кризиса, в которую вступило эмигрантское сознание. «Новый град» занял промежуточную позицию между «Современными записками» и журналом «Путь». Его редакторы И. Бунаков и Ф. Степун (в меньшей степени это относится к Г. Федотову) были одними из самых активных сотрудников «Современных записок». Федотов был близок по своим воззрениям к Бердяеву. Кроме того, журнал предоставлял свои страницы для Бердяева, Булгакова и других религиозных философов. У «Современных записок» «Новый град» перенял интерес к конкретной жизни эмиграции, у «Пути» – религиозную направленность, поиски синтеза христианства и культуры, религиозно-модернистские тенденции и склонность к проблематике «социального христианства».

Историософская установка редакции «Нового града» исходила из абстрактного и мистифицированного понимания специфики новой исторической эпохи – ее переходности. Кризисность, переходность эпохи трактовались как накопление противоречий в истории, общественной жизни и культуре, как ускорение темпов исторического развития, сопровождающееся одновременно и «творческим волнением», и «страшными ударами, сотрясающими мир». «Бывают эпохи, – писал один из редакторов журнала, – когда человечество рвется к новому, жаждет перемены, трепещет от творческого волнения. Такую эпоху переживает человечество сейчас. Весь мир жаждет обновления. Надо быть глухим, чтобы не слышать страшных ударов, которые сотрясают мир» (46, 30). Противо-речивость восприятия новой эпохи выразилась в противоречивом ее

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org описанию – «творческое волнение» прерывалось «страшными ударами». Но какая концепция могла бы примирить эмигрантское сознание с диссонансами и кризисами окружающей действительности? Ничего нового предложено не было, был только предпринят шаг к тому, чтобы сделать относительно общепринятой бердяевскую доктрину «нового средневековья», а также пересмотреть некоторые, ставшие уже традиционными историософские идеи.

Доктрина «нового средневековья» фиксировала в аб-

136

страктной и религиозно-мистической форме некоторые новые исторические явления: крушение мирового господства капитализма, кризис христианства, «вступление масс» в историю, начало падения колониализма, развитие мирового коммунистического и рабочего движения, формирование «массовых» обществ, научно-техническую революцию. Однако абстрактная констатация этих явлений перерастала всего лишь в утопию, состоящую либо из призывов вернуться назад, к «органической» эпохе, «новым средним векам», либо из пророчеств о «грядущем средневековье», предрекавших кризис культуры и уход личности в себя, напряженную духовную борьбу между мировым коммунизмом («лжерелигией»), с одной стороны, и мировым христианством – с другой, образование корпоративных союзов, замкнутых, но высокоиндустриализованных хозяйственных единиц и т. п. Будучи негативным, тревожным и предостерегающим описанием истории, доктрина «нового средневековья», казалось бы, не могла стать буржуазно-помещичьим эмигрантским позитивом: ведь в плане реальной истории эмиграция в принципе ничего нового уже не предлагала и предложить не могла. Тем не менее, кликушествуя о предстоящих мировых катастрофах, она находила в этом компенсацию своего исторического поражения.

Однако история продолжалась, и эмиграции приходилось переживать все перипетии повседневной жизни. Чтобы дать ответ на многочисленные запросы последней, требовались рассуждения не столь абстрактного уровня. Отказавшись от радикально-апокалиптических идей (сколько можно было говорить о «конце света», когда его все не было и не было!), «Новый град» всячески подчеркивал свою озабоченность проблемами продолжающейся истории. И даже С. Булгаков, наиболее ортодоксальный и, следовательно, подозрительный по отношению к эмпирической реальности истории мыслитель, вынужден был заметить, что «история с ее апокалипсисом, хотя внутренне и опирается на эсхатологию, внешне не может быть на нее ориентирована... ложный эсхатологизм от паники, или духовной лености, или усталости отказывается от ответственности в истории...» (42, 40; 45). Свое понимание «исторической ответственности» философы и публицисты, объединившиеся вокруг журнала, выразили уже в самом его названии. ««Новый

137

град», – заявляли они, – это земной город, новое общество – *cite nouvelle*, – долженствующее сменить разлагающийся мир враждующих между собой империалистически-капиталистических государств» (84, № 2, 90). Чтобы каким-то образом отмежеваться от традиционно-правых, негибких контрреволюционных позиций, новоградцы ввели, вернее, усвоили, и по-своему истолковали термин «пореволюционный». «Пореволюционное» сознание, «пореволюционная» идеология и т. п. должны были стать категориями, означавшими отказ от старых (дореволюционных) методов борьбы с большевизмом и научным коммунизмом. «Главная разница между пореволюционным и дореволюционным сознаниями, – пояснял Степун, – сводится прежде всего к тому, что для дореволюционного сознания сущность большевизма в уничтожении правды вчерашнего дня, а для пореволюционного – в раскрытии его лжи. Что для дореволюционного сознания большевизм – только ложь, а для пореволюционного он не только ложь, но в известном смысле и истина» (114, 19–20). В чем состояла «истина большевизма», этого никто из новоградцев не конкретизировал вместе с тем социальные идеалы «Нового града» включали идеи «пророческого национализма», «духоверческого социализма», «православного демократического государства», «корпоративного строя» в сочетании с «религиозно-культурным консерватизмом». Вся эта идеологическая несуразица выполняла роль ширмы, за которой скрывалась буржуазно-реставраторская сущность основной позиции журнала. Хотя с его страниц время от времени и раздавалась ретроспективная критика капитализма, контрреволюционное прошлое мстило эмигрантскому сознанию, заставляло его вновь и вновь призывать к беспощадной борьбе с большевизмом, Советской властью и марксистско-ленинским мировоззрением. Если говорили о «третьей линии» между капитализмом и коммунизмом (которую якобы отстаивал «Новый град»), дело ограничивалось обычно «христианским протестом против двуединого врага», если же речь шла об СССР, о его будущем и об отношении к нему эмиграции, то все разговоры сводились к тому, «как взорвать советский железобетон». В этих случаях спокойствие

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org
религиозно-фило-софских рассуждений сменялось злобой и «военной»
психологией. «...Тактика борьбы, – внушал журнал, –

138

должна быть иной: она не должна рассчитывать на есте-ственные сдвиги жизни, она должна быть напряженно действенной и не должна отказываться ни от каких форм борьбы: даже вооруженных. Но в основе своей она долж-на быть борьбой за души. Надо духовно взорвать те устои, на которых держится советское здание... Надо изменить сознание молодого поколения... Надо очистить душу народа от соблазна... «нашей» трудовой власти, соблазна «нашего» советского царства. Иначе говоря, надо увести от советской власти души людей» (84, № 1, 46). Естественно, что эти открыто антисоветские призывы ничем не отличались от старых контрреволюционных ло-зунгов, как не отличаются они и от замыслов современ-ных антисоветчиков. И сколько бы ни писалось в «Новом граде» о «социальном радикализме» и «пореволюцион-ном» сознании, антикоммунизм и контрреволюционность его ведущих авторов были очевидны. Начало второй мировой войны было фактически кон-цом мировоззренческих течений послеоктябрьской эми-грации. В эти годы или же вскоре после войны умерли большинство из известных еще в дореволюционной Рос-сии философов. Поэтому анализ истории эмигрантской мысли может быть закончен этим временным периодом с достаточным основанием.

Подводя итоги краткой истории контрреволюционной философской эмиграции как явлению, существовавшему за границей в течение 30–40 лет, наследие которой до сих пор используется нашими идейными врагами, необ-ходимо сказать, что это была бесславная история. Боль-шое количество работ, оставленных русскими религиоз-ными философами современному западному читателю, наполнено пространными «интуитивно-экзистенциальны-ми» и «профетически-мистическими» описаниями «исто-ков» и «тайн» загадочной души русского человека и Рос-сии. Философов последнего поколения эмиграции всегда интересовали «метафизика», «онтологическая психоло-гия», «метаистория», но никак не реальная, проявившаяся в XX в. с небывалой яркостью сложность и динамичность исторического процесса. Эмигрантские религиозные фи-лософы умышленно умолчали о грандиозном процессе

139

рождения и становления первого в мире социалистиче-ского общества, явившего человечеству беспрецедентный взлет энергии и творчества раскрепощенного человека во всех областях жизни: в экономике и политике, в науке и искусстве. «Люди с того света» говорили только о «кон-цах», «началах» и «вечности». В этой фантастической си-стеме «метакоординат» «душа» и «судьба» России и рус-ского человека получили вымышленные и искаженные характеристики. Западному обывателю предлагались са-мые разнообразные вариации в сущности одной и той же модели «русского духа». Вот наиболее ходячий тип «русского», выработанный религиозной философией XX в. Это человек, одержимый религиозным (атеистическим, националистическим, анти-государственным, анархическим, нигилистическим, ком-мунистическим) фанатизмом; апокалиптик, жаждущий конца (буржуазного, мещанского или вообще всякого) мира и истории; экстремист, кидаящийся от религии к атеизму, от анархии к рабству, от небывалой жестокости к небывалому уничтожению; мессианист, мечущийся от идеи «Третьего Рима» до «Третьего Интернационала» и то стремящийся выполнить свою «богоносную» миссию, то приступаящий к строительству «башни Вавилонской» (коммунизма); бунтарь и разрушитель, стихийный, аморфный, неоформленный и дикий человек, неспособ-ный к культуре, организованности и самодисциплине; мистик и иррационалист, отказывающийся признавать разум, враждебный законам логики и здравому смыслу.

Все «метачерты» личности русского человека, «откры-тые» русскими идеалистами и мистиками того времени, перечислить просто невозможно. Если же учесть соответ-ствующую интерпретацию ими отечественной истории, революционно-освободительного движения, Октябрьской революции, то станут понятны масштабы разрушитель-ной работы, которую они проделывали в течение несколь-ких десятилетий, масштабы крайне отрицательных влия-ний эмигрантских религиозных мыслителей не только на отношения между Востоком и Западом, но и просто на понимание людьми Запада России и СССР. В этом смы-сле писания богоискателей, возрождаемые реакционными кругами современного империализма, подобны куче об-ломков, лежащих на дороге разрядки напряженности и мешающих подлинному сближению народов.

140

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org
Разрушение сознания как «разрушение» мира. Н. Бердяев
По мнению буржуазных исследователей, Н. Бердяев был мыслителем, полнее других олицетворившим «духовный ренессанс начала XX века». В эмиграции он стал основным проводником и пропагандистом религиозно-идеалистического наследия России XIX – начала XX в., самым авторитетным «экспертом» по «русской душе» и «русскому коммунизму».
Бердяев – один из основоположников экзистенциализма в России. По своим темам и способам их решения он занимает особое место в буржуазной философии XX в. Как писал Рихард Кронер, «Бердяев не является ни философом, ни теологом в традиционном смысле, и, однако, он является тем и другим в том новом смысле, который он сам вносит» (155, V). Но для того чтобы мы могли уяснить подлинный смысл «теофилософии» этого «экзистенциального» мыслителя, необходимо прежде всего рассмотреть этапы становления его мировоззрения.

§ 1. Эволюция взглядов

Николай Александрович Бердяев (6 марта 1874 – 24 марта 1948) родился в Киеве в дворянской семье. С середины 90-х годов под влиянием марксистских идей Бердяев, студент Киевского университета, начинает заниматься политической и просветительской деятельностью среди местной интеллигенции. Он оказывал содействие киевскому «Союзу борьбы за освобождение рабочего класса», по делу которого 12 марта 1898 г. (ст. ст.) был арестован, вскоре отпущен под залог, но в марте 1900 г. выслан в 3-летнюю ссылку в Вологодскую губернию.

Первый этап формирования взглядов Бердяева протекал до 1900–1901 гг., когда он обратился одновременно

141
но к различным, подчас даже противоположным мировоззренческим источникам. Главные из них были связаны с именами Михайловского, Канта, Маркса, Толстого, Ницше, Ибсена и др. Первые публикации Бердяева: «Ф. А. Ланге и критическая философия» (1900) и «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии» (1901) – по содержанию высказанных в них идей принадлежат к неокантианству, осложненному и запутанному самыми разнообразными включениями: от абстрактно, понятых и ложно истолкованных марксистских идей до идей имманентной философии и авенариусовской «принципиальной координации». Вместе со Струве, Булгаковым, Франком и др. он примыкал к ревизионистскому и реформистскому направлению – «легальному марксизму». В это время В. И. Ленин в письме к Г. В. Плеханову сообщал: «Из России пишут, что публика страшно увлекается Бердяевым. Вот кого надо бы разнести не только в специально-философской области!» (2, 46, 135) Большинство проблем, стоящих перед представителями «легального марксизма», было непосредственно связано с тройного рода социально-политическими задачами борьбой против либерального народничества; отмежеванием от учения о классовой борьбе и революционности марксизма путем его «этического обоснования»; выработкой социальных позитивов буржуазно-демократического, либерального сознания. Бердяев рельефнее других выразил философские и этические тенденции «легального марксизма». Его работа «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии» фактически подводила мировоззренческие итоги всему направлению. В ней затрагивались самые различные вопросы – от специальных проблем гносеологии до проблем общества и личности, общественного процесса и идеала, этики и философии истории. Общую задачу «критического направления» в марксизме 90-х годов Бердяев видел в соединении материалистического понимания истории и этического учения Канта. В ходе такого «синтеза» из марксизма изгонялись все революционные идеи, теория классовой борьбы, конкретные проблемы теории революции, диалектика – словом, весь его научно-критический дух. Но и кантовская философия превращалась в нечто неузнаваемое. Нелегко составить цельное представление о взглядах молодого Бердяева,

142
но все-таки можно сказать, что социальная реальность и личность рассматривались им по меньшей мере с трех точек зрения: гносеологической (в кантовском понимании гносеологии), этической (также в кантовском смысле) и психологической. В свою очередь эти три подхода по-разному извращали марксистскую философию.

Прежде всего Бердяев попытался оторвать исторический материализм от диалектического и противопоставить их. Считая, что нет никакого различия между материализмом Маркса и вульгарным материализмом, он заявлял: «Материалистическое понимание истории не имеет ничего общего с этими натуралистическими попытками, и это показывает, что оно не имеет никакой

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org
логической связи с так называемым философским материализмом» (8, 86).
Учение марксизма об обществе было истолковано в социально-психологических категориях. Все общественные учреждения, утверждал Бердяев, суть не что иное, как объективированная психика людей. Исторический материализм, советовал он вслед за неокантианцами Зиммелем и Штаммлером, «не должен видеть внутри исторического процесса дуализма духа и материи, психического и физического; для него есть только единое социальное, и это единое... есть психическое» (там же, 88). «Дуализмом духа и материи» Бердяев называет диалектико-материалистическое учение о единстве базиса и надстройки. Полностью игнорируя центральное положение исторического материализма об определяющей роли материального базиса общества по отношению к надстройке (общественному сознанию), Бердяев представлял общество в качестве некоторой единой «психологической среды», развивающейся по принципу «имманентной телеологии».

Сведение общественной жизни к специфически понимаемому «социальному» – единому материально-духовному процессу деятельности людей – Бердяев дополнял утверждением о первичности индивида по отношению к этому «социальному». Решение проблемы «личность и общество» было у него крайне запутанным. Оно заключалось, во-первых, в требовании гармонического сочетания личностью понимания закономерного и логически-необходимого развития общества (Маркс) с методологическим и гносеологическим обоснованием этой необходимости, покоящимся на априоризме трансцендентального

143

разума (Кант). Во-вторых, согласно Бердяеву, у личности должно быть ясное сознание этической обязательности именно такого направления общественного развития, которое было обосновано в марксизме и которое «телеологически» ведет к торжеству нравственных императивов Канта. В-третьих, логическое понимание и этическое оправдание находят, согласно Бердяеву, психологическое (т. е. социальное, ибо социальная жизнь индивида и есть психологическая среда) разрешение посредством «присоединения» личности к передовым общественным силам, которые несут с собой «формы будущего». Другими словами, под «психологическим» здесь понималась еще и определенная социальная и политическая позиция.

Таким образом, в социологию, понимаемую как конечный результат «синтеза» марксизма с кантианством, вносится, заключал Бердяев, тройкое априори: психологическое, логическое и этическое. На логическом и этическом покоится «система объективной правды», первое вносит принципы законосообразности, второе – принцип целесообразности, априори психологическое обосновывает субъективизм (см. там же, 140). Оправдание субъективизма, пусть даже и «априорного», «гносеологически обоснованного», в конечном счете было направлено против принципа партийности, сознательного, активного и последовательного участия передовых русских интеллигентов, разделявших марксистскую теорию, в революционной борьбе на стороне пролетариата.

Уже в первой крупной работе Бердяева наметились волюнтаристические тенденции. В основе производительных сил, развивал он свою точку зрения, лежит активность человека. Экономический процесс не есть механический, так как за ним «скрывается человеческая воля». Поэтому требование, выдвинутое Бердяевым, гласило: «Нельзя субстанцировать экономику» (там же, 114). Хотя социальный процесс и закономерен, признавал он, в него «входит волевая активность человечества». На этом основании Бердяев приходил к выводу, что «социальное развитие проникнуто социально-психологической, а не материально-механической причинностью». Борьба классов, утверждал он, – это прежде всего «активное столкновение человеческих желаний». Между тем ни о теории классовой борьбы, ни о научном понимании

144

субъективного фактора и роли личности в истории во-прос здесь даже не ставился.

Наряду с эклектизмом, обусловленным широким спектром мотивов – от волюнтаристических до реформистских, для построений Бердяева этого периода характерен сильный морализм. Особенно много он трудился над проблемами этики, ошибочно полагая, что возможно «этическое обоснование» материалистического понимания общества. Задача ставилась таким образом, что этика (кантовская) оказывалась первичной по отношению к истории. Бердяев, по-видимому, плохо сознавал, насколько далека такая точка зрения от марксизма, насколько идеалистично такое «этическое» обоснование. Марксизм видит обоснование собственной позиции, свою реальную основу в общественно-исторической практике, в самой материальной жизни людей. Если для Струве был характерен повышенный интерес к социально-политическим вопросам и проблемам политической экономики, для Булгакова – к вопросам

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org «хозяйственной жизни», то Бердяев сразу выступил как моралист и идеалистически настроенный романтик. Однако общей тенденцией «легального марксизма» было стремление растащить марксизм на куски, соединить его различным образом истолкованные части с неокантианством и другими течениями буржуазной философии, социологии и политической экономии конца XIX – начала XX в. «Неудивительно, – писал Ленин о поднимавшейся в 90-е годы волне ревизионистской и либеральной критики марксизма, – что эта «критика» представляет из себя сплошную цепь курьезов и грязных выходов» (2, 1, 277). И далее: «...самому безобразному сужению и искажению подвергается марксизм, когда наши либералы и радикалы берутся за изложение его на страницах легальной печати» (там же, 339). Ни кантовская философия, ни марксизм не содержат никаких теоретических, логических или этических предпосылок для их «синтеза». В основе того, что было предпринято в отношении марксизма русскими представителями «критического направления», лежали причины социального порядка. В данном случае мыслители, подобные Бердяеву, оказались, кроме того, под влиянием идеалистических сторон народнических теорий «борьбы за индивидуальность»

145

(Н. Михайловский) и «критически мыслящей личности» (П. Лавров). Итак, в мировоззрении Бердяева в это время преобладали идеалистический морализм и индивидуализм, выраженные через эклектическое сочетание разноречивых мировоззренческих влияний. Характерной чертой бердяевской мысли была ее незрелость и неустойчивость. Взгляды Бердяева этого периода эволюционировали особенно быстро. В этой связи его статью «Этическая проблема в свете философского идеализма» следует рассматривать как «место встречи» этического (неокантианского) морализирования с религиозным. В ней «тон» философствования стал более патетическим и идеалистическим. «Нравственный закон, – заявлял теперь Бердяев, – есть непосредственное откровение абсолютного, – это голос божий внутри человека, он дан для «мира сего», но он не «от мира сего»». Говоря словами Бердяева, в это время для него «выясняется тесная связь этики с метафизикой, а в конце концов и с религией» (9, 104–105).

Период 900-х годов – самый смутный и неопределенный в мировоззренческой биографии Бердяева. То, что он сделал решительный поворот к религиозной философии, стало ясно из его статьи в сборнике «Проблемы идеализма». Однако мало было объявить себя сторонником религиозного мирозерцания, нужно было обрести собственную точку зрения.

Поиск своей достаточно оригинальной позиции в рамках «нового религиозного сознания», специфической комбинации проблем и возможных направлений их решений продолжался с 1901 по 1907 г., т. е. до выхода в свет сразу двух работ Бердяева: «Sub specie aeternitatis. Опыты философские, социальные, литературные» и «Новое религиозное сознание и общественность».

Если в первой были собраны статьи, опубликованные за предшествующие 7 лет, то вторая представляла собой первый опыт более или менее цельного выражения социальных взглядов Бердяева – религиозного философа; она явилась наиболее характерным продуктом собственно богословского этапа эволюции его взглядов. Кроме того, книга «Новое религиозное сознание и общественность» была первой реакцией Бердяева на ревизию 1905 г. Проблематика работы точно передается ее

146

заглавием. В центр внимания была поставлена проблема отношения религиозно-модернистской программы, сформулированной в ходе дискуссий в «петербургских религиозно-философских собраниях», журналах «Новый путь» и «Вопросы жизни», к социализму и общественной жизни России того периода. Выявившаяся уже здесь с достаточной ясностью волюнтаристическая и экспрессионистская манера бердяевского философствования была реализована на материале самых разнообразных гносеологических, религиозных и социальных идей. Были затронуты проблемы мистики, свободы, государства, общества, истории, личности, общественного и нравственного идеала, познания, истины и т. д.

Книга «Новое религиозное сознание и общественность» имела большое значение для формирования социальных воззрений Бердяева. Отныне он стал выступать как крайний индивидуалист, резкий противник научного социализма и революционной демократии. Здесь же были заложены основы религиозно-модернистского понимания христианства: оно было разделено на «историческое» – устаревшее, догматическое и нетворческое и «мистическое» – долженствующее соединиться с религиозно-мистическим творчеством субъекта, культурой и язычеством (дионисизмом и аполлонизмом).

С точки зрения индивидуализма и «мистического анархизма» Бердяев ставил проблемы «вселенского» масштаба: «Как возможно «всемирное соединение в

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org боге», как возможна общественность религиозная, как возможен вселенский исторический путь во Христе, а не личное только спасение, это основной вопрос нового религиозного сознания...» (10, 17). Но ни на эти, ни на многие другие «мировые проблемы» не было дано никакого членораздельного ответа. Да и какой позитивный ответ мог быть дан на подобного рода вопросы? Дело ограничилось призывами да фразами типа «творческая революция духа», «теократический анархизм», «религиозное возрождение», «религиозное завершение культуры».

В философском отношении начальный период бердяевского богоискательства представлял собою смесь религиозно окрашенного объективного и субъективного идеализма. В гносеологии последний сочетался с волюнтаристскими установками. Общество рассматривалось как двухслойное явление, состоящее из мистической (боже-

147

ственной) основы и «нейтральной» сферы социальной жизни, входящей в противоречие с этой основой. Коль скоро Бердяев объявил себя сторонником мистицизма, он поставил задачу обнаружить «подлинные» реальности, начинающие приходить в движение и высвободиться по мере сдвигов в общественной жизни. В дальнейшем это привело к абсолютизации всякой динамики, поиску зыбких «необъективируемых» социальных феноменов, к отрыву от объективной реальности, к крайнему идеализму феноменологического типа.

Эволюция в области методологии и гносеологии характеризовалась дальнейшим соскальзыванием Бердяева на позиции, все более враждебные марксизму. Особенно яростно он обрушивался на марксистскую теорию социализма. Бердяев восставал против научного социализма прежде всего потому, что видел реальную силу, внутреннюю цельность, действенность и революционность марксизма. При этом он совершенно произвольно отождествлял монолитность марксистского мировоззрения с атрибутами, характерными для религиозных мировоззрений. «В социализме, как религии... – писал Бердяев, – является уже что-то сверхчеловеческое, последнее, религиозно-тревожное, религиозно не безразличное. Появляется социалистически-религиозный пафос, и в нем чувствуется уже начало сверхисторического, начало атеистического, пафос этот связан с обоготворением грядущего человечества, с человеческим самоутверждением, и есть в нем страшная жажда устроить этот мир не только помимо бога, но и против него. Социал-демократия, обоснованная марксизмом, есть самая совершенная и законченная форма социализма и именно социализма религиозного» (там же, 72). За боевым тоном бердяевских тирад скрывался обычный страх мистика, увидевшего в марксизме угрозу своему «мистическому» существованию.

Действительно, марксизм-ленинизм имеет стройную теорию социального переустройства мира, но ничего «религиозно-тревожного» и «сверхисторического» в ней нет. Пролетарское мировоззрение борется с религиозными предрассудками, но ничего «сверхчеловеческого» в этом нет. Марксизму чужды богоборческие мотивы, ибо он есть высшая форма атеистического сознания, указывающая пути ликвидации реальных социальных корней религии, устранение которых посредством строительства комму-

148

низма приведет к постепенному отмиранию религии в общественном сознании. И в этой программе ликвидации идей сверхъестественного и потустороннего тем более нет ничего религиозного и мистического. Борьбу с религией, подчеркивал В. И. Ленин, марксизм ставит в связь «с конкретной практикой классового движения, направленного к устранению социальных корней религии» (2, 17, 418). Все представители «нового религиозного сознания» совершенно некритично рассматривали любую угрозу религии и мистике как манифестацию либо дьявольских, либо псевдорелигиозных страстей в человеке. Как мистики, находящиеся в каком-то фанатически-гипнотическом состоянии и неспособные выйти из сферы сугубо религиозного, рассматриваемого в качестве «метасоциального феномена», они были по своему последовательны, но эта извращенная последовательность лишала их возможности понять существо марксистской теории и практики, марксистской концепции религии как исключительно социального явления.

Следующими крупными работами Бердяева были «Философия свободы» (1911) и «Смысл творчества» (1916). Проблема свободы, истолкованная в религиозно-мистическом и волюнтаристическом духе, была принята им в качестве исходного метафизического основания всех последующих религиозно-философских построений.

Социальная активность Бердяева, начиная с середины 900-х годов, была неразрывно связана с богоискательско-веховским течением в идейной жизни России. Политические симпатии Бердяева все время были на стороне кадетской партии. Его волюнтаризм и анархические тенденции не мешали ему

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org быть проводником идей либерализма и ярким противником революционно-освободительных идей. Кроме участия в издании журналов «Новый путь» и «Вопросы жизни» он играл активную роль в организации Петербургского религиозно-философского общества, содействовал возникновению подобных обществ в Москве и Киеве. Бердяев всегда считал себя свободным и независимым философом. Объективно же он был буржуазно-помещичьим интеллигентом, защитником мистицизма, либерализма и «духовного» аристократизма одновременно. Религиозность его мировоззрения, плохо скрываемые симпатии к «аристократизму» и эстетствующему консерватизму

149

приводили Бердяева к антибуржуазной фронде, к войне с духом буржуазной обывательщины и мещанства. Но это была ретроспективная реакция, отражавшая наличие значительных дворянско-помещичьих пережитков в общественном сознании самодержавной России. Сколь бы ни претендовал Бердяев на новизну и абсолютную независимость своей позиции, в решающие моменты русской общественной жизни он всегда оказывался в лагере либералов-соглашателей и конформистов, врагов революции и демократии. Так было и в случае его участия в «Вехах», и когда он в период первой мировой войны занял шовинистическую позицию и стоял за войну «до победного конца» (15, II). В 1917 г., в период буржуазно-демократической революции в России, он пытался воздействовать на общественное мнение двояким образом: апологией империализма и разжиганием мистицизма и религиозно-националистических эмоций. Характерна в этом смысле книга «Судьба России», в которой он призывал к мистическому осмыслению русской истории и защищал мессианизм как высший тип национализма. В более откровенном духе написана брошюра «Интернационализм, национализм и империализм» (1917). Охваченный религиозно-мистическими, шовинистическими и контрреволюционными страстями, Бердяев выступал здесь с воинственными нападениями на интернационализм, усмотрев в нем «несчастье рабочих» и «карикатуру на вселенскую церковь» (см. 14, 5; 8). Он с большим усердием рекламировал идею «мировой миссии русского народа», связав эту миссию с... целями русского империализма. Несмотря на некоторые «темные пятна», доказывал Бердяев, «в империализме есть священная традиция», которая мессианистична, несет свет, культуру, спасение. «Империализм, – по Бердяеву, – есть неизбежная и творчески-прогрессивная тенденция к универсализации...» С точки зрения этической империализм также оказывался почти что безупречным: «в империализме есть бескорыстие, есть отречение данного поколения во имя грядущего» (там же, 23–25; 27). Понятие «империализм» было (не без очевидных пропагандистских намерений) переосмыслено таким образом, что в нем элементы мессианизма смешались с идеями «народного» и «дворянско-крестьянского» империализма и совершенно затушевали действительную

150

сущность русского империализма начала XX в. – империализма как высшей стадии капитализма. Истолкование российского империализма как империализма «дворянско-земледельческого» отражало феодальные симпатии Бердяева. Ленин неоднократно отмечал, что, несмотря на наличие довольно значительных феодально-помещичьих пережитков в русском империализме, ведущей и определяющей социально-экономической силой в нем являлся капитализм. Именно такой вывод следует из всестороннего и тщательного анализа международного империализма (включая и российский), предпринятого Лениным в работе «Империализм, как высшая стадия капитализма». В статье «О двух линиях революции» Ленин говорил о «военно-феодальном империализме». Однако под термином «военно-феодальный империализм» он понимал государственную надстройку России начала века, т. е. самодержавие, царизм (см. 2, 27, 81). Разрабатывая теорию империализма, Ленин указывал на сложность процесса вхождения России в империалистическую стадию развития. В условиях царизма в стране произошло противоречивое сращивание двух империализмов – «военно-феодального» и «новейше-капиталистического». Разделяя ведущие страны империализма на три группы в зависимости от размеров финансового капитала, колониальных владений и т. п., Ленин относил Россию к третьей группе государств, «в которой новейше-капиталистический империализм оплетен, так сказать, особенно густой сетью отношений докапиталистических» (там же, 378).

Бердяев был бесконечно далек от научного понимания процессов мирового экономического и политического развития, а его попытка истолковать русский империализм как империализм «дворянско-крестьянской» земледельческой страны наряду с явной фальсификацией общественных отношений свидетельствовала именно о буржуазно-помещичьей подоплеке его социальной позиции этого периода.

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org
В 1922 г. Бердяев был выслан за пределы Советской России. Около двух лет он прожил в Германии, а затем переехал в Париж, где находился почти безвыездно до конца своей жизни. Умер Бердяев в Клямаге (пригород Парижа) в 1948 г.
151

* * *

Если формулировать общие выводы относительно ми-ровоззренческой эволюции Бердяева, то необходимо вы-делить следующее. Период «легального марксизма» был наиболее коротким – 1898–1901 гг. Религиозная фило-софия Бердяева, по крайней мере до конца первого де-сятилетия XX в., находится преимущественно в стадии поиска. Во всех его публикациях этого периода еще от-сутствует стабильная и окончательно принятая философ-ская позиция. Поэтому и обычные категории религиозной философии – «бог», «мир», «трансцендентное», «дух», «душа» – еще не имеют однозначных и четко фиксиро-ванных значений. Не случайно философско-литературная деятельность Бердяева до появления «Философии сво-боды» выражается по преимуществу в форме многочис-ленных статей и очерков. Его философская публицистика носит явно дидактический и назидательный характер. Его работы до конца 900-х годов – это пока еще сумма идей, набор проблем. Далее эта сумма идей начинает все более последовательно и координированно группироваться во-круг ключевых, сознательно зафиксированных и наибо-лее продуманных проблем свободы, творчества и объек-тивации.

Именно поэтому эволюция взглядов Бердяева выгля-дит не совсем обычно. В традиционном понимании этого слова можно говорить лишь о его переходе с позиций неокантианства и «легального марксизма» на позиции религиозной философии и о нестабильной, постоянно менявшейся комбинации идей буржуазного либерализма и «христианского социализма». В дальнейшем изменение его мировоззренческих установок происходило несколько иначе. Начав в начале 900-х годов писать о боге, религии и т. п., он уже до конца жизни писал о том же самом. Круг ключевых проблем был очерчен им в основном до Октябрьской революции. Эволюция взглядов Бердяева включает в себя трансформации тех или иных идей или способов их обоснований, отказы от некоторых точек зре-ния, возвращения к ранее оставленным идеям. Особенно сложно дело обстоит с социальными и историософскими воззрениями Бердяева. Несмотря на весь свой мистицизм и индивидуализм, он был мыслителем с резко выраженным социальным

152

темпераментом. Это чувствовалось даже тогда, когда в конце своей жизни он, казалось, целиком отдался эсха-тологическим настроениям. Эсхатологические и апока-липтические идеи позднего Бердяева (периода «Царства Духа и Царства Кесаря» и «Самопознания») в значи-тельной степени явились негативной реакцией на про-грессивные социальные изменения в мире. В зависимости от конкретно-исторических событий, свидетелем которых он являлся, его работы социально-исторической тематики были то более злободневными и публицистическими, то более пессимистическими и отрешенными от истории. Причем до Октябрьской революции (точнее, до эмигра-ции) контрреволюционность и консерватизм Бердяева росли год от года. После «Нового средневековья» (1923) контрреволюционность и консерватизм выступают в фор-ме критики культуры вообще, свидетельств кризиса со-временной личности и эпохи. Преобладание эсхатологи-ческих тем заставляло его искать якобы нейтральные, надклассовые позиции, с которых, как ему представля-лось, он мог подвергать суду и критике всю современную эпоху. Этому также способствовали его претензии высту-пать от имени некоего «мистического христианства», стоящего будто бы в стороне от политики и социально-экономической борьбы современности.

153

§ 2. «Пневматология» Бердяева: солипсистский авантюризм
Переходя к непосредственному рассмотрению экзи-стенциальной философии Бердяева, нужно сделать одно предварительное замечание. В этой главе не ставится задача всестороннего рассмотрения его доктрины. Попыт-ка решить такую задачу была предпринята нами в работе «Критика экзистенциализма Бердяева». Здесь же главным является критический анализ общей психологи-ческой и социальной направленности бердяевского фило-софствования, а также методологии, способов доказа-тельств и убеждений, используемых «философом сво-боды». В своих многочисленных книгах и статьях Бердяев выдвигал невероятное множество различных идей, про-ектов, лозунгов и предписаний. Если

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org
абстрагироваться от их конкретного содержания, то общим останется стремле-

153
ние мистифицировать и таким образом... изменить мир, «деобъективировать» объективную реальность, добиться того, чтобы мир преобразился, став таким, каким хотело его видеть религиозно-мистическое сознание Бердяева. Основным инструментом, орудием и одновременно целью, чаемым состоянием преобразенного мира является, по Бердяеву, «дух», или – в более специфическом и конкретном смысле – «свобода». Дух и свобода в философовании Бердяева должны были выступать не как идеи, а как некие мистические реальности, поэтому и философия должна стать, по Бердяеву, жизненной, творческой и преобразующей силой, или, говоря его словами, должна стать «экзистенциальной». «Бердяев, – отмечает в этой связи американский исследователь А. Цамбассис, – отличает свой экзистенциализм от экзистенциализма Сартра, Хайдеггера и Ясперса; истинными экзистенциалистами он считает Августина, Паскаля, Киркегора и Ницше... Сартр и Хайдеггер не должны рассматриваться как экзистенциалисты, так как они пытаются истолковать существующее, тогда как философия сама является существо-ющим» (160, 335). Настойчивое стремление Бердяева к некой целостности философии и философствующего приводит к замене жизни философствованием. Эмоционально-интеллектуальное познание отождествляется с подлинным существованием, жизнью. Но философия и философствование, как таковые, всегда остаются в сфере духа и духовной деятельности и суть эмоционально-мыслительные акты человека. Когда же они объявляются самой реальностью или «существованием», то фальсификация объективного мира и человеческого бытия неизбежна. В этом случае происходит подмена материального идеальным, объекта мышления и чувства – состоянием сознания и эмоцией. Мир сводится к переживанию, размышлению и фантазированию по поводу его – ситуация, в которую всегда попадает идеалист, когда он пытается свой идеализм сделать практической, жизненной установкой. Философский максимализм приводит Бердяева к крайним формам субъективного идеализма, ибо философ превращается из созерцателя, истолкователя и исследователя в пророка и «творца» мира, становясь тем самым «духом» и «свободой». В этом смысле Бердяев, подобно Гегелю и младогегельянкам, «исходит из догмы абсолютной правомочности «духа»» (1, 2, 91),

154
Огромное значение при такой позиции приобретает вопрос о методах, путях и средствах «освобождения» от объективной реальности и достижения реальности духовной. Однако для Бердяева проблемы метода не могут быть особым предметом анализа. Дух экзистенциальной философии запрещает всякий «методологизм» и «гносеологизм» как паразитарные образования, приводящие человека к потере подлинного бытия (духа). Но поскольку всякая экзистенциальная философия, в том числе и бердяевская, вынуждена обращаться к людям, она не может избежать вопроса о методах и путях приобщения других к «тайнам» своей доктрины. Правда, место методологии у Бердяева изменяется в общем контексте его учения. Ее форма перестает быть логической, дискурсивной и рациональной, она сливается с «переживаниями», иррационализируется и морализируется, проявляясь то как призыв, то как предписание, то как мольба и заклинание, а порой просто как отчаяние и жалоба читателю на невозможность передачи другому истинности первичного переживания. Новой территорией методологии и гносеологии оказывается... экзистенциалистская онтология. Они либо механически вплетены в учение о бытии (духе), либо представляются как способы существования самой личности, экзистенции, как ее самосвидетельства, но не как акты познающего разума. Даже в том случае, когда Бердяев делает утверждения гносеологического типа, он стремится представить их не как результат эпистемологического интереса, имеющего собственную ценность, а как побочный продукт переживания «жизни», экзистирования. Вот почему, анализируя методологию Бердяева, невозможно опираться на какую-либо специальную его работу об этом (таковых нет) или на особо вычлененную и систематически изложенную им самим проблему метода. Ее необходимо реконструировать из массы высказываний по всевозможным философским проблемам.

Центральные положения философии Бердяева связаны у него с тремя отмеченными выше компонентами: духом (свободой), экзистированием и личностью. Причем именно синтез первых двух в третьей и определяет то, кем (экзистирующей духовно свободной личностью), чем (духом и свободой личности) и как (через экзистирование духовно свободной личности) разрушается и заново творится мир: «В каждое мгновение нужно кончать ста-

155
рый мир, начинать новый мир. В этом дыхание духа» (23, 219).

Философский путь Бердяева можно представить как все более целеустремленную и беспощадную борьбу с «даннным», с объективной реальностью, с миром.

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org
Вступив на стезю идеализма и «не возлюбив мира и того, что в мире», он с его волюнтаризмом и анархизмом уже фатально был обречен на движение к самым крайним формам субъективного идеализма. Бердяев оказался жертвой идеалистического и негативистского понимания переходности исторической эпохи, переходности, темпы которой (от самодержавия к капитализму и империализму, а от них – к коммунизму) лавинообразно нарастали и которая в условиях современности приняла форму перехода от капитализма к коммунизму во всемирно-историческом масштабе. «Происходит страшное ускорение времени, быстрота, за которой человек не может угнаться» – так реагировал Бердяев на изменение духа времени (25, 42). Призыв к борьбе против истории, природы, объективной реальности казался наиболее «продвинутым» и радикальным решением. «Динамическая», эмоциональная, проповеднически-исповедальная форма обоснования и выражения в экзистенциализме Бердяева такой борьбы явилась альтернативой реальному динамизму эпохи. И если объявлялась борьба с объективной реальностью, то это означало по крайней мере ее признание. Бердяев хотел бороться не с понятием, идеей материи, как это раньше делал Дж. Беркли, а против самой объективной реальности.

«Свобода» и «дух» – основные категории философии позднего Бердяева, которые проникают у него все сферы реальности: космическую (природу), социальную, этическую, религиозно-мистическую. На них без труда можно указать через описание «подлинного» или «испорченного» состояния этих сфер, но определить их, как таковые, довольно нелегко. «О духе нельзя выработать понятия. Но можно уловить признаки духа, – замечает Бердяев. – Можно сказать, что такими признаками духа являются свобода, смысл, творческая активность, целостность, любовь, ценность, обращение к высшему божественному миру и единение с ним» (21, 32). Определение духа дается Бердяевым в ходе выяснения его отношения к природе, т. е. в аспекте основного вопроса философии. С присущей

156

ему экстравагантностью Бердяев заявляет: «Объективной реальности не существует, это лишь иллюзия сознания, существует лишь объективация реальности, порожденная известной направленностью духа... Первожизнь есть творческий акт, свобода; носителем первожизни является личность, субъект, дух, а не «природа», не объект» (24, 311–312). Не подлежит никакому сомнению, что такая позиция, принимающая за первичное дух, является идеалистической. Сложнее обстоит дело с выяснением вопроса о типе этого идеализма. Бердяевскую философию можно отнести к особой разновидности субъективного идеализма. Чтобы убедиться в этом, нужно подробнее рассмотреть некоторые детали бердяевской «пневматологии». Как было отмечено выше, Бердяев не отрицает существования объективного мира, как такового, но считает его неподлинным. Он убежден, что против него можно и должно бороться, можно и должно разрушить его, исходя из «духа», «свободы». «Мы, – подчеркивал Бердяев отличие своей позиции от берклианской, – совсем не стоим перед дилеммой или признать подлинной реальностью объект, входящий в субъект познания, или совсем отрицать реальность, разлагая ее целиком в ощущения и понятия, создаваемые субъектом. Самый субъект есть бытие, если уж употреблять это слово, и единственное подлинное бытие есть бытие субъектов» (21, 13). Очевидно, объект не рассматривается Бердяевым как комплекс ощущений (Мах) или как отчужденная идея (Гегель), тем не менее объективная реальность оказывается у него каким-то образом зависимой от бытия субъекта, вернее духа субъекта (почему Бердяев и замечает мимоходом: «если уж употреблять это слово», так как понятие «бытие» неприемлемо для него из-за неистребимой его натуралистичности). Природа, объекты не несут в себе «первожизни», ибо, по Бердяеву, «люди живут в объективированном мире совершенно так же, как будто бы он был наиреальнейшим миром. Но это мир знаков и символов...» (там же, 60). Бердяев утверждает, что носителем подлинной первожизни является личность, которая объявляется духом и свободой. Это положение остается у него неизменным, несмотря на то что личность в силу «закона поляризации человеческого существования» может стать рабски зависимой от природы, «неподлинной». В конечном счете все зависит от «установки духа», кото-

157

рая «свободно избирается» и не может быть обоснована чем-то более фундаментальным; она «не оправдывается», а «оправдывает», и о мотивах ее «невозможно спорить». Видимо, поэтому Бердяев не создал никакого разработанного учения об «установке духа», хотя в своей философской автобиографии, как и во многих других работах, отмечал: «...все мне представлялось зависящим от направленности сознания, от установки духа» (24, 36–37). Если разъяснения сущности самой духовной установки относительно редки, то описания результатов двух ее противоположных

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org
направленностей образуют содержание центральных концепций его
экзистенциализма – творчества и объективации.
Учение об объективации имеет прямое отношение к основному вопросу
философии, хотя и ставит его не в аспекте первичности духа или природы, а
в аспекте происхождения природы, объектов, объективной реальности.
«Объективность, – пишет он, – есть объективация, т. е. порождение известной
направленности духа и субъекта» (там же, 345). В отличие от
западноевропейской философии Нового времени, особенно немецкого
классического идеализма, Бердяев ставит основной вопрос философии
«антигносеологически». Его более интересует вопрос о реальных изменениях,
борьбе и динамике, происходящей между духом-субъектом и объективной
реальностью. Бердяев подчеркивает, что он якобы идет дальше всякой
гносеологии с ее бессильными, «гамлетовскими» рассуждениями о бытии, он
желал бы, чтобы философия была не о чем-то, а чем-то, или, иначе говоря,
чтобы описывались не гносеологические отношения между субъектом и
объектом, а взлеты и падения, борьба и творчество в недрах духовного бытия
субъекта, по отношению к которому природа и объект всегда вторичны.
Поскольку объективация есть такая установка духа субъекта, которая
характеризуется направленностью этого духа вовне, и поскольку объективный
мир оказывается продуктом этого объективированного, застывшего духа, то
перед Бердяевым встает не проблема истинности отражения объективного мира
субъектом, а нечто более радикальное и фантастичное – задача изменения
духовной установки и тем самым изменения мира. Уместно вспомнить здесь
оценку Марксом подобных методологических процедур: «Это требование изменить
сознание сводится

158

к требованию иначе истолковать существующее, что значит признать его, дав
ему иное истолкование» (1, 3, 18). Как религиозный мыслитель, Бердяев
сталкивается в этом пункте с догмой христианства о творении мира богом,
что несколько ограничивает волюнтаризм его экзистенциальной философии.
Опасность, связанная с постоянной возможностью проникновения элементов
объективного идеализма в экзистенциальную пневматологию, устраняется за
счет подчеркивания онтологической значимости «направленности» духа,
которая целиком зависит от субъекта, так как быть духом и свободой личность
«обречена», ибо она и есть дух и свобода либо в «подлинном», либо в
«падшем» и объективированном состоянии. Это означает, что субъективный
идеализм берет верх. Солипсизм и иллюзионизм такой точки зрения
маскируются воинствующей формой их выражения, когда перед субъективным
духом, объявленным первичным, ставится задача полного преобразования мира,
«объективированного» самим же субъективным духом. Бердяев так формулирует
проблему: «Есть ли объективация погружение духа в мир для его духовного
завоевания, а возвращение внутреннего существования уход из мира?» «Это, –
предостерегает он, – есть основной вопрос и вопрос чрезвычайно трудный. Мы тут
сталкиваемся с парадоксом духа. Объективация есть приспособление духа к
состоянию мира, конформизм и неудача творческого акта духа, подчинение
личного общему, человеческого нечеловеческому, вдохновения закону. Но в
этом царстве объективации духовность может как раз принимать формы
отрешенности от мира и ухода от мира, мировраждебная и жизневраждебная
аскеза может быть коррелятивна царству объективации. Возврат же духа
внутрь подлинного существования может означать революционную активность в
отношении к объективированному состоянию мира, может быть восстанием
свободы против детерминации, т. е. может означать внедрение духа в мир для
его одухотворения и преображения» (21, 142). Главное, против чего
предостерегает здесь Бердяев, – это опасность отрешенности духа от мира.
Такая отрешенность, согласно общему замыслу его философии, означает отказ
духа от самого себя, вернее от своего объективированного состояния.
Волюнтаризм субъективного идеализма выражается

159

в требовании, чтобы дух «возвратился внутрь» не путем простой отрешенности
от мира (= объективированного состояния духа), но путем его деобъективации.
Это и означает «революцию», «восстание» духа против природы,
«преображение» мира и т. п. Учение об объективации было разработано
Бердяевым достаточно детально. Наиболее существенным в нем является вопрос о
формах объективации духа. Не вдаваясь в подробности, можно вычленил
следующие из них: объективация как экстерриоризация и овременение
(пространство и время – это, по Бердяеву, формы объективированного духа),
объективация как социализация, объективация как «охлаждение» творческих
актов (превращение свободы в необходимость, творчества в результат,
вдохновения в закон и т. п.), объективация как символизация, объективация
духа в сознании. Все эти конкретные формы объективации суть частные случаи
фундаментального процесса объективации духа в бытие, они играют у Бердяева

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org
роль специфических экзистенциалов, вернее «антиэкзистенциалов», бытия человека в мире (в «царстве объективации»). Работа, проделанная им по мистификации объективного мира, подготовила плацдарм для той битвы с природой, обществом и сознанием, которую развернул Бердяев, объявив «революционное восстание» против «объективированного состояния мира». Без учения об объективации концепция творчества и свободы выглядела бы чересчур авантюристической и голословной. Так в свое время и была воспринята ранняя книга Бердяева «Философия свободы», когда его учение об объективации еще не получило ясного выражения (см. 111). Теперь же, когда мир рассматривался всего лишь как некое состояние, как объективация субъективного духа, оставалось только уточнить, какими способами деобъективировать его, «возвратить» в дух и в каких терминах описать «преображенное» состояние мира. Для того чтобы лучше понять бердяевскую концепцию творчества, ее удобнее всего представить как ряд требований, предъявляемых к субъекту, требований, выполнение которых делает личность «экзистенциальной», непосредственной носительницей «преображенного» мира, по-настоящему воплощением духа, свободы и реальности. Как уже отмечалось, первым шагом в «революции духа» является «изменение установки духа». Поскольку дух для

160
Бердяева означает целостность личности, то изменение установки духа должно сопровождаться концентрацией всех способностей человеческой личности вокруг ее ядра – духа. Среди главных из них он называет религиозную веру, волю, свободу, творческий экстаз.

Бердяев был философом-мистиком, относившим себя к христианству православного типа, причем его религиозность была настолько тоталитарной, что вторгалась и в область философских интуиций. Так, религиозная вера и направленность духа к богу объявлялись необходимыми условиями «духовной революции» и «разрушения» объективированного мира. С тех же позиций решается и проблема времени. Наиболее стабильной в этом отношении является идея обращенности личности к концу, т. е. идея эсхатологической направленности духа. Проблема времени связывается с решением вопроса об отношении его к вечности. Но и здесь «экзистенциальное время» (понятие, введенное Бердяевым) означает «конец» физического, «дурного» времени (прошлого, настоящего и будущего) и приобщение к вечности в «Мгновениях» религиозно-мистического экстаза (творчества). «Творческая духовная жизнь», – писал он уже в «Смысле творчества», – не есть движение по плоскости, это движение вертикальное, ввысь и вглубь. Это вертикальное глубинное движение в мире проецируется на плоскости и внешне воспринимается как перемещение точек пересечения плоскости перпендикулярами. Поверхностное сознание видит лишь плоскостное движение... Сознание глубинное видит движение вертикальное. Ныне, на космическом перевале, так глубоко изменяет мир вертикальное движение, что происходит перемещение плоскостей, происходит распластование и распыление мира и переход в иное измерение» (13, 329). Время, как и все, на что обращалось религиозно-идеалистическое мышление Бердяева, мистифицировалось и переставало рассматриваться как форма существования объективной реальности.

Бердяев неустанно призывал к «разрушению» сознания, считая эту процедуру самым верным способом победы над неподлинностью объективированного мира. Сознание в его «посюсторонней», нормальной действительности понималось им как «продукт» грехопадения, как то, для чего уже «закрыто» потустороннее и сверхъестественное. Более того, именно сознание, по Бердяеву, явилось

161
главным «творцом» объективной реальности. Грехопадение, утверждал Бердяев, породило познание. «Познание есть потеря рая» (19, 42). Сознание и вырабатываемые им понятия, доказывал он, образовались как средство выживания и самосохранения человека в мире, ставшем объективным и чуждым. Основная функция сознания – быть орудием ориентации в «объектном» мире. В аспекте пневматологии сознание для Бердяева оказывается эпи-зодом в генезисе духа, моментом в переходе духа от «райской целостности» к «сверхсознательной целостности и полноте». С другой стороны, трансцендирование субъекта за границы своего естественного состояния отождествляется им с творческим экстазом, преодолением сознания, переходом в сверхсознательное состояние. «Всякое сознание есть несчастное сознание... Оно преодолевается через сверхсознание» (там же, 43). Из всего этого можно заключить, что Бердяев стремился умалить ценность человеческого сознания, рационального познания, разума вообще. Его идеалом был образ человека-мистика, одержимого видениями трансцендентного и ведущего борьбу с объективной реальностью. Призыв к переходу в «сверхсознательное» состояние означал призыв к разрушению и сознания, и объективированного мира. Философия Бердяева примыкает к

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org анти-интеллектуалистической традиции, к линии Киркегора и Ницше. Отличие Бердяева от взглядов этих мыслителей состоит в том, что на пути «преодоления» разума он идет дальше – к призыву разрушить объективную реальность, объявленную миром застывших понятий сознания. «Позитивный» пафос Бердяева выражался в призыве к «творчеству». При ближайшем рассмотрении этого понятия становится ясно, что содержанием его является экзистенциалистски понятое христианское откровение, библейские мифы. По своей психологической форме «творчество», к которому он призывал, весьма схоже с состоянием религиозно-мистического экстаза. Наконец, важным аспектом бердяевской концепции творчества должно было стать органическое включение реальной творческой активности субъекта в эту религиозно-мистическую, «творческую» работу по субъективации мира. Творчество, к которому призывал Бердяев, противоречило действительным целям человеческой деятельности, оно не предполагало никаких реальных изменений в мире,

162

в обществе. Единственным «реальным» результатом бердяевской концепции творчества были написанные им книги и их известная распространенность на Западе. Однако ни о каком положительном результате говорить не приходится. Наоборот, популярность бердяевской философии связана с распространением волюнтаристических идей, иллюзий и реакционно-утопических настроений. Общая философская причина несостоятельности и бессилия бердяевской доктрины – идеализм. На примере его волюнтаристической и субъективистской философии яснее становится одна из типичных особенностей идеализма – близость его к такому религиозному, художественному и мифологическому сознанию, которое не задается вопросом о методах научного, реалистического и объективного отражения материальной действительности, а пытается решить все проблемы самим процессом мышления. Лишь результат этого процесса, каким бы фантастическим он ни был, выступает в качестве оправдания и критерия истинности метода и реальности. Столь модная и популярная уже в XIX в. методология неокантианства, созвучная фундаментальным положениям феноменологии, определила критерии истины и реальности объектов как «конституируемые», а по существу творимые сознанием или субъектом, который только назывался теоретическим, но уже у Канта был по сути творящим объекты.

И как бы впоследствии ни назывались предлагаемые идеализмом решения проблем существования человека в мире и самого мира в целом – от осознания, чистого созерцания, идеации и редуцирования (этого «критически» обоснованного катарсиса) до экзистирования и «отчаяния», – все они сводились к «акту духа» в пределах сознания. Искренними и благими пожеланиями в лучшем случае решалась всего лишь половина дела. Плоть предмета, человека, истории и мира «одухотворялась» и одновременно . . . изгонялась. Однако идеалисту некуда скрыться от нее и некуда убрать ее, хотя ее идеальная тень и может вмещаться, охватываться и покрываться его сознанием. Победа идеалиста над материей – это бегство, выдаваемое за победу, бегство от того, что первично, изначально вмещает и определяет бытие человека, в том числе и самого мистического философа.

Различие между конкретными формами «идеализмов»

163

в этом смысле лишь в различиях предлагаемых ими способов и правил совершения «духовного акта», акта сознания. Конечно, Бердяев занимал здесь крайние позиции. Он стремился проникнуть не в такой мир, каким он представляется причастному природе и обществу сознанию, а в такой, каким субъект желает представлять, переживать и мыслить его. Воля, религиозная вера и эмоции составляют предпосылки этой гносеологической авантюры, те нарочитые требования, которые Бердяев выставлял в качестве условий для всех и вся. Спиритуализация мира приводила его к чистейшему субъективизму и произволу, возможности все как угодно сочетать, сопрягать, превращать. Мир плавится, он становится сознанием, духом, делается призрачным и зыбким. Анализируя позицию, в которой оказывается всякий последовательный идеализм, Маркс отмечал, что «мир . . . по прежнему продолжает существовать, когда я упражняю только его мысленное существование, его существование в качестве категории или точки зрения, другими словами: когда я видоизменяю свое собственное субъективное сознание, не изменяя предметной действительности действительно предметным образом, т. е. не изменяя своей собственной предметной действительности и предметной действительности других людей. Спекулятивное мистическое тождество бытия и мышления повторяется поэтически . . . в виде столь же мистического тождества практики и теории» (1, 2, 210–211).

Замечание Маркса относительно мистичности тождества бытия и мышления, практики и теории в высшей степени справедливо для характеристики

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org
бердяевской позиции, так как в его философии тождество субъекта и объекта, практики и теории, бытия и сознания достигло своего крайне идеалистического и мистического выражения. Как бы ни изменял Бердяев свое «субъективное сознание», это изменение совершалось мысленно, «в духе», а потому реально не касалось ни бытия, ни практики. И в этом бессилии достичь подлинного тождества духа и природы, бытия и мышления – коренная порочность и несостоятельность его философии. Подобно Дон-Кихоту, сломя голову бросается он в «ноуменальное» и «транс-цендентное», будучи убежденным в том, что мир объектов в результате этого прекратит свое существование, одухотворится и станет иным, идеальным миром. Настойчиво

164

и безрассудно пытается Бердяев растворить в своем сознании объективную реальность, чтобы граница между ним и миром расплавилась, чтобы произошло «очищение» и себя, и истории, и мира.

Почему такое «познавательное» усилие производит на читателя определенный эффект? Вероятнее всего, потому, что это – беспокойное, шумное, даже крикливое и претенциозное усилие. Бердяев хочет схватить сущность и смысл реальности не путем методического восхождения, анализа или синтеза, предполагающих долгий путь познания и диалектически-закономерное движение по ступеням, массу опосредствования при постоянной практической связи с объективной действительностью, полагаясь не на кропотливую работу с суверенным содержанием объекта, а исходя из субъекта как конкретной «тотальности»: «Человек есть тоталитарное существо, в котором соединяются начало духовное, душевное и телесное» (20, 323). Бердяев учил о вхождении в такое по отношению к отдельным познавательным способностям «метасостояние», которое изменяет не только отдельные звенья познавательного механизма, но и все его целое. Вхождение в «прозревающее» и «творящее» состояние не описывается Бердяевым систематически, с точки зрения выполнения методологических процедур, необходимых для его достижения. За понятиями «установка», «свобода», «религиозная вера», «экстаз» и т. п. скрывались обычные человеческие эмоции, именно воля и страсть Бердяева, побуждаемые и раскаляемые фантастичностью замысла, который и впрямь был «грандиозен», ибо «дух принимает внутрь себя и природную, и социальную жизнь, сообщая ей смысл, целостность, свободу, вечность, побеждая смерть и тление, на которые обречено все не пронизанное духовностью» (21, 170).

В экзистенциализме Бердяева соответствующее «последним основаниям» метасостояние («творчество», «пробытие в духе») означает обострение и трансформацию не только конкретных эмоциональных и познавательных способностей человека. Имеется в виду изменение и того, что можно было бы назвать состоянием форм сознания, т. е. нравственного, этического, религиозного, социального-го. Все они, синтезируясь и сплавляясь с усилиями эмоциональными и гносеологическими, центрируются вокруг некоего духовного ядра я, представляющего собой как

165

бы место пересечения направленностей свободы: в глубине субъекта она обращена одновременно к богу и иррациональному ничто, а вовне – иссякает и превращается в объективированном мире в необходимость и несвободу. Получая от «свободы» мощный импульс, динамику и энергию, личность, полагает Бердяев, способна разрывать преграды между субъектом и объектом, познающим и познаваемым, между переживанием реальности и ею самой: «Направленность духа... определяет познание» (18, 1, 27). И еще: «Дух революционен в отношении к миру, и на земле он выразим не в объективных структурах, а в свободе, справедливости, любви, творчестве, в интуитивном познании, не в объективности, а в экзистенциальной субъективности» (21, 161).

«Пневматология» Бердяева с ее учением о духе, творчестве, объективации, призывами изменить «установку духа» и приблизить «конец мира» не оказалась самодостаточной религиозно-философской конструкцией. Несмотря на то что область субъективного духа была объявлена первичной, сам этот субъективный дух и личность должны были в перспективе своей субъективности опереться на бога, а что касается свободы – на некую иррациональную божественную бездну, *Ungrund* (термин, заимствованный Бердяевым из теологии Я. Бёме). Под именем «новой духовности» в его философии выступала традиционная религиозная идея царства божия. «Новая духовность, – заключал Бердяев, – понимает дух не как отрешенность и бегство из мира, покорно оставляющее мир таким, каков он есть, а как духовное завоевание мира, как реальное изменение его, не объективируя дух в мировой данности, а подчиняя мир внутреннему существованию, всегда глубоко личному, разрушая призраки «общего», т. е. совершая персоналистическую революцию. Это и значит, что духовность ищет прежде всего царства божьего, а не царства мира сего, которое и есть объективация» (там же, 142–143). Так в философии Бердяева

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org эсхатология была выставлена в качестве альтер-нативы революции и переходному – от капитализма к коммунизму – характеру эпохи, а понятие революции, необычайно популярное в XX в., Бердяев пытался окрасить в мистические тона в надежде выхолостить из него действительно творческое реальное содержание.

166

§ 3. В борьбе против человеческой истории: историософские конструкции Бердяева

Религиозно-идеалистические воззрения Бердяева так и не приобрели законченного и систематизированного вида, оставшись в целом «плюралистической» реакционно-романтической реакцией на общий кризис империялизма и крушение самодержавно-капиталистической России. Между тем среди вопросов, которым Бердяев уделял особенно много внимания, были вопросы историософии. Это было обусловлено его настойчивыми поисками смысла как конкретно-исторических событий конца XIX – первой половины XX в., так и смысла всей мировой истории. Историософское мышление имеет у Бердяева два измерения – религиозно-мистическое и культурологическое. Первое вытекало из общей религиозной ориентации философа, второе оказывалось результатом идеалистического восприятия исторической реальности, духовные процессы которой («культура») истолковывались в качестве квинтэссенции и подлинного содержания истории, а материальная жизнь общества и индивида либо вообще игнорировалась, либо третировалась как нечто ужасное и требующее «преодоления». Это была спиритуалистически-теологическая точка зрения, которая, по словам Маркса, «отделяет мышление от чувств, душу от тела, себя самое от мира, точно так же она отрывает историю от естествознания и промышленности, усматривая материнское лоно истории не в грубо-материальном производстве на земле, а в туманных облачных образованиях на небе» (1, 2, 166).

Основная историософская схема Бердяева не отличалась особой оригинальностью, так как была связана со специфическим объяснением соответствующих библейских мифов. Она не только «объясняла» начало истории, но и указывала пути ее свершения и цель. Согласно этой схеме, проблема «христианство и гуманизм» выступала как основная коллизия истории, вокруг которой развивались ее основные тенденции в последние столетия. Однако «начало» истории, ее решающие события и исход связывались с вхождением в историю метаисторического.

167

В целом изменение историософских взглядов Бердяева проходило в ходе разработки им методологических проблем «истолкования истории». По мере нахождения относительно четких положений на этот счет сама схема, не меняясь существенно в своем содержании, приобретала все более очевидную субъективно-идеалистическую окраску.

Впервые более или менее развернутые идеи философии истории были высказаны Бердяевым в книгах «Новое религиозное сознание и общественность» и «Философия свободы». Если первая касалась в основном «прикладной» историософии: проблем государства, власти, революции, общественных отношений и т. п. – и если специфика историософской схемы состояла здесь в подчеркивании необходимости «нового откровения» и «Третьего завета», то в «Философии свободы» общие идеи о смысле истории разработаны более детально и занимают самостоятельное место. История, писал Бердяев, началась после грехопадения, «тайна» которого в свободе человека. «Начало» истории связывалось им с качественным изменением всего бытия, которое стало испорченным, объективным, временным. Таким образом, история понималась и как «испытание» свободы, и как «болезнь бытия», имеющая свою хронологию. Истолкование истории как болезни бытия с этого времени сопровождалось резкой критикой всего посюстороннего. Причем поскольку Бердяевым была избрана религиозно-мистическая точка зрения на историю, он отказался от поиска имманентного источника ее развития: она лишилась внутренней жизни и стала управляться с небес. Тем самым Бердяев лишил смысла и ценности не только материальную, но и духовную жизнь людей в пределах действительной истории.

Нельзя, однако, сказать, что в этот период Бердяев просто призывал к бегству из истории и «разрушению» мира. «Новое религиозное сознание, – еще оговаривался он, – должно понять великий смысл исторического труда». Этот «великий смысл» усматривался в «нейтральном прогрессе очеловечения», в возможности выявления «путем исторического прогресса сверхчеловеческих сил» (12, 192–193).

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org
Но и в этом случае история лишалась самодостаточности и собственного смысла. Более того, Бердяев пред-

168

рекал, что, несмотря на «устранение» в ходе человеко-ского прогресса «непосредственных» последствий перво-родного греха и выхода из «первобытного зверства и рабства», «тоска усилится, радости будет еще меньше, ужас пустоты и небытия достигнет размеров небывалых. Внутренняя отчужденность и внешняя связанность будут возрастать по мере внешнего освобождения и насиль-ственного соединения людей» (там же, 194). Решающие моменты истории были отнесены им в область вневремен-ного и надмирного. Эти узловые пункты – грехопадение, искупление и окончательное спасение – рассматривались как «метаисторические» моменты, предопределяющие историю, хотя вопрос о том, что заставляло людей внутри истории двигаться именно в указанном направлении, был оставлен без внимания.

Отличительная особенность историософских представ-лений Бердяева состояла в резкой волюнтаристической критике объективной реальности, в том числе и объек-тивной реальности истории. Волюнтаризм этот вытекал из идеалистического учения о свободе, которая якобы превратилась в необходимость объективного мира в ре-зультате «свободно совершенного греха». «Актом свобод-ного избрания порожден порядок необходимости», – пи-сал Бердяев в 1911 г. (там же, 61). Критика истории как объективной реальности сочеталась у Бердяева с напад-ками и на все секулярные концепции мировой истории, в том числе и на гуманизм как культурно-историческое и мировоззренческое явление. Если человеческая истори-ческая практика интерпретировалась не более как углуб-ление водораздела между добром и злом и бессознатель-ная подготовка человечеством почвы для окончательной битвы бога и дьявола, то явление Христа было названо точкой, предварявшей конец истории. Христос, согласно Бердяеву, явил миру образец единства земного и небес-ного, а также указал путь спасения.

Историософские высказывания Бердяева имели ско-рее характер пророчеств о грядущем «конце света», чем философских размышлений. В этот период решение им вопроса о смысле истории не было оригинальным, так как ведущие идеи были позаимствованы у Вл. Соловьева и Мережковского. Надежды на «окончательное спасение» возлагались на «богочеловечество»: «Богочеловечество, совершенное соединение человечества с божеством, мо-

169

жет явиться лишь результатом проникновения св. Духа в путь истории и культуры» (там же, 196–197). Будучи исполнением «Третьего завета», оно, по Бердяеву, долж-но осуществиться как «новая и вечная теократия». О зна-чительном влиянии реакционных историософских кон-струкций Вл. Соловьева говорит и объективно-идеалисти-ческое понимание бога как «становящегося абсолюта». Рассуждения о соловьевской идее «мировой души» («Со-фии»), столь нехарактерные для позднего Бердяева, так-же занимали существенное место в «философии сво-боды».

Но уже в работе «Смысл истории» (1923) преобла-дает субъективно-идеалистическая точка зрения на исто-рию. Подлинное схватывание «исторического», писал здесь Бердяев, возможно только в процессе углубления в историчность субъекта, которая выявлялась первичной по отношению к объективной истории. Цель познания истории, согласно Бердяеву, заключается в «опознании» существа «исторического» как особой реальности. Исто-рия – это «особая и высшая духовная действительность», а «историческая материальная сила есть часть духовной исторической действительности» (16, 23). В отношении субъекта исторического познания был выдвинут тезис: «Человек находится в историческом, и историческое на-ходится в человеке» (там же). Однако далее Бердяев призывает преодолеть эту двойственность субъекта и объекта (истории). «Для того, чтобы проникнуть в эту тайну «исторического», – настаивал Бердяев, – я должен прежде всего постигнуть это историческое и историю, как до глубины мое, как до глубины мою историю, как до глубины мою судьбу» (там же, 25). Если отвлечься от претензии отыскать некую «тайну» истории, в мысли этой много глубокого и интересного. Действительно, история, как отмечали в свое время классики марксизма, не есть некая особая надчеловеческая сила или особая личность (см. 1, 2, 102). «...История, – писал В. И. Ленин, – вся слагается именно из действий личностей, представляю-щих из себя несомненно деятелей» (2, 1, 159). Вместе с тем люди не являются внемисторическими деятелями, потому и сама попытка рассматривать историю как изо-лированный от личности (в том числе и личности иссле-дователя) процесс несостоятельна и ложна. Бердяев же «перегибает палку» в другую сторону, сводя историч-

170

ность субъекта к его способности «ассимилировать» исто-рию своим сознанием, причем ассимилировать не столь-ко в моральном смысле ответственности за

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org происходящее в мире, сколько в «онтологическом». Характерно в этом отношении утверждение Бердяева: «Мы... конструируем ее (историю. – В. К.) в большей зависимости и большей связи с внутренними состояниями нашего сознания, внутренней его широтой и внутренней его глубиной» (16, 33). Бердяев, несомненно, обладал чувством истории, но оно получало у него ложное выражение, потому что действительная история имела для него, так же как для Ро-занова и позднего Булгакова, наименьшую ценность. В глазах Бердяева она приобретала мистический и мрач-ный колорит: «Историческое познание и философия на-правлены в сущности не на эмпирическое, – они имеют своим объектом загробное существование... Это есть об-ращение к потустороннему миру» (там же, 27).

В конечном счете Бердяев отказался от понимания истории как прогрессирующего процесса увеличения ма-териальной и духовной силы человека, роста и обогаще-ния его сознания и самосознания. Иначе говоря, история не рассматривалась им как естественный способ бытия человека. Она была объявлена мифом. Мифом в смысле сплошного заблуждения человечества, мифом в смысле провиденциальной «запрограммированности» историче-ского процесса, мифом в смысле невозможности рацио-нального ее познания и ориентации в ней. Именно это имел в виду Бердяев, когда говорил об истории как «осо-бой реальности»: «история есть миф – реальность иного порядка, чем реальность объективной эмпирической дан-ности» (там же, 29). Бердяевская историософия по суще-ству антиисторична, так как строится в «перспективе» обреченности и конца света. Бердяев усматривал в «кон-це истории» «абсолютное» вознаграждение за все те исторические поражения буржуазно-помещичьего бытия, которые представлялись ему «неудачей» истории вообще, К этому можно добавить, что Бердяев оказался антиис-торичным философом еще и потому, что не смог (а скорее всего не пожелал) применить принцип историзма к своей собственной философии, как определенному религиозно-философскому продукту самодержавно-империалистиче-ской России конца XIX – начала XX в.

172

§ 4 «Русская идея» в антикоммунистическом мифотворчестве Бердяева Бердяевская интерпретация русской истории требует особо внимательного к себе отношения прежде всего ввиду ее широкого использования буржуазными идеологами Запада. Вообще необходимо сказать, что своей относи-тельно высокой популярностью в странах Западной Ев-ропы и Америки Бердяев обязан прежде всего интенсив-ной рекламе его философии истории России. Среди за-падных интеллектуалов найдется не так уж много людей, верящих мистико-эсхатологическим схемам Бердяева. Однако довольно большое число из них склонно рассма-тривать Россию и СССР через призму его философии. Причин этому много, и главная из них состоит в усилен-ной популяризации его идей буржуазными идеологами, что в свою очередь обусловлено резким антикоммуниз-мом и антимарксизмом бердяевского философствования. Именно это определяет ценность его наследия в глазах буржуазных историографов, профессуры и гуманитариев «истеблишмента», реакционного духовенства Запада. Значительная доля успеха писаний Бердяева связана с экспрессивно-энергичной манерой изложения им своих идей, довольно экзотичной смесью мистицизма, экзистен-циализма, антикоммунизма, аристократизма и анархиз-ма. Кроме того, Бердяев выступал в качестве свидетеля трех русских революций, как «бывший марксист», пророк «нового средневековья», «мирового кризиса» и «конца света».

Философия русской истории у Бердяева не выявляет общих и специфических особенностей развития русского общества, его материальной и духовной культуры, фор-мирования национальных традиций, социальной психоло-гии на основе анализа объективных социальных законо-мерностей, по-особому проявившихся в истории России. История для него – это духовная история, выступающая в качестве квинтэссенции и основы всех остальных исто-рических событий и процессов. Но сама духовная исто-рия всего лишь феноменология, обнаружение и символи-зация некоторого «замысла», мистической «судьбы» Рос-сии.

172

Бердяев не объясняет, чем оправдана такая провиден-циалистская точка зрения. Он занят другим – доказа-тельством того, что Россия на протяжении всей своей ты-сячелетней истории развивалась постольку, поскольку ей была предначертана определенная судьба, поскольку ей суждено было явить миру «русскую идею», независимо от того, сознавала ли она это или нет, правильно или не-правильно, успешно или неуспешно стремилась реализо-вать эту «идею». Бердяевская доктрина «русской идеи» стоит в тесной связи с соловьевской философией истории России. «...Идея нации, – писал последний в книге

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org
«Русская идея», – есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности» (109, 3). Суть «русской идеи», по Бердяеву, заключается в осуществлении царства божия на земле, или, как писал еще в XV в. инок Филофей, идеи Москвы – Третьего Рима, т. е. в том, чтобы Россия стала религиозным (и государственным) центром всего христианского мира. Другими особенностями бердяевской философии истории России были отнесение последней к «христианскому Востоку», а также постулат о существовании некоей типологии «русской души», фундаментальными чертами которой были объявлены «первобытное, природное язычество, стихийность бесконечной русской земли и православный, из Византии полученный аскетизм, устремленность к потустороннему миру» (27, 8).

Исходя из таких произвольных и ложных религиозно-мистических предпосылок, Бердяев и пытается проследить судьбу «русской идеи» в тысячелетнем интервале. В ходе саморазвертывания «русская идея» избирает в качестве своих хороших и плохих, достойных и недостойных, истинных и ложных агентов различные социальные классы, группы, отдельные личности или социальные институты. Характерной особенностью «русской идеи» оказывается ее пассивность. Несмотря на то что она задана России, «русская идея» относится к ней сугубо безразлично. Русская история предстает как цепь надчеловеческих коллизий, наиболее существенные из которых связаны, во-первых, с «метафизикой русской души», во-вторых, с борьбой между государством и церковью, властью и интеллигенцией, в-третьих, с превращениями самой «русской идеи» (в общественном сознании) из мессианской то в цезарепапистскую, то в атеистическую и коммунисти-

173
ческую. Так что бердяевская философия истории России – это пестрый и произвольный набор идей, иллюстрируемых фактами и событиями действительной истории столь же произвольно и бессистемно.

Сначала Бердяев говорит о противоречивом характере «русской души», имеющей в своей основе не только природный дионисизм (идея, явно навеянная Вяч. Ивановым), но и религиозные инварианты: «Религиозная формация русской души выработала некоторые устойчивые свойства: догматизм, аскетизм, способность нести страдания и жертвы во имя своей веры, какова бы она ни была, устремленность к трансцендентному, которое относится то к вечному, к иному миру, то к будущему, к этому миру» (там же, 9). Затем среди этих неизвестно откуда и почему взявшихся стихий русской души появляется мессианизм «русской идеи». «Искание царства, истинного царства, – утверждает Бердяев, – характерно для русского народа на протяжении всей его истории» (там же). Все это в свою очередь осложняется противоречивым положением России как «христианского Востока». «Русская идея» должна была осознаваться то как относящаяся к внутренним мотивам европейской цивилизации, то к самобытному миру Востока. Противоборство этих двух тенденций в осознании «русской идеи» нашло свое выражение в борьбе славянофильства и западничества как противоборство Востока и Запада: «в душе русского народа происходила борьба Востока и Запада...» (27, 13).

В период царствования Петра I «русская идея» вступает в новую фазу развития благодаря расколу между народом, так и оставшимся, согласно логике Бердяева, восточноправославной мистической стихией, и «правлящим слоем» нового европеизированного типа. Постепенно от последнего отделился «культурный слой», который во второй половине XIX в. получает наименование интеллигенции и превращается в главного носителя «русской идеи». Но и этому «духовному» слою общества вскоре суждено было расколоться и претерпеть массу превращений ввиду того, что сама «русская идея» якобы была понята его представителями различным и противоречивым образом. Одновременно «культурный слой» (интеллигенция) оказался «раздавленным двумя основными силами – самодержавной монархией сверху и темной массой

174
снизу» (там же, 21) *. Однако, несмотря на то что государственная власть и народ были названы Бердяевым «основными силами», вся эта мистическая история, случившаяся с Россией, по существу определялась у него уже с середины XIX в. перипетиями «духовной борьбы» в среде русской интеллигенции. Потому и заключительный, точнее предпоследний фазис фантастического шествия «русской идеи» по необъятной равнине «русской души» вылился в мистико-интуитивное описание борьбы основных идейных направлений второй половины XIX – начала XX в.

Приступая к описанию этого этапа феноменологии «русской идеи», Бердяев отмечал, что последняя была выражена в доктринах, отражавших типологию «русской души», в частности таких ее «начал», как утопизм, нигилизм, анархизм, экстремизм, фанатизм и тоталитаризм. Заканчивается мистерия «русской идеи» постепенной внутренней поляризацией интеллигенции, в которой она осознается, с одной стороны, как... коммунизм, а с другой – как

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org
«религиозное возрождение» (имеются в виду прежде всего социально-религиозные проекты «нового религиозного сознания»). Во многих своих работах, особенно в «Русской идее», «Истоках и смысле русского коммунизма» и «Самопознании», Бердяев многословно и риторично описывал истоки и смыслы «русского коммунизма», мессианизма, идеализма и эсхатологизма, объясняя их судьбой «русской идеи». Религиозно-мистическое сознание Бердяева превращало реальную историю России в сверхъестественный процесс. События, объяснимые действительными человеческими потребностями и объективными противоречиями общественной жизни, были истолкованы как «символизация» неких мистических замыслов и идей. Вот почему феноменология «русской идеи» заканчивается у Бердяева столь же выпяченным, сколь и смехотворным выводом: «Вместо Третьего Рима в России удалось осуществить Третий Интернационал...» (там же, 112). В итоге Бердяев признал крушение «русской идеи». Русская история закончилась неудачей. Все было напрасно, * Нетрудно различить за бердяевскими рассуждениями отражение реального положения русского либерализма начала XX в., которое приняло здесь форму религиозно-мистической историософской конструкции.

175

и все было ни к чему – к таким пессимистическим и нигилистическим выводам пришел он в результате попытки проследить «судьбу» России. Все это вполне согласовалось с его идеей «неудачи истории», эсхатологизмом и призывами к «духовной», т. е. разрушающей объективный мир, «революции». Что касается причин такого крайнего извращения действительной картины мира, то главная из них заключается в порочной методологии Бердяева. «Русская идея» проявляется как религиозно-мистический феномен, тогда как основные события русской истории служат ее символизацией и манифестацией. В ходе мистификации Бердяевым русской истории она начинает превращаться в нечто неживое, светящееся, зыбкое и неестественное. Мы имеем здесь уже не реальную, полнокровную историю, а царство духов, движение персонифицированных и чаще всего ужасных, античеловеческих потусторонних («мета-исторических») стихий. Надуманность основных положений историософии Бердяева бросается в глаза. Почему же эти фантастические конструкции имеют на Западе известную популярность и всячески восхваляются нашими идейными противниками? Основная причина – в потребности идеологов современного империализма использовать антисоветизм и антимарксизм бердяевского наследия как идейное оружие в борьбе с мировой системой социализма. Особое значение имеют также форма и способ изложения Бердяевым своих идей. Именно здесь он достиг особой изощренности, и именно в этом – один из секретов эффективности воздействия его книг на определенные круги современной буржуазной интеллигенции Запада, а также на некоторые группы верующих в нашей стране. Вот почему хотелось бы критически рассмотреть манеру изложения и способы внушения им своих интуиций и «прозрений». Неискушенный читатель бердяевских работ оказывается объектом воздействия феномена, характерного для литературы «потока сознания», но проявляющегося в сфере достаточно для него необычной – в религиозно-экзистенциалистской и антикоммунистической литературе. Высокий темп, интуитивность, афористичность, своеобразная неупорядоченность изложения рассчитаны на то, чтобы поразить, шокировать читателя, сбить его с толку.

176

В результате ускользает обычно самое главное – послышки автора; читатель как бы гипнотизируется неожиданными поворотами и переходами мысли, выводами и заключениями, представляющими собой вспышки религиозно-мистического воображения. Вокруг предметов, к которым обращается философско-религиозное сознание Бердяева, разыгрывается настоящая словесная буря. Суждения, выводы, интуиции, афоризмы, аналогии и параллели, метафоры и намеки размывают всякие четкие границы объектов, о которых идет речь. По форме это чаще всего краткие предложения, в которых одна и та же мысль может повторяться снова и снова через несколько таких же повторяющихся или похожих предложений. Создается впечатление нерасчлененности, «синтетичности» целых абзацев, а порою и книг Бердяева. Итогом является попытка описания «опыта переживания» личного, исторического или божественного. Это описание мозаично. У Бердяева феноменологическая и образно-интуитивная дескрипция крайне подвижна, стихийно-иррациональна. Она подобна ряду вспышек в сознании. Но вспышка была бы вполне уместна, если бы освещала предмет, а не ослепляла читателя. Более того, в сознании остается не след освещенного предмета, а след вспышки, которому соответствует впечатление: «что-то, кажется, реальное и яркое там было». В этом один из способов одурманивающего, «магического» эффекта работ Бердяева.

«Хитрость» этих описаний состоит в том, что они заключают в себе философские, религиозные, идеологические, а нередко и открыто классовые и

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org политические пред-писания и указания, причем указующе-предписывающий характер дескрипций навязчив. Необычность давления на сознание читателя ведет к возрастанию эффективности воздействия. Читатель-неспециалист чаще всего художе-ственно и «импрессионистично» воспринимает его работы, что по существу уже означает победу той манеры, стиля и способа прочтения и усвоения, которые предлагает Бер-дяев.

Рассмотрим одно из типичных историософско-анти-коммунистических его высказываний. «Противоречивость русской души, – пишет он в «Истоках и смысле русского коммунизма», – определяется сложностью русской исто-рической судьбы, столкновением и противоборством в ней

177

восточного и западного элемента. Душа русского народа была сформирована православной церковью, она получи-ла чисто религиозную формацию. И эта религиозная фор-мация сохранилась и до настоящего времени, до русских нигилистов и коммунистов. Но в душе русского народа остался сильный природный элемент, связанный с необъ-ятностью русской земли, с безграничностью русской рав-нины» (27, 8).

Цитата эта начинается с утверждения о «противоре-чивости русской души». Эта противоречивость описывает-ся на абстрактно-неопределенном уровне как столкнове-ние и противоборство «восточного и западного элемента». В следующем предложении речь идет уже о другом – о влиянии православия на «русскую душу», но по инер-ции кажется, что освещается все то же противоречие. Далее поток предложений, то ли связанных, то ли не свя-занных между собой, нарастает. Возникает своего рода вихревое движение: «Душа русского народа была сфор-мирована православной церковью, она получила чисто религиозную формацию». Эта состоящая из двух почти тавтологических по смыслу предложений фраза создает впечатление чего-то раскручивающегося. Почти тавтоло-гичность заключается в замене во втором предложении слов «православной церковью» более сильным и катего-рическим утверждением: «чисто религиозную формацию». Это утверждение повисает в воздухе и противоречит все-му сказанному до и после, но поток мыслей, слов и суж-дений слишком стремителен, причем этот поток ни на что уже не опирается, он разворачивается и несется в «бездос-новности», поддерживая себя все новыми «завихряющи-мися» предложениями. Степень смещения смыслов и ак-центов возрастает, но так как возрастает и частота их введения в один и тот же абзац, то этого, предполагается, не замечает летящая за Бердяевской мыслью-страстью-воображением мысль читателя: «И эта (!) религиозная формация сохранилась и до сегодняшнего времени, до русских нигилистов и коммунистов». За какие-то считан-ные секунды в сознании читателя проносятся глобальные феномены: «русская душа», «западные влияния», «вос-точные влияния», «православная церковь», «религиозная формация русской души», «русские нигилисты» и «ком-мунисты». В калейдоскопе огромного исторического мас-штаба – от начала русской истории до XX в. – все сме-

178

шивается, сочетается и ассоциируется. Например, «ниги-листы и коммунисты» – какая легкая, будто случайная (лишь по созвучию) связь, но такое соседство понятий, не имеющих между собой ничего общего, повторяется не-однократно, навязывая читателю прочную антикоммуни-стическую ассоциацию и стереотип. И читатель не успе-вает этого заметить, ибо мимолетное, по видимости, на-чало не тревожит и не задерживает его внимания.

Далее: «Но в душе русского народа остался сильный природный элемент, связанный с необъятностью русской земли, с безграничностью русской равнины». Прежде все-го это «но». Такое обычное для Бердяева «но» поражает больше всего, так как противоречит всему сказанному до этого. Однако на поверхности результат опять в пользу Бердяева. Разве не экстравагантным выглядит этот го-ловокружительный перелет, пикирование из «чистых сфер» на грешную землю, и не просто на какую-то аб-страктную землю, а на необъятную русскую «равнину»? Вслед за Бердяевым читатель должен совершить несколь-ко прыжков. Основные остановки: «русская душа», «вос-точные и западные элементы», «православная церковь», «русские нигилисты и коммунисты», «русская равнина». И все это – за время прочтения одного абзаца. В процессе «скакания» бердяевской мысли в ней про-исходит масса самых различных смешений и превраще-ний. Одно из них – превращение географических понятий в философско-психологические. Со своей стороны фило-софские и социологические категории начинают ассоции-роваться и даже сливаться с географическими. Особенно охотно Бердяев употреблял словосочетание «география русской души». Напав на эту «золотую жилу» – сочетать термины географии с понятиями религиозной феномено-логии и психологии, – Бердяев долго не может остано-виться. «Для русского народа одинаково характерен и природный дионисизм, и христианский аскетизм... Пей-заж русской души соответствует пейзажу русской земли. Русские историки объясняют

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org
деспотический характер русского государства этой необходимостью оформления огромной, необъятной русской равнины» (27, 8).

Здесь уместно сделать два замечания. Первое: если уж быть последовательным в проведении принципа пере-носа особенностей природы на национальный характер и национальное сознание, то точнее было бы говорить не

179

о крайностях «русской души», а о ее уравновешенности («равнина»), но и к равнине русскую душу не сведешь. В России есть и холмы, и горы, и реки. . . . Крайности, ко-торые приписывает Бердяев национальному характеру (мессианизм и анархизм, дионисизм и аскетизм, религи-озность и нигилизм, бунтарство и рабская покорность), их резко выраженная динамика, борьба и т. п. были бы более присущи, согласно этой методологии, народам, жи-вущим в условиях резких перепадов высот, среди глубо-ких ущелий и горных вершин, но не нации, формировав-шейся по преимуществу в среднерусской полосе. Во-вто-рых, показательно замечание, сделанное как бы мимохо-дом, но в то же время так, как если бы мысль, в нем вы-раженная, была общепринята и несомненна: «Русские историки объясняют деспотический характер власти...» и т. д. Кто же эти «русские историки»? Известно, что большинство ведущих историков дооктябрьской России (Б. Чичерин, К. Кавелин, С. Соловьев, В. Ключевский, П. Милюков и др.) в основном принадлежали к «юриди-ческой школе» русской историографии. И уж во всяком случае ни для кого из них мистически понятый геогра-фический фактор не был главным методологическим принципом. Так что ссылка на русских историков здесь совершенно неуместна. Бердяевские методы убеждений и доказательств допускают порой такие вольности, от ко-торых постарался бы уберечься любой, дорожащий по-следовательностью своей мысли, литератор. Не является исключением такое, например, утверждение Бердяева: «У русских «природа», стихийная сила, сильнее, чем у за-падных людей...» (там же, 8). Спрашивается, что озна-чает и на что опирается это «сильнее»? Большинство приемов Бердяева-литератора сводится к стремлению навязать истину двумя, с первого взгляда противоположными, способами: либо любовыми, безапел-ляционными «сверхсмелыми» утверждениями, «доказа-тельная сила» которых в смелости и воинственности их бездоказательности: «доказательство» здесь – в автор-ском волевом усилии, в напоре страстей и т. п.; либо в «подсовывании» постулатов, точек отсчета, базовых оце-нок «с тыла», «за спиной», т. е. минуя разум и аналити-ческую способность читателя. Конкретные методы такого «подсовывания» многочисленны; для того чтобы их вы-явить, необходим специальный анализ. Но наиболее ча-

180

сто встречающийся – это метод «вкрапливания» оценок и выводов в описание. Читатель проскакивает эти вкрап-ления, не успевает или забывает спросить о том, каковы основания не только оценок и выводов, но и каковы осно-вания самого феномена, описанию которого посвящаются тысячи врывающихся в сознание слов. Общим же прие-мом убеждения является у Бердяева иррационализм, по-нятый в широком методологическом и стилистическом смыслах.

Характерной особенностью методологии Бердяева-«персоналиста», особенностью, о которой он сам едва ли подозревал и которая явно противоречит его персонализ-му, является торжество своеобразной античеловеческой имперсональной стихии во многих его работах. Имперсо-нализм связан здесь не с преклонением перед родовым или натуралистическим началами, с противопоставле-нием природного, общего или безликого – человеку, «я». Этот имперсонализм – результат сложного и ненамерен-ного сочленения иррационалистических, мистических и феноменологических мотивов с приверженностью к эмо-ционально-психологическому описанию различных «пра-феноменов», имеющих обобщающий или собирательный характер. Фактически большинство работ Бердяева по-священо не проблеме конкретно-индивидуальной, непо-вторимой личности, за которую, как ему казалось, он по-стоянно боролся, а «метаспсихологическим» процессам, происходящим в «ноуменальных» сферах с реалистически (в средневековом понимании этого термина) описывае-мыми явлениями и идеями. В работах по истории и соци-альной философии это особенно заметно. Они до отказа заполнены ожившими, «одушевленными» идеями: «рус-ская идея», «идея империи», «религиозно-мессианистская идея царства», «идея Москвы – Третьего Рима» и др. В спиритуалистической атмосфере ведут призрачное су-ществование различные «сознания» (народные, интелли-гентские, религиозные и т. д.). Например: «Основное столкновение было между идеей империи, могуществен-ного государства военно-полицейского типа, и религиоз-но-мистической идеей царства, которое уходило в подзем-ный слой, слой народный, а потом... в слой интеллиген-ции. Столкновение между сознанием империи, носите-лем которой была власть, и сознанием интеллигенции будет основным для XIX века» (там же, 14).

Идеи, почти в платоновском смысле, как подлинные реальности, вступают у Бердяева в борьбу, они транс-формируются, входя в один «слой», уходя из других «слоев» и т. п. Динамика идей-явлений оказывается первичной, более существенной и значимой. Личности, социальные группы, классы, народ как действительные материально-духовные силы не выступают в бердяевских работах в качестве таковых и «оживают», лишь посколь-ку существуют эти «феномены», своего рода феномено-логически-экзистенциальные универсалии, «экстрареаль-ные» реальности.

Методология Бердяева осложнена еще и за счет включения в нее ряда субметодов (эмоционально-образ-ное осмысление, диалогизм и драматизм, религиозный символизм). Последний используется и как элемент общей иррационалистической гносеологии, и в форме утвер-ждений о «символике», в которую якобы облекаются яв-ляющиеся идеи. Так, Бердяев говорит о символике мес-сианской идеи «Москвы – Третьего Рима» или символике исторических сил, власти и т. д. Символические наклон-ности Бердяева сказываются и в обилии безличных пред-ложений: «В этот период в России XIX в. пытались хри-стиански обосновать социализм...», «верили, что в мол-чаливом, в бессловесном еще народе скрыта великая правда о жизни...», «между верхним и нижним этажами русской культуры не было ничего общего, был полный раскол. Жили как бы на разных планетах» (27, 23; 14–15; 91).

Идеализация и мистификация достигают максимума, когда речь у Бердяева идет о культуре и действительно духовных образованиях. Рассмотрим фразу: «Русская мысль, беспочвенная и бунтующая, была в XIX веке вну-тренне свободной и дерзновенной, не связанной тяжелым бременем с традицией, внешне же стесненной и часто го-нимой» (27, 21–22). Она характерна своей абстрактно-стью, в ней говорится о некоей общей, «одушевленной» русской мысли, которая в своей «общерусскости» и «над-классовости» теряет свою реальную структуру, свои ре-альные корни и реальных носителей. Почти невозможно отделить в этом случае метод от его содержательной ре-ализации, так как описывается нечто и в самом деле ду-ховное – русская мысль.

Когда речь идет о подобных феноменах, они превра-щаются под пером Бердяева в гораздо более абстракт-ные, субъективированные и «одухотворенные» явления, чем аналогичным образом идеализируемые им факты и процессы материальной истории. В слове «одухотворе-ние», по сути очень емком и хорошем, в данном случае приходится усматривать негативный смысл, так как «оду-хотворение», как его производит Бердяев, – это скорее «опривиденивание», мистификация; все, что попадает в сферу его «описаний», начинает жить неестественной призрачной жизнью. В своей одержимости идеализмом Бердяев проделывает довольно-таки жуткую операцию: он превращает живые явления в ходячие, двигающиеся скелеты. Говоря о явлениях духовной культуры, он раз-рубает их связи с объективной материальной реально-стью, во всех остальных случаях он «счищает» и «сре-зает» с фактов и процессов истории их живую историче-скую плоть, сводит их до существования призраков. Иными словами, он так «одухотворяет», что, кроме «духа», вернее скелета духа, ничего не остается, и всякая попытка конструктивно продумать любую его мысль ни-чего не дает, ибо такие мысли-призраки как вода меж пальцев утекают и исчезают, не задерживаясь даже в сфере воображения и фантазии. Если же к ним отнестись недостаточно критично, то все эти фантомы захватывают человека, удерживая его в мире иллюзий и заблуждений. У Бердяева не было настоящей ответственности перед Россией и ее историей. Ведь он видел «исход» России в исчезновении ее в каком-то апокалиптическом круше-нии. Пребывая в мистических и метафизических сферах, Бердяев пытался оттуда разглядеть в национальной исто-рии и сознании то, что хотя бы в малейшей степени могло подкрепить его витающие над жизнью схемы. Трудно предположить, чтобы он не понимал, что его тенденциоз-ные манипуляции с историческими фактами, конструиро-вание ничем не обоснованных аналогий и схем способ-ствовали распространению и закреплению в обществен-ном сознании дореволюционной России консервативных сторон ее жизни. Твердя о мессианизме, он пытался представить его как универсальный фактор русской исто-рии; проповедью национализма Бердяев подогревал бур-жуазно-националистические настроения; говоря об апо-калиптизме, экзистенциализме и экстремизме русской души, он вносил страшную путаницу в сознание людей,

не разобравшихся в сложных перипетиях классовой борь-бы предреволюционного, революционного и переходного периодов русской истории. Будучи ренегатом буржуазно-го демократизма, он большую часть своей жизни воевал с идеями демократии и равенства, пытаясь доказать не только их ошибочность и вредность, но и отсутствие вся-ких демократических начал в «русской душе»,

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org и это о-бенно охотно используется врагами СССР с целью при-нижения социальных и духовных достижений нашей страны. Работая над разрушением прогрессивного наследия русской культуры, Бердяев, с другой стороны, способство-вал созданию такого чудовищного образа России, рус-ского, русской истории, что и сегодня туман этих образов еще не развеялся в сознании значительной части запад-ных интеллигентов. Россия для консервативного, либе-рального и конформистски настроенного интеллигента Запада предстает через призму бердяевских описаний как загадочный и непостижимый даже для самого себя зверь, одержимый мистическими, анархическими, нацио-налистическими и апокалипсическими страстями. Нор-мальному человеку все это может показаться бредом, но в том-то и дело, что сама сегодняшняя жизнь буржуаз-ного Запада в основе своей аномальна. Она все больше иррационализируется и дегуманизируется, неуклонно на-сыщаясь мифами, предрассудками, мистикой и чертов-щиной любого (от примитивного до изощренного) каче-ства. Если же принять во внимание систематическую религиозную и антикоммунистическую пропаганду, одно-стороннюю информацию о Советском Союзе, тенденциоз-ную подборку произведений русской художественной ли-тературы и т. п., то легко себе представить, сколько лжи, иррационального, мифического витает в атмосфере бур-жуазного общества. И в этих условиях фантазмагория Бердяева начинает восприниматься как нечто хотя бы отчасти отражающее действительный мир России и СССР. Подводя итоги, следует сказать, что хотя Бердяев много говорил о творчестве, его восприятие.русской исто-рии и современности было нетворческим и реакционным, так как его деятельность как литератора и религиозного мыслителя всегда была направлена на реставрацию кон-сервативного и отжившего.

184

Глава шестая

Метафизика всеединства – «позитивный» продукт «нового религиозного сознания». С. Булгаков

Религиозно-идеалистическая метафизика всеединства, зачинателем которой в XIX в. был Вл. Соловьев, а ее строителями и приверженцами в XX в. – П. Флоренский, С. Булгаков, С. Франк, Л. Карсавин и др., явилась итого-вым продуктом эволюции «нового религиозного созна-ния». Взгляды Булгакова являются в данном случае наи-более показательными, так как он «прошел» метафизику всеединства «насквозь»: начав как неокантианец, он большую часть жизни посвятил разработке ее проблем, завершив свой путь как православный теолог, углублен-ный в проблемы догматического богословия.

§ 1. От «легального марксизма» к религиозной философии

Сергей Николаевич Булгаков (16 июня 1871 – 13 ию-ля 1944) родился в г. Ливны Орловской губернии, в мно-годетной семье священника. До 14 лет он был религиозен и его мироощущение складывалось в атмосфере, типич-ной для семьи рядового русского священника. Затем на-чался относительно продолжительный (с 14 до 30 лет) период, который сам Булгаков потом называл атеистиче-ским. Юношей Булгаков был отдан в семинарию, но под влиянием материалистических и революционно-демокра-тических настроений в 17 лет ушел из нее, два года учил-ся в Елецкой гимназии, а в 1890 г. поступил на юридиче-ский факультет Московского университета. Политическая экономия была основным предметом его интересов в уни-верситетские годы. После окончания университета он был оставлен на факультете, и вскоре ему была предостав-лена научная командировка в Германию (1898–1900) для подготовки магистерской диссертации («Капитализм и земледелие»). Сразу же после защиты диссертации он

185

был избран ординарным профессором Киевского поли-технического института и приват-доцентом Киевского университета, где и работал до 1906 г. Первой крупной работой Булгакова была книга «О рынках при капиталистическом производстве» (1897). Идейное содержание этого «теоретического этюда», а так-же статей «О закономерности социальных явлений» (1896), «Закон причинности и свобода человеческих дей-ствий» (1897), «К вопросу о капиталистической эволюции земледелия» (1899), как и его двухтомной книги «Капи-тализм и земледелие» (1900), составило основу теорети-ческих воззрений Булгакова периода «легального мар-ксизма». В. И. Ленин с середины 90-х до начала 900-х годов постоянно обращался к анализу и критике идей и тенденций «легального марксизма». В итоге он указал на «недостроенность» мировоззрения его представителей в статье «Некритическая критика» (1900), являющейся ответом Ленина на критику «легальными марксистами» его работы

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org
«Развитие капитализма в России», он сделал весьма характерное примечание: «...меня особенно занимает в настоящее время вопрос о современном эклектическом направлении в философии и в политической экономике и. . . я не теряю еще надежды представить со временем систематический разбор этого направления; гоняться же за каждой отдельной «основной ошибкой» и «основной антиномией»... эклектизма представляется мне (да простят мне почтенные «критики»!) просто неинтересным. Поэтому ограничусь пока контрпожеланием: пусть новое «критическое направление» вырисовывается с полной определенностью, не ограничиваясь одними намеками. Чем скорее это произойдет, тем лучше, ибо тем меньше будет путаницы и тем яснее будет публика сознавать различие между марксизмом и новым «направлением» буржуазной критики Маркса» (2, 3, 636).

В первой философской статье Булгакова «О закономерности социальных явлений» ставились проблемы способа производства, субъективного и объективного, свободы и необходимости. Материалистическая диалектика с самого начала оказалась отброшенной, ее место занял кантовский дуализм наряду с механистическим пониманием общественной жизни. Общая основа социальных явлений устанавливалась Булгаковым исходя из «единства мирового порядка... обусловленного единством про-

186
странства и времени» и вытекающего из него «универсального» значения «закона причинности» (см. 30, 584). Булгаков соглашался со схоластическим определением Штаммлера о том, что «содержание» общественной жизни – это «совместная деятельность людей, направленная к удовлетворению потребностей их», тогда как ее «форма» – это «правовые и конвенциональные нормы» и «принудительность их осуществления». Неокантианская точка зрения на общественную жизнь требовала затем введения в хозяйственную деятельность принципа целеполагания, подключающего – в духе системы Канта – практический разум с его свободой и этическими нормами, которые в свою очередь выступали в качестве первичного фактора всякой иной, в том числе и экономической, деятельности. Этика должна была дополнить, вернее, обосновать и «оправдать» марксизм, послужить ему «базисом» и заменить собой основополагающее марксистское положение об определяющем значении материальной основы общественных отношений.

Надо заметить, что главной причиной путаницы и заблуждений русских неокантианцев, принадлежавших к «легальному марксизму» и «этическому социализму», был порок методологический – стремление подменить диалектический материализм кантовским априоризмом. Этим отчасти объясняется тот факт, что в работах 90-х годов «Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов?» и «Экономическое содержание народничества» Ленин уделил такое пристальное внимание проблемам методологии (диалектики) анализа социальных явлений, т. е. именно тому аспекту марксистской философии, который либо выпадал из поля зрения «легальных марксистов», либо упрощался и извращался ими. Неокантианская трактовка марксизма, во-первых, суживала материалистическое понимание истории до механицизма, так как относила последнее к сфере исключительно теоретической деятельности трансцендентального субъекта. Во-вторых, предпосылки неокантианства заставляли рассматривать общественную жизнь сначала как заведомо неполноценную (механицизм, детерминизм, «железный закон» исторической необходимости), а затем «спасали» ее путем введения «свободного» субъекта, носителя идеалов прогресса и кантовских этических императивов.

187
Основное содержание работ Булгакова – «легального марксиста» было связано главным образом с аграрными проблемами политической экономики. На первый взгляд могло показаться, что рассмотрение их ведется с марксистских позиций. На деле же это была не только попытка опровергнуть выводы Маркса о законах развития капитализма в сельском хозяйстве, но и объявить всю политическую экономию и социологию марксизма «несовершенной» и «устаревшей». Нельзя сказать, чтобы Булгаков развернул здесь прямую и безоговорочную критику марксизма. Он делал реверансы материалистическому пониманию истории – особенно в книге «О рынках при капиталистическом производстве» – и отмечал заслуги Маркса в политической экономике. Оставляя в стороне специальные экономические аспекты булгаковского анализа, а также критику народничества, следует остановиться на общей позиции автора «Рынок при капиталистическом производстве». Хотя эта книга была направлена против народников, точка зрения самого Булгакова была выявлена здесь крайне слабо. С первого взгляда было непонятно, во имя чего он выступал. Самая определенная и «радикальная» идея в книге состояла в том, что «должен наступить момент, когда даже абсолютный рост капитала не в состоянии будет парализовать действия закона падения нормы прибыли, тогда

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org рост капитала остановится. Это и будет высший и заключительный момент развития этой формы производ-ства» (31, 169). Читателю предоставляется гадать, идет ли речь о грядущей смене капитализма социализмом или о некоторых абстрактных законах политической эконо-мии. Написанная в бодрых, оптимистических тонах, книга не выходила за рамки объективистского описания разви-тия капитализма в России и доказательства его неизбеж-ной победы во всех областях жизни. Если же свести ба-ланс его формального почтения к Марксу и одобритель-ных оценок русского капитала, то результат окажется в пользу последнего. В сущности здесь уже имелись ро-стки будущих буржуазно-либеральных идеалов Булгако-ва – «великой России», «мощной государственности» и т. п. Так, он предрекал для России роль «самодовлею-щей капиталистической страны типа Соединенных Шта-тов»; отмечая, что капитализм в России находится в са-мом начале своего пути, он не без удовольствия и опти-

188

мизма восклицал: «Русскому капитализму предстоит еще обширное и блестящее будущее» (там же, 203, 225).

Диссертация Булгакова «Капитализм и земледелие», опубликованная в 1900 г., завершила неокантианский пе-риод эволюции его взглядов. К этому времени измени-лись позиции и некоторых других «легальных маркси-стов». «...Г. Булгаков, – писал об этом В. И. Ленин, – а также... Г. Струве и Туган-Барановский старались быть марксистами в 1899 г. Теперь все они благополучно пре-вратились из «критиков Маркса» в дюжинных буржуаз-ных экономистов» (2, 3, 30). В теоретическом отношении этот ученый труд Булгакова был шагом назад по сравне-нию с его работами, опубликованными ранее. Булгаков встал в мировоззренческую оппозицию к марксизму, т. е., по словам Ленина, «покончил все счета с марксизмом и довел свою «критическую» эволюцию до ее логического конца» (там же, 5, 100). Работа «Капитализм и земледе-лие» представляла собой «опыт теории аграрного разви-тия в связи с общим развитием капиталистического хо-зяйства». В сфере политической экономии Булгаков вы-ступил с целым рядом ошибочных и даже реакционных идей. Он защищал так называемый закон убывающего плодородия почвы, скатываясь при этом на позиции маль-тузианства и косвенного оправдания деревенской нищеты и забитости, отстаивал «цивилизаторскую» миссию капи-тализма, а также – уже вопреки последовательному бур-жуазному либерализму – идею о нецелесообразности крупного капиталистического хозяйства в земледелии (см. 32, 1, 24–26). В связи с этим Ленин замечал: «Г-н Булгаков... повторяет обычный прием и обычную ошиб-ку буржуазных и мелкобуржуазных экономистов. Эти экономисты прожужжали все уши, воспевая «жизнесп-особность» мелкого крестьянина...» (2, 4, 115).

Такой поворот к мелкобуржуазной точке зрения был следствием попятного движения Булгакова, которое вско-ре привело его к идеям христианского (феодального) со-циализма. Пока же дело ограничивалось доказательством неприменимости не только марксистской, но и чисто бур-жуазных экономических теорий к некоторым аспектам развития сельского хозяйства. Ленин в этой связи ирони-зировал, что только воспоминания Булгакова о том, что он был «молод и глуп», разделял «предрассудки» мар-ксизма, не позволяли ему целиком принять программу

189

крупного помещика-землевладельца (см. там же, 5, 135). Булгаков никогда открыто не выступал с идеями классо-вой борьбы, социалистической революции и социализма. Зато в его работах все больший удельный вес приобрета-ли негативные оценки марксизма.

Период «легального марксизма», длившийся у Булга-кова около пяти лет (с 1896 по 1900 г.), не привел его к выработке какого-либо целостного и стройного миро-воззрения, что в некоторой степени ускорило его переход к религиозной философии. Трансформация взглядов Бул-гакова может рассматриваться как типичная для эволю-ции целого направления в истории русской политической экономии, социологии и философии. По сравнению с большинством «легальных марксистов» он был едва ли не глубже вовлечен в процесс ревизии марксизма в буржуазно-демократическом духе. В этот период среди русских «критиков» Маркса Булгаков, по определению Ленина, был «самый смелый, самый последовательный (а постольку и самый честный) из них...» (там же, 6, 321). После 1900 г. начинается следующий, самый корот-кий этап философской эволюции Булгакова. Он длился около двух лет и был отмечен статьями «Иван Карамазов как философский тип» (1902), «основные проблемы тео-рии прогресса» (1902), «душевная драма Герцена» (1902), «Что дает современному сознанию философия Вл. Соловьева?» (1903) и др. Суть его заключалась в промежуточном положении между неокантианским и ре-лигиозно-философским периодами. Это был уже не «ле-гальный марксизм», но еще и не последовательная ре-лигиозно-философская позиция. Понятия

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org «метафизика» и «религия» часто выступали здесь как тождественные, причем понятие «бог» еще не связывалось непосредственно с христианским триипостасным богом.

В свете таких переходов, думается, правомерно будет определить первый этап эволюции Булгакова как ранний (1896–1900), следующий – как переходный (1901–1903), а дальнейший – как религиозно-философский, т. е. собственно богоискательский и веховский (1904 – начало 20-х годов). После Октябрьской революции инте-рес Булгакова все более смещается в область богословия, определяя проблематику и форму его мышления. Точкой равнодействия между религиозной философией и теоло-гией служит книга «Свет невечерний» (1917).

190 Возвращаясь к переходному периоду, который сам Булгаков назвал «идеалистическим» (в отличие от «мар-ксистского»), необходимо сказать, что наиболее заметны-ми его вехами было участие Булгакова в «Проблемах идеализма» и выход в свет сборника его статей «От мар-ксизма к идеализму» (1903). Если «Проблемы идеализ-ма» ознаменовали в сущности конец периода «легального марксизма» для Булгакова, то книга «От марксизма к идеализму» подводила итоги практически сразу двум пе-риодам его эволюции – раннему и переходному. Теперь центр тяжести его философствования смещается в об-ласть религиозную.

Как мыслитель по-своему последовательный, Булга-ков развил высокую мобильность, преодолев менее чем за десятилетие путь от «легального марксизма» до хри-стианской философии. Однако было бы ошибочным счи-тать, что в данном случае происходила простая замена одних проблем другими. В ходе своего укоренения на почве религиозной философии Булгаков начал предпри-нимать настойчивые попытки религиозной интерпретации актуальных политических, социологических и политико-экономических вопросов, которые он разрабатывал и в период «легального марксизма», но которые ранее нико-гда не входили в поле зрения русской религиозной мысли. В этом отношении Булгаков понимал свою деятельность как исполнение заветов своего «великого учителя» Вл. Соловьева. Особенно настойчиво он возвращался к проблемам хозяйственной жизни, проблемам обществен-ного прогресса и идеала, т. е. к тем вопросам, которые были центральными в его первых статьях и книгах. Та-ким образом, рассмотрение указанных тем носило «круго-образный» характер, определяясь неуклонным движени-ем Булгакова ко все более ортодоксальным и традицион-ным религиозно-философским и богословским позициям. Сдвигам в области мировоззрения способствовали и из-менения в его общественно-политической деятельности. В период между 1900 г. и первой русской революцией он не ограничивается формами университетской активности, а выступает с многочисленными публичными лекциями и докладами. В это время он продолжает сотрудничать с другими бывшими «легальными марксистами» П. Струве, Н. Бердяев), участвует в деятельности либе-рального «Союза освобождения», является постоянным

191 автором богоискательского журнала «Новый путь». «В то время, около 1905 г., – вспоминает в своей автобиогра-фии Булгаков, – нам всем казалось, что мы-то именно и призваны начать в России новое религиозно-революцион-ное движение...» (36, 79).

Страх перед всякой революцией, который после 1905– 1907. гг. никогда уже не покидал русских либералов, у Булгакова выразился в том, что из его статей и выступ-лений совершенно исчезла всякая революционная фра-зеология. Однако его политическая активность в это вре-мя достигает своего апогея. Заменяв идею «религиозно-революционного» освобождения идеей «религиозного освобождения», он предпринял попытку организации «союза христианской политики». В этом же русле проте-кала и деятельность московского «религиозно-философ-ского общества им. Вл. Соловьева».

Социально-политическая программа Булгакова была сформулирована в брошюрах «Неотложная задача (о со-юзе христианской политики)» (1906) и «Интеллигенция и религия» (1908). По политическому и классовому со-держанию их необходимо рассматривать как идеологи-ческое выражение правого крыла кадетизма, формально не вместившегося (в силу воинствующей религиозности и почвенничества) в официальные рамки кадетского по-литического сознания. В отличие от абстрактных религи-озно-революционных призывов «мистического революцио-нера» Мережковского, анархистствующего Бердяева и осторожного в вопросах религии Струве Булгаков поста-вил задачу «реального» объединения христианства (т. е. религиозных деятелей, духовенства, верующих фи-лософов и интеллигентов) и политики (точнее либераль-ного буржуазно-помещичьего направления в ней). «Хри-стианство, – без колебаний утверждал он, – как, впро-чем, и всякая религия, притязаящая на абсолютность, простирает область своих интересов и влияния на все сферы жизни: по идее оно определяет всю человеческую жизнь от первого крика до последнего дыхания. Для него нет

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org
нейтральных или индифферентных областей, которыми оно могло бы не
интересоваться или пассивно пасовать, как нет границ для Бога...» (38,
10).

Специфика точки зрения Булгакова на «христианскую политику» – в
определенности и решительности оценок как «правых» (самодержавия и
официальной церкви),

192
так и «левых», т. е. «материалистического» и «атеистического» социализма.
В данном случае ему не были присущи «лукавая простота» Струве (по
выражению Ленина) или невразумительные мистические пророчества и
фантастические декларации Бердяева и Мережковского. «...Наше
бюрократическое государственное устройство, попирающее все... права и
неспособное их вместить, есть, – писал он, – по существу антихристианское,
сколь-ко бы ни распиналась за него официальная церковь под диктовку
обер-прокурора и «булатного патриарха». Союз «бюрократизма» и «православия»
есть во всяком случае богохульственная ложь, которая как нельзя скорее и
решительнее должна быть отвергнута» (там же, 14–15).

Своеобразный «христианский демократизм», как называли эти тенденции В.
И. Ленин в 1907 г. (см. 2, 14, 343), подкрепляемый у Булгакова идеями
создания «свободно-го союза самоуправляющихся общин» по типу Соединенных
Штатов, сопровождался также резкой критикой мировоззренческих основ
пролетарского и социал-демократического движения в России.
Демагогически называя «материалистический демократизм и социализм» самой
вредной («нигилистической») религией, он между тем не смущался отстаивать
«классовую христианскую политику».

В этом смысле можно сказать, что классовая, буржуазно-демократическая
позиция Булгакова парадоксальным образом прояснялась для него в той мере,
в какой его мировоззрение становилось все более идеалистическим. То, что в
объективистской форме признавалось в его ранних работах, именно связь
теорий с общест-венно-политическими, классовыми отношениями, фиксировалось
теперь в более четких выражениях, но уже с совершенно иных
мировоззренческих позиций: «...классовая политика (не нужно бояться этого
слова), т. е. политика, сознательно преследующая защиту рабочих масс
против их сильных угнетателей (не в индивидуальном, но социальном смысле),
есть единственно возможная форма христианской политики для данного момента»
(38, 19). Как видим, общий смысл «христианской политики» был сформулирован
достаточно решительно. Но что в действительности за ней скрывалось? Для
рабочего класса Булгаков предлагал организовать самопомощь, рабочие

193
кассы, союзы и кооперации «для политических и образовательных целей»,
крестьянству обещалось «увеличение крестьянского земельного фонда путем
прирезок из частных (за выкуп), государственных и монастырских земель»;
духовенству было указано на недопустимость индифферентного отношения к
политике*.

Иначе говоря, речь шла все о тех же кадетских лозунгах, замаскированных
под христианство, и лозунги эти имели конкретный социальный адрес: рабочих
и крестьянство (несознательную и рутинно-религиозную их часть),
духовенство и религиозную интеллигенцию. Выдвигая программу «союза
христианской политики», Булгаков преследовал несколько взаимосвязанных
социально-политических целей. Первая состояла в подрыве влияния идей
марксизма-ленинизма и партии большевиков в рабочем движении. Вторая – в
борьбе за церковь как социальную и идеологическую силу. Третья – в
использовании религии как духовного оружия буржуазии в борьбе с революцией
и пролетарским мировоззрением. «Представитель контрреволюционной буржуазии,
– писал В. И. Ленин о подобных деятелях, – хочет укрепить религию, хочет
укрепить влияние религии на массы, чувствуя недостаточность, устарелость,
даже вред, приносимый правящим классам «чиновниками в рясах», которые
понижают авторитет церкви» (2, 17, 434).

Объективно усилия Булгакова были направлены на расширение социальной базы
кадетизма путем завоевания на его сторону духовенства при одновременном
разложении классового сознания трудящихся идеями «христианской политики».
Булгаков не только «теоретически» обосновывал свои политические идеи. В
качестве депутата II Государственной думы он приложил немало усилий для их
защиты и пропаганды. «Елейно-мистический» Булгаков (как называет его в это
время Ленин) считал себя «независимым» депутатом и даже «христианским
социалистом». Фактически же он примыкал к правым кадетам

* Политическая и социальная деловитость, захватившая Булгакова в 1905–1909
гг. (или, лучше сказать, с перерывами до первой мировой войны), сказалась в
его отношении к клиру. «Знакомство с политической экономией и элементами
юриспруденции, – поучал он, – является обязанностью в особенности для
каждого пастыря. ибо без этого знакомства невозможно понимать социальную

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org
жизнь, невозможно читать газет и разве только и можно идти в рядах
черносотенной агитации» (38, 17–18).

194

(особенно в аграрном вопросе, защищая «прусский путь» развития капитализма в России).

Активная деятельность Булгакова, выдержанные в бодрых тонах лозунги «союза христианской политики» и т. п. – все это могло создать впечатление некоторой гармонии между мыслью и делом, об оптимизме, присущем ему в этот период. Но, вспоминает Булгаков, «из Государственной думы я вышел таким черным, как нико-гда не бывал» (36, 80). «Негодование», «ужас», «разочарование», «печаль» – вот что он вынес из своего «четырёхмесячного сидения» в Думе. Разочарование Булгакова – результат не только его мировоззренческого идеализма и политической наивности, не только следствие качеств его характера. В решающей степени оно было обусловлено всем ходом общественной жизни России с начала первой русской революции до начала первой мировой войны. Для того чтобы понять психологические переломы и идейный путь Булгакова как религиозного интеллигента, имевшего за плечами большой багаж либерально-буржуазных политико-экономических и философских идей, необходимо взглянуть на те приливы и отливы классовой борьбы, которые происходили в России в это время. Особое значение при этом имеет социальное поведение религиозной интеллигенции и духовенства. Живая картина поведения этих социальных групп запечатлена в многочисленных статьях Ленина, отмечавшего как малейшие изменения в настроениях всех социальных групп и классов, так и общую логику общественных процессов в России. Подъем идейной и политической активности Булгакова совпал с буржуазно-демократическим подъемом вообще и с оживлением религиозно-идеалистической интеллигенции в частности. Он захватил и духовенство. «Как ни забито, как ни темно было русское православное духовенство, – писал Ленин в конце 1905 г., – даже его пробудил теперь гром падения старого, средневекового порядка на Руси. Даже оно примыкает к требованию свободы, протестует против казенщины и чиновничьего произвола, против полицейского сыска, навязанного «слушителям бога»» (2, 12, 144). Идеологом этого пробуждения и был, в частности, Булгаков. Вместе с тем он представлял лагерь либеральной буржуазии и внецерковную ветвь православного реформаторства. Через два года си-

195

туация существенно изменилась – теперь уже самодержавием была разбужена большая часть духовенства, практически подавляющее его большинство. Оно было «разбужено» для борьбы с революционно-освободительным движением, демократией и либерализмом.

Русские либералы, считавшие, что в борьбе за церковь они имеют дело главным образом с самодержавием и придворной бюрократией, столкнулись с воинствующим процаристским клерикализмом, который раньше не выходил на открытую политическую арену. Жестокая неудача, испытанная Булгаковым в связи с его проектом «союза христианской политики», была всего лишь одним небольшим эпизодом в процессе широкого наступления реакции, т. е. самодержавия, официального православия и клерикализма. Все попытки либеральной буржуазии за воевать церковь потерпели провал. Более того, в целом либерализм был завоеван реакцией. Что касается духовенства, то во весь голос оно заявило о себе в III, «черносотенной», Думе. «Защита феодальных привилегии церкви, открытое отстаивание средневековья – вот суть политики большинства третьедумского духовенства», – отмечал Ленин (там же, 17, 431). И далее: «Русские народники и либералы долго утешали себя или, вернее, обманывали себя «теорией», что в России нет почвы для воинствующего клерикализма, для борьбы «князей церкви» со светской властью и т. п. В числе прочих народнических и либеральных иллюзий наша революция рассеяла и эту иллюзию. Клерикализм существовал в скрытой форме, пока в целостности и неприкосновенности существовало самодержавие... Первые же раны, нанесенные самодержавию, заставили социальные элементы, поддерживающие самодержавие и нуждающиеся в нем, выйти на свет божий» (там же, 432).

Наступление реакции породило серию политических, идеологических и социально-психологических конфликтов, в том числе, по выражению Ленина, «конфликтов буржуазии клерикальной с буржуазией антиклерикальной» (там же, 433). У Булгакова этот конфликт, в следствии целого ряда объективных и субъективных обстоятельств, разыгрался в самых основах его мировоззрения. Его идея духовного и социального союза религии и либерализма потерпела полный провал. Духовенство продолжало «идти в рядах черносотенной агитации» и отказы-

196

валось «знакомиться» с либерально-буржуазной политической экономией и

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org
«элементами юриспруденции», ка-деты потеряли свое политическое лицо. Булгаков почув-ствовал беспомощность и бесперспективность политики кадетов с их «трусливым оглядыванием по сторонам». Проследивая основные вехи идейной биографии Бул-гакова, легко видеть самую тесную и открытую связь рус-ской религиозной философии, богоискательства с классо-вой борьбой, с борьбой партий в России. Пример Булга-кова еще раз подтверждает верность марксистско-ленин-ского понимания общественной жизни и идейной борьбы как отражающей, а часто и опережающей столкновения и борьбу в сфере материальных отношений. Говоря о пе-рипетиях жизненного пути Булгакова, хотелось бы обра-тить внимание на одно из свойств отживших социальных сил России начала века – на «гипнотическую» власть их над сознанием известной части русской интеллигенции. Сложность механизмов и значительность влияния соци-ального сознания на индивидуальное выражается еще и в том, что, как отмечал Ленин, в данном случае реакци-онность отдельных либерально-буржуазных интеллиген-тов «состоит не в личных сделках, не в личном предатель-стве» (там же, 15, 165). Особенно верно это по отноше-нию к Булгакову, который осознал утопизм и безнадеж-ность не только тех идеалов либеральной «христианской политики», которые он защищал в 1906 г. и некоторое время после кризиса (вплоть до «Вех»), но и не меньший, если не больший, утопизм и безнадежность тех позиций, на которых он вскоре оказался. А оказался он на пози-циях монархических. Вплоть до начала первой мировой войны его монархизм носил стыдливые формы и не выра-жался открыто, вопрос о государственной власти решал-ся Булгаковым двусмысленно. В аспекте метаисториче-ском – в духе теократии, в плоскости «мирской полити-ки» – оставалась открытая возможность для любой формы государственного устройства, в том числе и для монархии. В глубоко расколотом состоянии – с монархизмом в сердце, с либерализмом в голове – Булгаков жил вплоть до начала первой мировой войны. В первые же дни ее он написал верноподданническую шовинистическую статью «Родина» («Утро России» от 5 августа 1914 г.). «Со вре-мен Петровых, – писал он, – воздвигалась стена между

197

царем и народом, которая то утончалась, то вновь стано-вилась непроницаема. И. вот на глазах наших она бес-шумно разрушилась в несколько дней, даже часов. Ныне, в этот брачный час царя с народом, почувствовалось, что царь есть сердце народное, уста народные, совесть народ-ная...»

Елейный монархизм Булгакова пытался опереться на идею «православного белого царя» как источника «таин-ственной сверхвласти», возвышающейся над «партиями и газетами, реакциями и революциями, оппозицией и так-тикой». Но в глубине души он понимал, что никакие живые исторические, социальные и духовные силы на-стоящего и будущего не могли органически сочетаться с идеей монархии. Это, как он признавал впоследствии в своих «Автобиографических заметках», была «безумная вера», утопия более фантастичная, чем идея «смены шо-фера на ходу», как формулировали либералы идею бур-жуазной революции в России.

Таким образом, булгаковское понимание России, про-ходившей через ряд социальных революций, складыва-лось из двух элементов. С одной стороны, все более от-четливого осознания бесперспективности не только само-державия, но и буржуазной республики в России, с другой – предчувствия победы большевиков. В этой си-туации мировоззренческий выбор Булгакова выразился не в движении вперед, а в огромном скачке назад – к без-надежному консерватизму и монархизму, к православию, послужившему духовным убежищем сознания, потерпев-шего в действительности жестокое поражение. Испытав неудачу в практически-политической реализации своих идей, Булгаков переключил свою энергию на теоретиче-скую разработку проблем «христианской философии хо-з-яйства» и поиск путей социализации модернизированной религии. Двухтомное собрание его статей – «два града» (1911) – подводило первые итоги его религиозно-фило-софских изысканий в этой области.

Из всех русских богоискателей Булгаков упорнее всех стремился экстраполировать религиозную форму созна-ния на все остальные. Он стремился универсализировать саму идею религии вплоть до превращения, ее в главный методологический принцип, заставляющий рассматривать всю тотальность объективного и субъективного мира как то или иное проявление и существование религиозного,

198

его жизнь, модификацию, деградацию или совершен-ствование. Основной замысел «Двух градов» заключался в сведении объективных реальностей природы и обще-ства, человеческих ценностей и самого человека к рели-гии. Особое место занимали проблемы сближения эко-номики с этикой, а через нее – с религией путем отыска-ния в труде «вечных», «библейских» начал. С этим было связано большое внимание, уделенное Булгаковым перво-христианству, идеям

Религиозная философия в России начало 20 века filosoffo.org Карлейля, средневековым трудовым отношениям. Социальная программа Булгакова все еще стремилась примирить капитализм и социализм, понимаемый «как совокупность социальных реформ» под сенью христианства (см. 40, 2, 36). Следующая крупная работа Булгакова вышла в свет в 1912 г. и называлась «философия хозяйства». В ней Булгаков пытался построить нечто вроде религиозной политической экономии, здесь подытоживался путь Булгакова – религиозно-философского экономиста, так как в дальнейшем всякое постороннее строительство рассматривалось им уже даже не с религиозно-философских позиций, а с богословских. И вообще, надо сказать, здесь заканчивался процесс сведения всего к религии. В конце религиозно-философского периода Булгаковым была написана наиболее цельная работа «Свет невечерний. Со-зерцания и умозрения» (1917) – первый систематический опыт выведения мира и человека из идеи бога, т. е. онто-логическая, гносеологическая, историософская экспликация религиозной точки зрения. К этому же времени произошли значительные изменения в жизни Булгакова – в 1918 г. он стал православным священником, пройдя тем самым путь от атеиста до священнослужителя, от либерального экономиста и «легального марксиста» до воинствующего теолога-антимарксиста*.

Буржуазно-демократическая революция и свержение самодержавия не вызвали у Булгакова энтузиазма. Он был достаточно консервативен, скептически и проницателен, чтобы поверить в прочность Временного правительства * Знаменателен эпизод, происшедший в обстоятельствах превращения профессора Булгакова в о. Сергия «...Я... – вспоминал Булгаков, – обратился к самому патриарху Тихону с прошением о рукоположении, на что Святейший милостиво и без всяких возражений и согласился. (Он сказал мне, смеясь, что «вы в сюртуке нам нужнее, чем в рясе».)» (36, 39).

199

ства и буржуазной республики в России. В период после февральской революции Булгаков принимал самое активное участие в церковных преобразованиях, состоя членом Высшего церковного совета и непосредственно участвуя в работе по восстановлению патриаршества в России. Насколько значительным был его авторитет в русской церкви, говорит хотя бы тот факт, что по поручению патриарха Тихона Булгаковым был составлен текст первого послания о вступлении на патриаршество. Социалистическую революцию в России Булгаков воспринял как консерватор и контрреволюционер. Его смешанная реакция, растерянность, озлобление и уныние отразились в диалогах «На пиру богов» (одной из последних доэммигрантских публикаций Булгакова), вошедших в нелегально изданный сборник «Из глубины». Булгаков эмигрировал из России в 1923 г. некоторое время он жил в Праге, в 1925 г. переехал в Париж, там был профессором догматического богословия в Русском богословском институте и его бессменным деканом вплоть до самой смерти, последовавшей в 1944 г. Булгаков не получил на Западе такой широкой известности, как, например, Бердяев или Шестов. Отчасти это объясняется характером работ Булгакова и их проблематикой – им присуща рационалистическая и абстрактная форма изложения, он избегал того «парадоксального» и эссеистического стиля философствования, который быстро распространился с возникновением экзистенциализма. В его книгах разбирались обычно специальные теологические вопросы в соответствующей философской и богословской терминологии. Тем не менее западные специалисты в области православия считают именно Булгакова ведущим представителем не только русского богословия, но и православной теологии XX в. Западногерманский теолог Р. Сленчка утверждает, например, что «трехтомный труд С. Булгакова (имеется в виду его трилогия «О бого-человечестве». – В. К.) является единственной современной догматикой восточной церкви, в которой все вероучение заново продумано и изложено с огромной систематической силой и своеобразием» (цит. по: 60, 24). Определенный интерес к религиозно-модернистским идеям Булгакова наблюдается и в современном русском православии.

200

§ 2. Методологические аспекты философии всеединства

Начиная с первых работ, Булгаков заявил о себе как мыслитель сдержанной и деловой манеры философствования. Этому способствовали и его ранние политико-экономические изыскания. По складу мышления он может быть причислен к рационалистам. Однако эта черта мышления соединилась с такими свойствами его интеллектуальной и эмоциональной организации, как пантеистические склонности и воинствующая религиозность, влекущие за собой значительные элементы интуитивизма и иррационализма. К этому следует добавить трагичность мироощущения, дававшую о себе знать при решении

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org
фи-лософских или историософских проблем, а также отноше-ние Булгакова к слову как реальному носителю бытия. Этот своеобразный неоплатонизм имел определенное влияние на его метод мышления. В работах Булгакова можно, кроме того, встретить и элементы экзистенциали-стской манеры анализа, феноменологические приемы описания, антиномизм. Булгаков не был субъективистом в философии, т. е. он неохотно рефлектировал по поводу своего личного отно-шения к вопросам метода и стиля, относясь к ним как к чему-то объективному и данному. Этому способствова-ли его склонность к объективному идеализму и нелюбовь к религиозно-философскому декадансу, психологизму и индивидуализму, столь характерным, например, для Ме-режковского. Это не означает, конечно, что в работах са-мого Булгакова отсутствует какая-либо психология веры или какое-либо личностное отношение к выдвигавшимся им положениям. Специфика здесь в том, что они выра-жены через материал, прямо не имеющий отношения к его автору, т. е. не как особая зафиксированная тема я или постоянные рефлексии по поводу собственных по-строений, а в виде общего имперсоналистического, траги-ческого, сурового и аскетического духа всей системы. Булгаковская гносеология и методология – сложное син-кретическое образование, главными компонентами кото-рого являются принципы антиномизма, интуитивизма и гносеологического онтологизма платоновского типа. Бул-гакову свойственны попытки использовать принципы кан-товского трансцендентализма в обосновании своеобраз-

201

ной гносеологии религии. С рассмотрения последней мы и приступим к анализу метода его религиозной филосо-фии.

«Критика религиозного разума» – так в принципе можно было бы назвать обширное введение к книге «Свет невечерний», в котором была поставлена задача пред-принять критику (в кантовском смысле) категорий, гра-ниц, возможностей и самого смысла религиозного созна-ния как трансцендентального явления, с тем чтобы рас-чистить дорогу для вероучения, конструируемого подоб-но тому наукоучению, за которое ратовал Кант. Отметим сразу, что основания для всего этого неожиданного пред-приятя не были в полной мере представлены Булгако-вым и метод, избранный им во введении, во многом про-тиворечил способам анализа и описания в остальных гла-вах работы. Тем не менее именно кантовский априоризм был взят Булгаковым за отправную точку построения религиозно-философской системы, явившейся итогом его более чем двадцатилетней философской эволюции. Пря-мой задачей трансцендентального анализа должно было стать раскрытие трансцендентальной природы религии, выявление категорий религиозного сознания, установле-ние «религиозного синтетического суждения a priori» и т. п.

Самым трудным и щепетильным делом оказался пер-вый шаг религиозной «трансцендентальной критики», так как сразу встал вопрос о специфической «вещи в себе» и о специфическом «факте» сознания – религиозном ощущении, которое, если следовать методологии Канта, не есть продукт, результат сознания, а, наоборот, являет-ся его существеннейшей предпосылкой. Таким «фактом» Булгаков объявил религию, добавив при этом, что для трансцендентального анализа религии достаточно «ус-ловного» предположения и «условного» допущения этого факта: «...наперед и a priori отвергнуть это скромное допущение вряд ли возможно даже в наш скептический век. Религия представляет собой настолько универсаль-ный факт человеческой жизни, что просто его отрицать никому невозможно...» (41, 3–4). Действительно, отри-цать факт существования религии не только в индивиду-альном сознании, но и как социальный (но, конечно, да-леко не универсальный) феномен было бы неправильно Но означает ли это, что данное явление отвечает требо-

202

ваниям, предъявляемым тем же Кантом к «фактам чело-веческого сознания»? В этом пункте суждения Булгакова слабее всего, так как он выставил в качестве необходимо и объективно воздействующего, априорного факта нечто такое, что в себе самом является сложным социальным явлением, содержащим мышление, ощущение и пережи-вание. Булгаков постулировал религию как общеобяза-тельный и универсальный факт, для того чтобы затем доказать ее общеобязательность и универсальность. Не говоря уже о логическом неблагополучии этого приема, нужно отметить, что религия – факт общественного со-знания, связанный с человеческой историей и являющийся ее продуктом, а не каким-то априорным, «метасоци-альным» фактом. Являясь комплексом иллюзорных пред-ставлений, она имела свое историческое начало и отомрет в будущем. «...Всякая религия, – писал Ф. Энгельс, – является не чем иным, как фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни, – отражением, в ко-тором земные силы принимают форму неземных» (1, 20, 328).

Конструирование Булгаковым «критики религиозного разума» может быть названо

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org методологическим произволом, явным извращением всего духа кантовской пропедевтики. Ибо первичным фактом сознания оказалось не нечто изначально лежащее вне сознания, реальное, обще-обязательное и универсальное (ведь вещь в себе у Канта является по существу синонимом объективной реально-сти), а нечто ирреальное, принципиально необъективируемое и вне субъекта религиозного сознания, т. е. ве-рующего, не существующее. К тому же религия никак не может претендовать на тотальность своего существова-ния наравне с объективной реальностью природы и об-щества. Но именно на понимании религии как исходного факта религиозного сознания (рассматриваемого в каче-стве одной из форм универсального трансцендентального родового сознания) настаивал Булгаков. Все последую-щие звенья его рассуждений уже не были обременены необходимостью особых доказательств и вылились в опи-сание религиозного сознания в кантианском духе. Рели-гия была определена как «опознание бога», «пережива-ние связи с богом», связь человека с богом. Поэтому ее конститутивными чертами были названы «связь», «дуа-

203

лизм» и «полярность». «Орган религии», с которым, по Булгакову, связана гносеологическая достоверность ре-лигии, есть «религиозное переживание», в основе которо-го лежит в свою очередь «встреча с божеством». Далее Булгаков предпринял своеобразное феноменологическое описание структуры религиозного сознания и нашел, что «синтетическим религиозным суждением a priori» являет-ся положение «бог есть» (см. 41, 15), а основной особен-ностью религиозного a priori – антиномичность (в силу антиномичности полярности самой связи бог – человек). В ряду категорий «чистого религиозного разума» вместе с категориями «имманентное» и «трансцендентное» были названы «молитва» как основная форма религиозного «постижения», «вера», «тайна» как источник веры, «пере-живание трансцендентного в имманентном», «догмат», «откровение» и «миф». В «способности к молитве» Булга-ков усмотрел «специальный орган религиозного восприя-тия» (там же, 23). Догмат был определен им не только как содержательная основа религии, но и как методоло-гический фундамент религиозного сознания. Миф, в сво-ем гносеологическом аспекте, получал значение формы, в которой выражается трансцендентное для человеческо-го сознания.

Булгакову не удалось показать, в чем состоит отличие богословия от религиозной философии и философии вооб-ще. В итоге он предложил классификацию, в которой верховное значение придавалось «религиозному мифо-творчеству». «Итак, – писал он в связи с этим, – мы раз-личаем: 1) внефилософское, религиозное мифотворчество; 2) догматику, представляющую внешнюю систематиза-цию догматов; 3) религиозную философию как философ-ское творчество на религиозные темы; 4) «общую» фило-софию, которая представляет собой искание «естественно-го», языческого ума, конечно, все же оплодотворенное какой-либо интуицией; 5) канон философии, ее порти-ку и технику, куда относятся разные отрасли «научной философии» (гносеология, логика, феноменология, науко-учение)» (там же, 90–91).

Значение «трансцендентального введения» в религи-озную философию состояло для Булгакова, во-первых), в том, чтобы методологически обосновать, «проверить» – перед тем как строить систему – основные понятия рели-гии и религиозной философии, скоординировать их, уста-

204

новить их взаимосвязи, иерархию. Кроме того, Булгаков попытался установить специфику собственно религиозно-го сознания, что свелось к выяснению традиционного вопроса о соотношении веры и знания, религии и филосо-фии, религии и науки. Все эти проблемы посредством де-формированной кантовской гносеологии и других идеали-стических методов были решены в пользу религии.

205

§ 3. Антиномизм как средство борьбы с разумом и познанием
Косвенным результатом «трансцендентального обос-нования» религии было сознательно «антиномическое» истолкование Булгаковым основных понятий и проблем религиозного сознания, что нашло свое выражение в ходе построения им системы религиозной философии. Антино-мизм, превращенный Булгаковым в один из основных ме-тодов системы, привлекался для описания самого онто-логического начала религиозной философии. Этим нача-лом в духе традиционной мистики и позднего Шеллинга объявлялось «ничто». Проблема онтологического начала в булгаковской системе связана с выяснением вопроса об абсолюте, или божественном ничто. Абсолют трактуется преимущественно в стиле апофатической (отрицатель-ной) теологии как абсолютное «не», так как «про Абсо-лютное нельзя сказать, что Оно есть, как и нельзя ска-зать,

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org
что Его нет: здесь умолкает в бессилии человеческое слово, остается только молчаливый философско-мистический жест...» (там же, 100–101). Абсолютное – это не бог, а «трансцендентный фон бога», божественное ничто, вернее не-что, не-как, не-где, не-когда и не-почему, тогда как с ничто связано отношение с каким-либо что, «...ибо небытие есть лишь спутник бытия, а ничто – тень что, а как самостоятельное понятие вовсе не существует... Не-что не имеет никаких определений что, является бескачественным или, точнее, сверхкачественным» (там же, 100). Божественное ничто со стороны его постижения связано, по Булгакову, с «основной антиномией» религи-озного сознания. Оно, по его мнению, «премирно» и трансцендентно и одновременно имеет отношение к миру и человеку, «...божество есть нечто по существу своему трансцендентно-имманентное или имманентно-трансцен-дентное» (там же, 96).

205

Особенность методологической позиции Булгакова со-стоит в том, что он настаивает не на диалектическом (противоречивом) характере онтологических начал, а на антиномическом их противоречии. Согласно Булгакову, если логическое противоречие вытекает из ошибки н мышлении, в результате «несоответствия» мышления сво-им собственным нормам и как следствие недостаточного овладения мышлением логической формой предмета, то «диалектическое противоречие... проистекает из общего свойства дискурсивного мышления, которое, находясь в дискурсии, в непрерывном движении, все время меняет положение и переходит от одной точки пути к другой; вместе с тем оно, хотя на мгновение, становится твердой ногой в каждой из таких точек и тем самым свой бег разлагает на отдельные миги, на моменты неподвижно-сти... Диалектика, – заключает Булгаков, – есть дис-курсия дискурсии, и только Гегель мог увидеть в ней пре-одоление дискурсивности, нечто абсолютное и сверхдис-курсивное, между тем как и логика Гегеля есть рабство дискурсии, отличающееся даже воинствующим характе-ром» (там же, 98).

Известно, что в истории мирового идеализма после гегелевской диалектики происходит резкое снижение ин-тереса к этому методу мышления, а в ряде случаев имеет место прямая критика диалектического способа рассмо-трения философских проблем. Рассуждение Булгакова – очевидный тому пример. Если критически проанализиро-вать его, то нетрудно убедиться в стремлении Булгакова умалить истинность и ценность диалектики. Первое, что обращает на себя внимание, – это механистическая, фор-мально-логическая ее интерпретация, понимание диалек-тики как «дискурсии дискурсии», проще говоря, как не-коего способа мышления, не содержащего никакого качественного отличия от мышления рассудочного, фор-мально-логического. Диалектика совершенно неправо-мерно сводится Булгаковым к рассудочной рефлексии по поводу рассудочной же формально-логической деятельно-сти субъекта. Однако эта его оценка диалектики Гегеля, оценка, которая по существу относится к диалектическо-му методу вообще, еще не вскрывает подлинных мотивов и причин критики им этого явления. Главное, против чего выступает Булгаков, – это изгнание диалектикой из мышления и философии всякого намека на «сверхразум-

206

ные» методы познания, изгнание иррационального, поту-стороннего. Диалектическое мышление – это, так ска-зать, «сплошное» мышление, являющее собой действи-тельный триумф человеческого разума, не оставляющего места никаким «методологическим» призракам и идолам. По определению В. И. Ленина, диалектика – это «самое всестороннее, богатое содержанием и глубокое учение о развитии» (2, 26, 53), она является мощным орудием человеческого познания.

Критика диалектики была предпринята Булгаковым с целью облегчить обоснование своей антидиалектиче-ской методологии. Непосредственным заместителем диалектики стали антиномизм и феноменологическое описа-ние. Они выступили у Булгакова как продукт разложения диалектического способа мышления. «Замороженная» диалектика превратилась в ряд антиномий, а анализ ее «движения», сведенный к логически непротиворечивому описанию умерщвленных противоречий (антиномий), взя-ла на себя «феноменология». К этому добавлялись еще принципы интуитивизма, а в решающие моменты откро-венная апелляция к догматам, чуду, тайне. Чем же привлек Булгакова антиномизм и как он им истолковы-вался?

Указывая на источник антиномии, Булгаков писал, что «она порождается осознанной неадекватностью мышле-ния своему предмету или своим заданиям, она обнаружи-вает недостаточность сил человеческого разума, который на известной точке принужден останавливаться, ибо при-ходит к обрыву и пропасти, а вместе с тем не может не идти до этой точки» (41, 98). Булгаков вовсе не сокру-шается по поводу тупика, в котором оказывается разум. Это,

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org считает он, как раз хорошо, ибо разум осознаёт свою недостаточность и бессилие. Естественно, что в такой ситуации диалектика – крайне нежелательный феномен для всего методологического замысла Булгакова. Антиномия для него – это не ошибка в мышлении или заблуждение, это – «естественный» факт, косвенным образом говорящий о том, что имеется нечто большее, чем антиномия, нечто «сверхантиномичное» или по крайней мере неместимое в разум, не охватываемое им. Маскируя свой агностицизм, Булгаков в своей изданной на немецком языке книге «Трагедия философии» писал: «...антиномия отнюдь не выражает собою отчаяния мысли; на-

207 против, она говорит скорее о ее зрелости; она возникает, когда, пройдя обширный и в себе до известной степени законченный путь... философия возвращается к религии, которая и определяет ее проблему и исход.

Религиозная тайна охраняется пламенным мечом херувима, имя которого на философском языке есть антиномия» (цит. по: 59, 193).

Можно назвать антиномизм Булгакова «критическим», сознающим свои возможности и границы, но оптимистическим его не назовешь, так как все его «положительное» значение в познании исчерпывается осознанием разумом своей ограниченности и необходимости подчиниться религии (вере). Дальше трагедии, с ее отчаянием и бессилием, по Булгакову, не может подняться всякое неизбежно антиномическое человеческое мышление «Критический» антиномизм в системе Булгакова выступает как узловой, предельный момент в движении разума Антиномия в сознании познающей личности преодолевается не посредством диалектического разрешения или снятия, а посредством религиозного откровения, догмата и мифа. Все это уже не относится к области философского познания, происходит «трансцендирование» разума, противоречия снимаются в «высшем жизненном единстве» веры, тайны и откровения. В свете этого антиномия не может рассматриваться как исходная точка гносеологии Булгакова, как утверждает его ученик Л. Зандер, а представляет собой границу между гносеологией и мистикой.

Антиномизм выполняет множество функций в философской системе Булгакова, он является и попыткой преодоления («антиномический синтез») односторонностей субъективного и объективного идеализма и является своеобразной матрицей для образования системы антиномических категорий. Последняя строится как развертывание категорий-дихотомий, как дихотомическая иерархия. Однако неустрашимым мотивом антиномизма является скептицизм, неверие в познавательные человеческие возможности. Несмотря на то что Булгаков постарался превратить этот сопутствующий продукт антиномизма (исторически восходящий от Канта к Юму) в доказательство необходимости обращения к авторитету, откровению, догматам и т. п. (т. е. «позитивно» истолковать скеп-

208 тичизм), полностью этого сделать ему так и не удалось. В ряду антиномических категорий, составляющих каркас философии Булгакова, стоят антиномические антитезы имманентного и трансцендентного, абсолютного и относительного, времени и вечности, свободы и необходимости, антиномическое раскрытие абсолюта, бога, человека, истории, духа и тела и т. д.

Определяя место и значение антиномического бого-слова Булгакова, ибо рассмотрению именно религиозной проблематики и подчинен этот метод, можно ли сказать, что его построения лишены сколько-нибудь серьезных несовершенств или черт, которые бы вызвали принципиальные возражения именно в логико-методологической плоскости? Нет, сказать нельзя. Система Булгакова не решает, хотя и по «принципиальным» соображениям, многие, если не все, существенные проблемы, стоящие перед человеческим разумом. В первую очередь очевидна искусственность его гносеологии и даже самого подхода к уяснению поставленных им проблем метода. Ссылки на Канта, заимствования методов «трансцендентальной критики» выглядят произвольными и случайными. Антиномизм у Булгакова начинает играть роль спасительного вето, предохраняющего от возможности позитивно-монистического ответа, ради которого и существует человеческое познание. В решении ключевых проблем, таких, как свобода и необходимость, время и вечность, мир и бог и т. п., Булгаков выставляет антиномии, запрещающие дальнейшее движение вперед. В лучшем случае разум, который «может и должен быть превзойден» (41, 72–73), в состоянии только засвидетельствовать антиномию, опознать и признать ее, смирившись на этом и умолкнув, – таковы способы борьбы Булгакова против разума.

Скептицизм, открывающий дорогу иррационализму и фидеизму, вызывает возражение не только по гносеологическим соображениям. Антиномизм в гносеологии имеет в системе Булгакова свой онтологический коррелят: антиномичное состояние бытия и человека. И это обстоятельство, хотя ему и

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org
сопутствуют мистицизм и «сверхгносеологические» претензии системы, делает всю систему все-единства весьма двусмысленной и шаткой, ибо антиномизм раскалывает ее, порождает зыбкость и двойственность.
209

§ 4. Слово и бытие. Платонизм на службе православия
Существенным компонентом гносеологических изысканий Булгакова является его учение о слове, мысли и языке. Особое отношение к слову определялось характером его системы, в частности софиологией, в которой «София» представляла как «подлинный» мир, идеальная онтологическая опора «здешнего» мира и «посредница» между богом и миром. Понимание Булгаковым Софии перекликалось с учением Платона об идеальном мире, что свидетельствовало о серьезном влиянии на него идей этого философа. Религиозно-онтологическая интерпретация платонизма и конкретизация собственных воззрений на его традиционные проблемы получили у Булгакова специальное освещение в книге «Философия имени», написанной в начале 20-х годов, но опубликованной лишь после его смерти, в 1953 г.

Точку зрения Булгакова в этой работе можно квалифицировать как очевидно платоновскую. Это было религиозно-философское изложение основных положений учения Платона об идеях; кроме того, здесь наряду с намерением синтезировать откровение и платонизм была развернута борьба с психологизмом и «монистической гносеологией». «Слово, – решительно формулировал Булгаков одно из центральных своих положений, – есть мир, ибо это он себя мыслит и говорит, однако мир не есть слово, точнее не есть только слово, ибо имеет бытие еще и металогическое, бессловесное. Слово космично в своем естестве, ибо принадлежит не сознанию только, где оно вспыхивает, но бытию, и человек есть мировая арена, микрокосм, ибо в нем и через него звучит мир, потому слово антропокосмично и, скажем точнее, антропологично» (45, 23–24). Для того чтобы как-то образом примирить не совсем ясное соседство определений человека одновременно и как «мировой арены» слова и бытия, и как бытия, по отношению к которому слово антропологично, Булгаков и здесь заявляет об антиномизме слова, в котором «срачиваются» идеальное и реальное, человеческое и космическое.

Слово для Булгакова – бытие первородное, оно рождает себя самого в бытии и потому существует до всякого анализа, логики, гносеологии и философии. В та-

210

кой ситуации язык есть орудие и практическая манифестация бытия. Человеку как субъекту познания остается только именовать, говорить. Такое «познание» онтологично и аналогично «познанию», вернее процессу именования у Адама до его грехопадения, когда само слово означало рождение бытия и предметов, ему (слову) соответствующих. Но субъект познания у Булгакова все-таки лишен такой онтологической мощи, ибо «не мы говорим слова, но слова, внутренне звуча в нас, сами себя говорят, и наш дух есть при этом арена самоидеации вселенной» (там же, 23).

Во многих пунктах учение Булгакова о слове-бытии созвучно хайдеггеровскому учению о языке, вернее хайдеггеровские идеи перекликаются с булгаковскими, так как последние были высказаны гораздо раньше. Согласно Булгакову, бытие само говорит о себе, «звучит», живет через слово и в слове. Существует даже известная психология звучащего, разговаривающего бытия, психология, находящая свое выражение в «состоянии слова». В то же время «они (слова. – В. К.) не адекватны статически и динамически – своим предметам, они их столько же раскрывают, сколько скрывают, лгут о них, обманывают, и эта-то обманность слова есть один из источников ограниченности, относительности, неверности всякого знания, а потому и дурной бесконечности его» (там же, 130). Проблема лжи, таким образом, предстает как проблема онтологии, как проблема состояния бытия; первородный грех стал другой (также «онтологической») причиной заблуждения, когда, по словам Булгакова, были повреждены органы космической речи, слух и язык. Из всех философов «нового религиозного сознания» Булгаков был, может быть, самым имперсоналистичным мыслителем. В данном случае это особенно очевидно. Бытие в своем слове и языке начинает жить через человека своей собственной жизнью. Бытие может скрывать и открывать, лгать, замутняться, болеть, «голоса вещей» могут быть глухими, неясными. Психологизм завоевывает себе нелегальное положение в онтологической религиозно-рационалистической гносеологии Булгакова. Рационалистической последняя может быть названа лишь в той мере, в которой бытие говорит, проявляет себя как слово-логос, слово-смысл. Но с другой сторо-

211

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org ны, человек здесь лишается разума и смысла в такой же степени, как и собственной психологии, слуху предна-значается выполнять функции, ранее принадлежавшие разуму, разум превращается в слух, в нечто слушающее, внимающее и переживающее «голос бытия». Однако н силу того, что человек остается поврежденным грехом, этот процесс далеко не прост и не безмятежен, он полон глухих предчувствий, искажений, неясностей. Обобщаю-щим понятием, способным обозначить коллизии, разыг-рывающиеся в процессе «вслушивания» в бытие, являет-ся понятие трагедии.

Оставляя в стороне вопросы чувственного и умозри-тельного познания, проблемы рационализма гносеологи-ческого и онтологического, философские проблемы грам-матики, а также специальный анализ логического субь-екта, связи и предиката, элементарных суждений и другие вопросы, рассмотренные в этой книге, можно с уверенностью констатировать приверженность Булга-кова к объективному идеализму платоновского типа. Однако влияние Вл. Соловьева, кантианства и новейшей философской методологии серьезно осложнило взгляды Булгакова на познание. Не говоря уже о том, что он идет дальше – через платонизм – к поискам «перво-зданного» бытия досократиков, его платонизм в значи-тельной степени деформирован антиномизмом, интуити-вистскими и антропологическими утверждениями отно-сительно субъекта познания. Не случайно поэтому, что познавательное отношение в «философии имени» трак-туется в итоге как один из аспектов бытия человека. А булгаковское утверждение типа: «В познании, от эле-ментарного до сложнейшего, содержится тройственный акт: глухого голоса бытия, звучания слова и соединения в акте познания этого толчка и этого слова – в имено-вании» (там же, 118–119) – следует рассматривать как применимое всего лишь к одному из срезов познания, имеющего гораздо более сложную структуру.

Оценивая логико-методологические и гносеологиче-ские построения Булгакова, можно сказать, что антино-мизм выполняет в его системе методологические и логи-ческие задачи, определяет ее структуру, ее архитектони-ку и план. Со своей стороны мистицизм и интуитивизм являются непосредственными гносеологическими орудия-ми; что касается гносеологических идей «философии

212 имени», то они стоят либо особняком, либо используются для подкрепления реалистических (в средневековом смысле) положений Булгакова, а также в качестве ар-гументов для обоснования общей объективно-идеалисти-ческой его позиции в учении о бытии. Но вопрос о совме-стимости различных методологических и гносеологиче-ских положений системы остается все же открытым, что дает основания обвинить Булгакова в эклектизме. При этом ссылка на «тайну», на «принципиальную» незавер-шимость всякого философствования и невозможность по-строения «монистической гносеологии» только обнажает шаткость его философской системы.

213

§ 5. Софиология: двусмысленность, возведенная во всеединство София, по учению Булгакова, – это сущность, возни-кающая в ходе божественного творчества. Если бог как абсолют совершенно трансцендентен миру, то бог как творец открывается ему. Процесс творения описывается Булгаковым в обычных религиозных категориях без вся-кой методологической осторожности и антиномизма: бог в «преизбыточности» своей любви «исходит из себя», освещает тьму «не-божественного ничто», творец не зна-ет «зависти или жадности» в своей бесконечности и аб-солютности, а также не ведает «приращения». Божество «хочет не себя» и «исходит из себя в творении». «Но, – делает Булгаков существенное замечание, – поставляя рядом с собой мир вне-божественный, божество тем са-мым полагает между собою и миром некую грань, и эта грань, которая по самому положению своему находится между богом и миром, творцом и тварью, сама не есть ни то, ни другое, а нечто совершенно особое, одновре-менно соединяющее и разъединяющее то и другое...» (41, 212). София и есть эта грань, это «между». По са-мому своему существу она есть нечто переходное, про-межуточное, но такое промежуточное, которое скорее не есть, чем есть, так как лежит между богом и миром, она – всего лишь граница между ними. Легко увидеть, каким бесконечным разнообразием «антиномических» су-ждений чревата такая трактовка Софии. Онтологиче-ски – это есть воплощение в черте, грани, границе самой антиномии. После описания «момента рождения» Софии

213

как «грани» Булгаков много и «антиномично» говорит о ней, совершая не что иное; как раздувание грани «ме-жду богом и миром», превращая ее в «положительный» продукт антиномизма-скептицизма. Ученик Булгакова Л. Зандер считает, что тема «бог и мир» является ключе-вой и определяющей в его

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org философии (см. 59). Но в той мере, в какой Булгаков был софиологом, было бы правильнее говорить не о «боге и мире» как центральной проблеме, а о связке и, стоящей между этими понятиями. Этой связкой, этим и, «лестницей» и «гранью» и явилась София.

Исторически и логически софиология представляет собой определенный продукт мировоззренческой эволюции Булгакова. Она рождалась из идей «философии хозяйства», которые в свою очередь были порождены религиозным переосмыслением политико-экономических проблем роли труда и хозяйственной жизни в человеческом обществе и истории. По мере того как понятие экономических отношений мистифицировалось, роль категории труда в религиозной системе Булгакова возрастала. Труд и человеческое творчество, преобразующая деятельность людей стали пониматься как исполнение заповедей бога, как фрагмент божьего космогонического замысла, как процесс одухотворения мира, раскрытие его «софийности», как один из аспектов очищения, аскезы, спасения и воскресения. Пафос софиологии перекликается с пафосом христианского учения о всеобщем воскресении. Исторически она была своего рода позитивным ответом – частью развитием, частью альтернативой – на планетарный «проект» Н. Федорова, русского религиозного философа конца XIX в., изложившего идеи «всеобщего воскресения» всех умерших и достижения своеобразного земного рая в своем труде «философия общего дела». Но в значительно большей мере она была «ответом» на рождение нового в мире – социализма и мирового революционного процесса.

По мере эволюции взглядов Булгакова, закончившейся превращением его в богослова, видоизменилась и софиология. В итоге она окончательно утратила связь с земными проблемами, которые когда-то интересовали Булгакова, и стала сугубо теологической проблемой, рассматриваемой в связи с догматами творения мира, боговоплощения и т. п. «София, – по Булгакову, – хотя не

214
есть Абсолютное или бог, но имеет то, что имеет, непосредственно от бога или абсолютным образом, она свободна от погруженности в ничто, свойственной мировому бытию... Занимая место между богом и миром, София пребывает и между бытием и сверхбытием, не будучи ни тем, ни другим или же являясь обоими зараз» (41, 214). Отвергнув диалектику, движение (хотя бы на уровне идей и категорий), Булгаков обрек свои определения, в данном случае Софии, на безысходную противоречивость. Вышеприведенная формулировка «расползается», ее невозможно мыслить определенно, даже если и попытаться отнестись серьезно к этим идеалистическим спекуляциям. Булгаков оставил массу определений Софии, большинство из которых носит богословский характер. Но все они сконструированы эклектически, по принципу «с одной стороны», «с другой стороны» или «по отношению к богу», «по отношению к миру». В основе и идеале мир, утверждал Булгаков, есть София; в его «посюстороннем» состоянии и данности он отличается от нее как неосуществленная потенция от своей идеи. Для мира София – реальное и положительное всеединство, а метафизика всеединства – это главным образом религиозно-философские рассуждения о «мире», «небе и земле», человеке и человечестве, обществе и истории с точки зрения их идеальной, «софийной» основы.

Учение о творении Софии у Булгакова таково, что оно деформировало традиционное богословское представление о сотворении мира. Творение Софии он объявлял лежащим «вне 6-ти дней миротворения», тогда как все земное, включая и человека, было сотворено не из ничто, а из «земли». В то же время противопоставление неба и земли рассматривалось как «начальный исход» творения. Иначе говоря, мир в метафизике всеединства был структурирован таким образом, что «высшая» его часть примыкала к Софии, «низшая» – к ничто. В данном случае булгаковская доктрина мира и материи является современной религиозно-метафизической вариацией на темы платоновской и аристотелевской метафизики. «Мир, – писал Булгаков, – имеет высшую основу в царстве идей или в Софии, в которой согласно существует единое и многое, индивидуальное и общее, одно и все в положительном всеединстве. Но рядом с этим мир имеет и низшую «подставку» – ????????, которая есть «место» рас-

215
павшейся, актуализированной множественности, находя, свой свое единство лишь во временно-пространственном процессе, в становлении, бытии-небытии; слои бытия переложены здесь слоями небытия, и бытие находится в нерасторжимом, как свет и тень, союзе с небытием... нижней основой, материей мира является ничто, чистое, пустое небытие... речь здесь идет о совершенном ничто, которое бог призвал к бытию, о той тьме, которая есть просто не-свет, а потому даже и не-тьма...» (там же, 234).

У Булгакова отсутствует положительное учение о материи, она низводится им до уровня «чистого небытия», ничто. В стремлении умалить материю он идет дальше любого объективного идеалиста классического типа, так как лишает ее

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org и малой доли реальности. Материя в системе Булгакова не рассматривается по существу и как материал, как материя-мать, основа и рождающая сила (по крайней мере эта проблематика всегда находила со-ответствующую разработку даже в древних формах идеализма). Функции реальности были приписаны идеалистически понятию бытию, а функции «вечной женственности» – Софии. Таким образом, земля, Вселенная, космос, т. е. объективная реальность, внешний мир, пред-стают для Булгакова в качестве структуры, не имеющей четких онтологических очертаний. «Вверху» эта структура, «идеализируясь», переходит в Софию, примыкающую к богу как «четвертая ипостась», «внизу» она начинает «слоиться», перемешиваться с небытием и исходить в пустое ничто. Серединное положение объективной реальности, полной смешивающихся (бытие-небытие) сил, рассматривается Булгаковым скорее статически, чем динамически, а если он и говорит о каких-то процессах, происходящих в границах обычной земной действительности, то это то, что происходит с землей и внешним миром под действием сил «сверху» и «снизу», а не в результате ее самодвижения. Таким образом, метафизическая безжизненность рассуждений Булгакова стала платой за отказ от диалектики при анализе объективной реальности. Если в мистическом пантеизме Розанова «земля» была жива своими собственными «половыми» энергиями, беспрепятственным рождением все новых и новых жизней («собственный свет»), то для православного сознания Булгакова «Земля... есть божья нива», кладбище, сохраняющее

216

тела для воскресения, и об этой земле сказано: «земля еси и в землю отыдеши» (там же, 258).

Нет необходимости говорить о том, что подобные взгляды, развиваемые и защищаемые в XX в., выглядят невероятным анахронизмом. Основным положениям этого мировоззрения более чем две тысячи лет. И если тому времени, когда они впервые начинали выдвигаться и об-суждаться, соответствовал, как мы обычно говорим, определенный уровень общественных отношений, технологии и знания, так что такое мировоззрение в целом соответствовало относительно примитивному пониманию окружающего, то как мы должны оценивать подобные анахро-низмы, появляющиеся в век науки, в эпоху социальных и технических революций?

Корни таких пережитков в основном социально-исторические. Их надо искать в неравномерности развития общественного бытия и общественного сознания, в социальной неравенстве и эксплуатации, в отчуждении, невежестве и классовом интересе определенных социальных сил. «Экономическое угнетение рабочих, – писал В. И. Ленин, – неизбежно вызывает и порождает всякие виды угнетения политического, принижения социального, огрубения и затемнения духовной и нравственной жизни масс... Религия есть один из видов духовного гнета, лежащего везде и повсюду на народных массах, задавленных вечной работой на других, нуждой и одиночеством. Бессилие эксплуатируемых классов в борьбе с эксплуататорами так же неизбежно порождает веру в лучшую загробную жизнь, как бессилие дикаря в борьбе с природой порождает веру в богов, чертей, в чудеса и т. п. Того, кто всю жизнь работает и нуждается, религия учит смирению и терпению в земной жизни, утешая надеждой на небесную награду. А тех, кто живет чужим трудом, религия учит благодетельности в земной жизни, предлагая им очень дешевое оправдание для всего их эксплуататорского существования и продавая по сходной цене билеты на небесное благополучие» (2, 12, 142–143).

Общеисторической причиной современного существования религии является переходность эпохи, неравномерность развития человеческих обществ и одновременный переход их от одной общественно-экономической формы к другой, более прогрессивной, сосуществование в общем процессе перехода к коммунизму социалистиче-

217

ских и эксплуататорских общественных отношений. К этому добавляется способность старых форм общественного сознания не исчезать полностью, а в той или иной модификации в течение неопределенно долгого времени со-храняться, выживать в формациях, общий дух которых противоположен таким «живым цветам» прошлого. В этом смысле человечество в мировом масштабе созидает новое быстрее, чем отживает и отмирает старое. Существует, кроме того, и историческая память и преемственность, относительная самостоятельность всех форм общественного сознания (в том числе и религии), их внутренняя связанность.

Отрешенные от современности религиозные спекуля-ции Булгакова явились результатом того, что он повернул спиной к истории. И если логика движения его мысли стала ретроспективной, попятной, то он неизбежно должен был дойти до самых древних и архаичных форм идеализма в обосновании религии. Особенно рельефно антиисторизм Булгакова сказался в его

§ 6. Наперекор историческому процессу: историософия Булгакова
Булгаков много писал о богочеловечестве, человеке-стве и истории. Это объяснялось отнюдь не симпатией философа всеединства к истории, как таковой. Метаисто-рические силы истории, процессы, с ними связанные, рас-сматривались им как определяющие для судеб мира, и в том числе для судьбы каждой отдельной личности. Сама же история воспринималась Булгаковым как анти-номия, как мировая трагедия. Вот почему он считал, что «философия истории по существу своему может и должна быть философией трагедии, и сама она становится тра-гедией для такой философии, которая не желает или не умеет принять неустранимость антиномии в жизни и мысли» (41, 352–353). Следует заметить, что историософ-ские идеи Булгакова почти всегда (исключение здесь составляет период «легального марксизма») были безра-достны, суровы и «трагичны». Булгаков оказался во вла-сти в значительной степени им же самим созданного фантастически-чудовищного образа истории как беско-нечной и бесчеловечной смены поколений, смены одних

218
смертей другими, как процесса восхождения новых по-колений по костям всех предыдущих к никогда не достижимой туманной цели. Психологически, нравственно и эмоционально история была понята как «дурной» и ужас-ный процесс перманентной смерти, как процесс чело-веческого умирания. Общая атмосфера декаданса, уми-рания буржуазно-помещичьей культуры конца XIX – начала XX в. и, что более важно, цепь реальных социально-исторических поражений самодержавия и рус-ского капитализма, закончившихся крушением старых по-рядков и духовных ценностей, безусловно, стимулировали пессимизм булгаковских историософских концепций. «От-чаяние, – писал В. И. Ленин, – свойственно тем клас-сам, которые гибнут...» (2, 20, 41).

Как таковая, вне ее эсхатологических перспектив, история Булгакова просто не интересовала и не вызвала у него ничего, кроме чувства отвращения и ужаса. Только то, что лежит за пределами посюсторонней истории, мо-жет, по его мнению, оправдать ее, наполнить смыслом: «История есть, прежде всего, рождение человечества, объективное время, наполненное рождениями, а потому и смертями и внутренне связанное их последованием. Смена поколений, во образе коей только и существует теперь единое человечество, представляет собой, конечно, некое пожирание детьми отцов, своего рода *dance ma-cabre*, пляску смерти, но именно в чередовании поколений возникает история как конкретное время» (41, 349). В отличие от большинства религиозных философов исто-рии Булгаков связывал ее начало не с грехопадением, а с «райским» началом, продолжающим быть идеальной («софийной») основой земной истории. Однако факти-ческое греховное и трагическое состояние истории делает ее неустойчивой, зыбкой, антиномичной и принципиаль-но «неудачной». Неудача истории, о которой так много говорил в эмиграции Бердяев, трактовалась Булгаковым почти как должное, так как «удача» истории означала бы, по его мнению, торжество дурной бесконечности и окончательное отпадение от бога. «Новая история, – пи-шет он, – не удалась, но именно этой неудачей, углуб-ленным опытом добра и зла, подготавливается общий кри-зис истории и мироздания. И неудача всей мировой истории есть и самая большая ее удача...» (там же, 369). Если сравнить эту оценку истории с оценками, давае-

219
мыми ей Булгаковым в период «легального марксизма», то легко увидеть, что они прямо противоположны. Если лозунгом молодых либералов 90-х годов был принцип «чем лучше, тем лучше», то теперь предпочтение отдава-лось положению «чем хуже, тем лучше». Социальные предпосылки такого поворота очевидны – они были свя-заны с поражением русского либерализма, с неудачей попытки либералов стать лидерами политической, госу-дарственной и духовной жизни России. Конечно, в самом христианском истолковании истории есть немалая доля трагизма и пессимизма, однако факт настойчивого под-черкивания эсхатологических аспектов христианства име-ет свою бесспорную и явную социальную проекцию. И на-оборот, реальные исторические события получили в док-тринах философов «нового религиозного сознания» свое историософское, пессимистическое и, так сказать, контр историческое отражение. Все же булгаковская трактов-ка истории не была однозначно негативной хотя бы по-тому, что история распадалась у него на земную историю (конкретное время) и на идеальную историю («райскую», «историческую онтологию», «метаисторию» – все эти по-нятия у Булгакова однокачественны). И, главное, они не были отделены друг от друга непроходимыми гранями, но переплетались,

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org смешивались, сосуществовали «анти-номически». Провиденциализм как гарантированная ком-пенсация за историософский пессимизм вступает в свои права, когда Булгаков пишет, что «мучительные диссо-нансы» и «трагическая безысходность» любого внутри-исторического акта кажутся действительно бесконечны-ми, «если оставаться в области исторической феноменаль-ности, но, – замечает он, – под нею лежит глубокая почва исторической онтологии» (там же, 409).

Булгаков легко, едва ли не с радостью отказывается от рассмотрения истории с точки зрения философской и торопится ввести решение вопросов, с нею связанных, в рамки теологии. Он не выдвигает никаких реальных целей для исторического субъекта и общества, он настаивает лишь на необходимости «жертвенной готовности к концу» и «жажды конца» истории. «...С религиозным достоинством, покорно и терпеливо ждать и надеяться-ся», – к такому выводу сводится решение Булгаковым социальных вопросов (там же, 408). Историософия позд-него Булгакова всегда завершалась эсхатологическими

220

темами, но вместе с тем он не любил подробно останав-ливаться и на апокалиптических идеях христианства, предпочитая разрабатывать проблемы спасения, богово-площения, социологии.

Эволюция мировоззрения Булгакова довольно точно соответствует общей логике эволюции буржуазно-поме-щичьей культуры конца XIX – начала XX в. Православ-ное богословие явилось закономерным прибежищем со-знания, потерпевшего в идейной борьбе полное пораже-ние. Такой мировоззренческий финал говорит сам за себя, свидетельствуя об «оправданном» отказе братья за ре-шение земных – философских, социальных и историче-ских – задач тогда, когда жизнь сломала все предшест-вующие конструкции. И это бегство в область догматиче-ского богословия, в которой Булгаков пребывал более 15 лет, явилось единственным «позитивным» ответом на задачи, выдвинутые «русским религиозным ренессансом». Все остальные представители этого направления, оста-ваясь на территории философии, не могли в эмиграции опереться ни на какую-либо прочную историческую ре-альность, ни на достижения культуры, которые по своей «незыблемости» могли бы сравниться с догматами хри-стианства. Булгаков был наиболее решительным и по-следовательным из них, усмотрев в религиозной догма-тике относительно благополучное пристанище сознания, потерявшего всякую опору в исторической реальности. Религиозно-философская система Булгакова, созда-вавшаяся им в течение первой четверти XX в., – один из главных продуктов религиозных исканий русской бур-жуазно-помещичьей интеллигенции. Со своей стороны все это явление («духовный ренессанс начала XX века») было результатом встречи, симбиоза, противоборства и объединения для совместной борьбы двух культур, двух Эпох в истории России. Одной, безнадежно дряхлой – са-модержавной, другой – молодой, но безнадежно запоз-давшей и потому в полном объеме не состоявшейся – империалистической. В качестве медиума, проводника между ними, выступал по преимуществу русский либе-рализм. С первых же шагов своей жизни «религиозный ренессанс» осознал себя «метаэпохальным» явлением – баснословная историческая aberrация! Ведь в действи-тельности он оказался явлением пограничным, не успев-шим возделывать для себя своей собственной исторической

221

почвы. Он оказался расплюснутым, стиснутым (и «вы-жатым» в итоге из истории – эмигрантское существова-ние после 1917 г.) между самодержавным, консерватив-ным религиозно-философским и идеологическим насле-дием и бурно произраставшим рабочим движением, поднимающей к жизни рабоче-крестьянской республи-кой, эпохой диктатуры пролетариата.

Угнаться за темпами исторического развития, ускорен-ными революционно-освободительным творчеством де-сятков миллионов людей, мировой войной и массовыми движениями XX в., было не под силу не только религиоз-но-идеалистическому крылу либерализма, но и более трезвым позитивистским политикам и идеологам этого направления. Кадетский либерализм, с которым духовно и социально-политически был в основном связан «ренес-санс», оказался немощным цветком, успевшим расцвести, но не успевшим глубоко укорениться на почве самодер-жавно-империалистической России. Но если историческая почва стремительно ускользала из-под ног не только ли-беральной, но и всякой другой буржуазно-помещичьей интеллигенции – и эта общность судьбы и «перспективы» необычайно сроднила и перемешала все ее направле-ния, – то в области умозрения ситуация небывалых исто-рических падений и взлетов, крутых исторических по-воротов и изломов крайне обостряла историософские тревоги, способствовала пессимистическим оценкам обще-ства, истории и человеческого бытия вообще. Интеллек-туальная энергия ведущих буржуазно-помещичьих мыс-лителей конца XIX – начала XX в. вылилась

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org не столько в позитивное государственное и политическое строительство капиталистической России или в политическую, по-литико-экономическую, идеологическую мысль, сколько в бесконечные медитации по поводу «духовных» и религи-озных «судеб» идеалистически понятой отечественной истории, в конструирование религиозно-метафизических проектов «спасения», «освобождения» России и челове-чества. Любой из религиозных философов России этого периода – от Вл. Соловьева и Федорова до Мережков-ского и Булгакова – со всей энергией боролся никак не менее, чем за «всеобщее и окончательное» воскресение и «вечное спасение». Не получив ничего в реальной исто-рии, они желали получить все посредством спекуляций о «метаисторическом».

222

Эта работа вылилась в осмысление и подытоживание духовной культуры отживающего мира. В этом деле были и лидеры и рядовые работники. Создавая доктрины, под-час не сходные и даже противоположные друг другу, они вольно или невольно выполняли социально-исторический заказ – зафиксировать философским образом духовную ситуацию эпохи в перспективе (точнее ретроспективе) пройденного эксплуататорской Россией исторического пу-ти. Будучи «творческим», «преображающим», а на деле реакционно-романтическим идеалистическим отображе-нием, эти доктрины явились не только результатом та-кого ретроспективного отражения, но и активной реак-цией на это историческое, т. е. самой историей выстав-ленное, требование – быть мировоззренческим итогом сил прошлого в эпоху социальных революций и перехода от самодержавия и империализма к диктатуре пролета-риата и коммунизму.

На общем фоне русского религиозного идеализма этого времени особенность религиозно-философского на-следия Булгакова слагается из многих отличительных черт. Это – религиозный объективный идеализм пантеи-стического (точнее «панентеистического») типа с элемен-тами платонизма, кантианства и феноменологии; это «со-фиологические» построения и попытка реконструировать и продолжить некоторые идеи восточной патристики; это стремление дать обновленный вариант православного богословского учения; это опыт религиозно-социального обоснования «христианского социализма» в России вме-сте с неудачной попыткой организации «союза христи-анской политики». Наконец, сам Булгаков являет собой живой пример превращения буржуазного демократа и либерала в консервативного мыслителя и монархиста, которое совершалось как регрессивное движение от Маркса и Канта – через Фейербаха, русский идеализм (от Вл. Соловьева до славянофилов), философское осмысление английских концепций феодального социа-лизма – к идеям патристики и раннего христианства. На пути этого движения православное догматическое бого-словие предстало как мировоззренческая точка, финиш и последняя обитель Булгакова.

223

Глава седьмая

Экзистенциализм Л. Шестова – внутренний кризис религиозной философии в России начала XX в.

Завершая рассмотрение взглядов наиболее характер-ных представителей русского религиозного идеализма XX в., остается выяснить основные аспекты мировоззре-ния Л. Шестова и его место в этом идейном течении.

Об отношении шестовских идей к идеям Бердяева и Булгакова можно сказать, что замкнутый на индивиде иррационализм и экзистенциализм Шестова ближе к по-зиции Бердяева. Булгаков, как философ всеединства, и Шестов, как адвокат «подпольного человека» и пропо-ведник отчаяния одинокой личности, находятся на про-тивоположных полюсах русского религиозного сознания первой половины XX в. Их удаленные друг от друга позиции – это крайности, показывающие диапазон рус-ского фидеизма. Выросшие из одного корня, они явили собой максимально возможную степень различия внутри единого религиозно-философского сознания закатываю-щейся самодержавно-империалистической эпохи России. Если системосозидающие усилия Булгакова были напра-влены на то, чтобы отыскать всеобъемлющее и спасаю-щее начало, которое он, усмотрев его в соловьевской версии Софии, стал защищать теоретически как теолог, практически как священник – и это было одним из спо-собов ухода от объективной реальности истории, – то Шестов пошел еще дальше в отказе от истин и ценно-стей действительной жизни. Ни сферы трансцендентного или «софийного», ни тем более земная действительность уже не могли служить ему опорой в повседневной и посясторонней жизни – остались только одиночество перед богом и ничем не подкрепляемая вера в спаси-тельную силу абсурда, – и это был другой вариант бег-ства от мира. Нигилизм и отказ от исторической почвы человеческого существования были у

кровенными, что заставили его балансировать на острие философского цинизма и скептицизма.

Л. Шестов – фигура, менее всего поддающаяся одно-значной оценке. Трудность такой оценки коренится по крайней мере в двух обстоятельствах. Первое – преобладание скепτικο-иронической манеры изложения, как бы всегда дающей Шестову право отмежеваться от приписываемых ему тех или иных «общих идей», и второе – весьма ограниченный объем достоверных сведений о начальном периоде его творчества.

§ 1. Мировоззренческая эволюция

Лев Исаакович Шестов (Шварцман) (31 января 1866 – 20 ноября 1938) родился в Киеве в семье тек-стильного фабриканта. После окончания гимназии по-ступил на математическое отделение Московского уни-верситета, затем перешел на юридический факультет, но закончил образование в Киеве в 1889 г. Сведений о ду-ховном развитии молодого Шестова крайне мало. Од-ним из немногих источников, проливающих некоторый свет на мировоззрение Шестова в 80-х годах, является вступительный очерк Б. Мартина к американскому изда-нию работы Шестова «Афины и Иерусалим» (см. 154). Некоторые биографические данные о Шестове приво-дятся Джорджем Клайном в его монографии «Религиоз-ная и антирелигиозная мысль в России» (см. 152). Изве-стно, что как в Киевской гимназии, так и впоследствии в Московском университете у него были стычки с адми-нистрацией из-за участия в политической деятельности. В годы учебы в Москве Шестов интересовался главным образом экономическими и социальными вопросами и написал обширную статью по рабочему вопросу с подза-головком «Фабричное законодательство в России» (см. 90, 204. 154, 15–16). В киеве его докторская диссертаци-я, посвященная положению русского рабочего класса, была допущена к защите, но потом запрещена Москов-ским цензурным комитетом по политическим мотивам. Каковы же были социально-политические позиции Ше-стова в конце 80-х – начале 90-х годов? Этот вопрос остается открытым, тем более что сам Шестов ничего об этом впоследствии не писал. Шестов середины 90-х го-дов – это индивидуалист, эстет, сторонник французского

225

символизма, творчества Мюссе и Бодлера, проявляющий интерес к тогдашней отечественной декадентской и мо-дернистской литературе и сам пробующий писать стихи В это время он сближается с дягилевским кружком и «Миром искусства». До революции Шестов совершал длительные заграничные поездки (1885–1898 гг. – Ита-лия и Швейцария; 1908–1914 гг. – Германия и Швей-цария).

Первое крупное произведение Шестова «Шекспир и его критик Брандес» вышло в свет в 1898 г. и почти не обратило на себя внимания; затем он издает работы «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Нитше. Философия и проповедь» (1900) и «Достоевский и Нитше. Философия трагедии» (1903). От философско-психологического ана-лиза трагедий Шекспира через критику морализма и рационализма («проповедь») Шестов двигался к фило-софии трагедии, переработавшей в богоискательство. «Нужно искать того, что выше сострадания, выше добра. Нужно искать бога» (136, 2, 187) – таким призывом за-канчивался первый период его литературно-философ-ских опытов. Но он не торопился объявлять, что «бог жив» и обретен. Прежде ему предстояло выработать свой собственный стиль и методологию, в основу кото-рой были положены нигилизм, скептицизм и иррациона-лизм.

Книга «Апофеоз беспочвенности» (1905) была вос-принята многими как философский манифест Шестова. Сборники статей «Начала и концы» (1908) и «Великие кануны» (1911) непосредственно примыкали к «Апофео-зу беспочвенности» по тону и темам. В период с 1911 по 1914 г. Шестов пишет работу, полностью опубликован-ную только в 1966 г. под названием «Sola fide» (Только верою). В революционные годы он не выступал как от-крытый контрреволюционер, однако его сотрудничество в печатных органах политических и философских реак-ционеров («Мысль и слово», «Русская мысль») говорит о том, что классовая ориентация Шестова была непро-летарской и антиреволюционной. Не случайно поэтому он вскоре эмигрировал на Запад, где жил в основном во Франции вплоть до своей смерти.

Сразу же после приезда за границу Шестов был во-влечен в антисоветскую истерию, поднятую контррево-люционной эмиграцией. Результатом его «грехопаде-

226

ция» в конкретную историю и политику была брошюра «Что такое большевизм?», в которой в качестве соци-ально-политического кредо автора выставлялся

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org прими-тивный буржуазно-помещичий либерализм типа того, ко-торый был проанализирован и уничтожающе раскрити-кован В. И. Лениным в работе «Гонители земства и Аннибалы либерализма». В эмиграции Шестовым было написано большое количество статей, а также такие ра-боты, как «Власть ключей» (1923), «На весах Иова» (1929), «Киркегард и экзистенциальная философия» (1939). Уже посмертно были опубликованы «Афины и Иерусалим» (1951) и «Умозрение и откровение» (1964).
Духовную эволюцию Шестова трудно реконструиро-вать по многим причинам: из-за ее неопределенного со-циально-политического характера, неучастия Шестова в коллективно-программных выступлениях русских идеа-листов, его постоянного скептицизма, нигилизма, косвен-ной манеры изложения. Единственное, о чем можно с уверенностью сказать, что, начав как литературный критик и морализирующий эстет ницшеанского типа, Шестов углубился вскоре в традиционнo-метафизиче-ские и «проклятые» вопросы: в чем смысл жизни и смер-ти? что есть истина, человек, его судьба и т. п.? Мировоззренческий «позитив» Шестова долгие годы был почти невыявленным, однако общая его эволюция, начиная с 90-х годов, свидетельствовала о неустойчивом, но неуклонном движении к религиозной философии. Особенность ситуации в случае с Шестовым состоит не в том, что он колебался признать существование бога: он колебался говорить о нем что-либо утвердительное. Шестов был гораздо более «богоискателем», чем, напри-мер, Булгаков, Бердяев или Мережковский, которые безоговорочно причислили себя к религии и приступили к построению религиозной философии и составлению различных религиозно-мистических проектов вселенского масштаба. Шестов едко высмеивал за это своих коллег по духовному декадансу (см. 129). Тем не менее в ра-боте «Sola fide» (1911 –1914) религиозные мотивы впер-вые получают явный перевес над нигилистическими к скептическими. И хотя Шестов и здесь избегал приво-дить свои собственные, сколько-нибудь развернутые фи-лософские доводы в пользу веры, с этого времени можно говорить о нем как о религиозном философе с затянув-

227

шимся переходом от богоискательства к «позитивной» религиозной философии. Он не создал системы религи-озной философии, да это и не предполагалось самими принципами шестовского экзистенциализма сугубо ир-рационалистического, можно даже сказать антигности-ческого, типа. Последние его работы «Афины и Иеру-салим» и «Умозрение и откровение» говорят лишь об окончательном и бесповоротном выборе Шестова. Бог был признан здесь единственным спасителем беспомощ-ного, отчаивающегося и погибающего человека. Так как философия Шестова имела ярко выраженный богоиска-тельский характер, то ее удобнее всего анализировать в ходе установления основных признаков движения этого мыслителя ко все более догматическому фидеизму, вере в бога.

228

§ 2 От шекспировских трагедий к «философии трагедии»

Весь период творчества Шестова (приблизительно до 1911 г.) стоит под знаком противоречия, суть которого заключается в борьбе гуманистически-героического и стоического начал с богоискательским. Уже в первой ра-боте, посвященной Шекспиру и его трагедиям, Шестов продемонстрировал вполне продуманную и, по-видимо-му, глубоко пережитую философскую позицию. Это было такое мировоззрение, которое никак нельзя назвать есте-ственным. Шестовский иррационализм нес на себе следы внутреннего надлома, разочарования в научном мышле-нии, рационализме и позитивизме, а резкость нигилизма и цинизма едва ли могла быть объяснена дурными ка-чествами характера философа или мелкими житейскими неприятностями. По своему типу позиция Шестова была аналогична философской позиции Киркегора или Ниц-ше. И если последние, как известно, пережили духовный кризис, вызванный определенными жизненными обстоя-тельствами: тяжелая болезнь Ницше, потеря Киркего-ром Регины Ольсен, – то нечто аналогичное, возможно, было и здесь. Некоторые из исследователей творчества Шестова говорят, что в 1895 г. он пережил кризис, который радикально изменил все его восприятие дей-ствительности. Но чем он был вызван, остается неиз-

228

вестным *. Вместе с тем, если даже допустить, что этот кризис, изменивший мировоззрение Шестова, и имел ме-сто, нужно сказать и о серьезном влиянии Ницше на его духовное развитие.

Уже в работе о Шекспире Шестов задавался вопро-сами, ответы на многие из которых он продолжал искать до конца жизни. Но первое, против чего он повел борьбу, были наука, «человек науки», принцип причинности, на-учное

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org
объяснение. Это была критика сциентизма, гносео-логического рационализма и принципов автономной этики. Особенность стиля размышлений Шестова состояла в выдвигании ряда никогда не примиряющихся антитез, противоположностей. Это были не антиномии и не диалектические противоречия; антитезы Шестова не предполагали никакого их разрешения, примирения или синтеза, они требовали безоговорочного выбора одной из сторон альтернативы. Науке Шестов противопоставлял «жизнь» и искусство (творчество). Вот образец рассуждений Шестова: «Камень (упавший с карниза и убивший человека. – В. К.) определяет собою судьбу единого человека. Много камней – и определена судьба целого народа... Такой вывод дает нам наука, если распространить методы ее исследований на вопросы духовной жизни человека... Человек науки... вышел из тиши своего кабинета и наложил свою руку на жизнь» (136, 1, 15–16). Такая ситуация, считал Шестов, увела философию от поисков смысла жизни, а научные объяснения, как и постулаты автономной этики, превратились в судей, диктующих свои законы. Точкой отсчета в эпоху торжества науки (XIX в.) оказался внешний мир, объект, а поэтому и логика стала объектоцентричной, а не субъектоцентричной. «Все это в переводе на конкретный язык, – заключает Шестов, – значит: недавно был уличен кладбищенский сторож в осквернении трупов. Но не ужасайтесь: сумма углов в треугольнике равняется двум прямым. Недавно у такого-то убили на войне единственного сына. Не беда: ломаная больше прямой... наука своими заключениями поселила ужас в рядах наиболее отзывчивых людей...» (там же, 20; 23).

Не трудно убедиться, что все эти рассуждения были

* Отдельные соображения на этот счет имеются в упоминавшейся книге американского исследователя Дж. Клайна (см. 152, 75).

229

вызваны глубоким разочарованием в возможностях науки разрешить ряд этических вопросов, которые начали волновать Шестова с 90-х годов. Эти вопросы были связаны с моральными аспектами уникальности индивида, ролью случая в человеческой жизни, страданиями, горем, трагедией и, наконец, смертью. Согласно Шестову, научное объяснение всех этих явлений не только не спасает и не утешает, но, наоборот, унижает человека, приравнивая его к камням или геометрическим фигурам. Шестов, несомненно, принадлежал к «отзывчивым», чувствительным людям, будучи к тому же максималистом и идеалистом. Последнее обстоятельство внесло в его позицию ряд изъянов. Он прав, когда воет с «научными объяснениями», представленными в качестве моральных, а главное, в качестве некоей первичности, якобы определяющей саму жизнь так, что она оказывается сведенной к этим объяснениям и целиком зависимой от них. Однако вся беда в том, что он ложно их истолковал и так преувеличил значение объяснения, что начал искать другой тип объяснения – объяснение «экзистенциальное», но опять-таки лежащее в основе жизни и потому должноствующее разрешить ее трагедию. Свою задачу Шестов увидел в борьбе с тенденцией, подчиняющей жизнь науке, но всего лишь для того, чтобы в свою очередь свести «жизнь» к искусству, к творчеству, точнее, к эстетическому и моральному в человеке. Поэтому Шестов противопоставляет артиста – ученому, веселье и горе – причине и следствию, веру – разуму, эстетизм – сциентизму. В этот период он пишет: «...философия, как обзор и объяснение человеческой жизни, доступна лишь тому, в ком «артист и художник» не дополняют мысли-теля, а господствуют над ним. Поэт примиряет нас с жизнью, выясняя осмысленность всего того, что нам кажется случайным, бессмысленным, возмутительным, ненужным» (там же, 93).

Шестов был последовательным, но очень односторонним в своей последовательности философом. Для того «чтобы, – говоря его же словами, – перейти от одной крайности к другой, нужно было необычайное нравственное потрясение» (там же, 43). Трудно сказать, какое потрясение нужно было перенести, чтобы, сначала приписав науке невиданное всемогущество, затем с труднообъяснимой страстью обрушиться на нее. Шестов занял

230

крайнюю позицию, объявив внешний мир, науку и разум не имеющими к «подлинному» человеку никакого отношения. Человек стал анализироваться в принципиально «ненаучных» категориях горя и преступления, безумия и трагедии, отчаяния и смерти.

Одной из проблем, буквально захвативших Шестова, была проблема смерти. В решении ее сплелись самые разнообразные мотивы шестовского творчества: страх перед смертью как ужасным и неминуемым событием в человеческой жизни и его эстетизм, столкнувшийся с этой проблемой в трагедиях Шекспира.

Человеческая смерть превратилась в философии Шестова даже в особый критерий и аргумент, т. е. приобрела в его экзистенциализме определенную методологическую функцию. Решая эту проблему, Шестов занял мировоззренческую позицию, включающую на этом этапе стоические, героические, гуманистические элементы.

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org
Свои рассуждения о смерти Шестов начинал с рас-смотрения классического случая, когда человек оказы-вается убитым кирпичом, сорвавшимся с карниза. Суще-ствуют, пишет он, три точки зрения на этот случай. Пред-ставители первой говорят: все это нас не касается, предо-ставьте нам «забавляться маленькими радостями жизни»; представители второй – это те, которые не могли радо-ваться и забавляться, но «с отчаянием и проклятием при-няли за единственный закон для человеческой жизни случай»; представители же самой распространенной (по-зитивистской) точки зрения признали «абсолютное зна-чение кирпича», отвергнув при этом как бездумные вос-торги первых, так и отчаяние вторых, приняв доводы обыденного здравого смысла: «Восторг – неуместен, а отчаяние слишком тяжелое чувство» (там же, 30–31). Сам Шестов склоняется ко второй точке зрения, опреде-ляя все остальные как бесчеловечные и даже античело-вечные, так как они пытаются объяснить случившееся (смерть, трагедию, ужас, случай) не с позиции са-мого человека, а с позиций кирпича. За исходное, гово-рит Шестов, необходимо брать ужасное, трагедию, отчаяние как они есть, а не бежать от них посредством объяснений, уводящих от существа дела (теория вероят-ности, законы падения кирпича и т. п.). Все эти рассу-ждения понадобились Шестову для того, чтобы выяснить, имеют ли трагедия, смерть, случай, ужас и отчаяние в

231

жизни человека какой-то смысл, и если да, то в чем он состоит. «Если трагедия накануне смерти, – писал он, – имеет смысл, если она не оказывается насмешливою иг-рою адских или – что еще хуже – равнодушных сил. – то этим снимаются все обвинения с жизни» (там же, 238). Рассуждения Шестова о смерти носят характер по-иска выхода из ужасного по своей безысходности состоя-ния. Неприемлемость обычно предлагаемых решений со-стоит, по его мнению, в их отстранении от трагедии, отходе от нее. Если даже борьба со смертью и заканчи-вается победой человека, то это – всего лишь временная оттяжка. В конечном же счете смерть и ужас берут верх в ситуации покорности судьбе. Но «мы, – утверждает Ше-стов, – не слепые, которых насмешливая или бессильная судьба загнала в лес и оставила без проводников, а су-щества, сквозь мрак и страдания идущие к свету». Жизнь, продолжает он, – это школа, «где мы растем и совер-шенствуемся», а не тюрьма, «где нас подвергают пы-ткам» (там же, 246). Необходимо, говорит он, найти ка-кой-то фундаментальный способ решения проблемы смер-ти, означающий и путь к «великому счастью», и победу над смертью. Первое, что предлагает Шестов, – не бе-жать и не закрывать глаза на трагедию, а занять твер-дую стоическую позицию перед лицом смерти, и тогда что-то может открыться. Философ остается пока еще по эту сторону действительности, так как личность, о кото-рой он говорит, еще в мире и ее судьба – земная судьба. Им даже выдвигается возможность открытия некоторого «великого закона осмысленности явлений нравственного мира». Необычность здесь – в пути, в способе познания и открытия этого закона, тождественного раскрытию смысла жизни, объяснению судьбы. Он может быть от-крыт, утверждал Шестов, только на пути, проходящем через несчастье, страдания и трагедию. В отличие от тех крайних ситуаций, в которые ставит своих героев Достоевский, Шестов отрицает всякую вну-треннюю динамику, активность человека в этих ситуа-циях. В них действует случай, глупость, необъяснимое разумом – и все это в атмосфере безысходного отчаяния. Никакой заведомой «идеологии» Шестов не признает. У Достоевского герои обычно желают «пострадать», со-знательно входят в «пограничные ситуации» для того, чтобы проверить «на практике» определенные идеи ав-

232

тора. Поэтому ведущие герои Достоевского чаще всего таковы, что их действия могут показаться необъяснимо-ми и алогичными лишь для читателя, но не для них самих (и, конечно же, не для автора). В отличие от Достоев-ского Шестов не хочет экспериментировать с идеями и образами. Трагическая, отчаявшаяся личность как глав-ный объект его интереса ничего не отражает и ничего не стремится доказать. Он говорит о ситуациях, навязанных человеку случаем, причем не предполагает никаких ис-ключительных обстоятельств: каждый, замечает Шестов, может и, рано или поздно, окажется помимо своей воли и невзирая на исповедуемые им идеи жертвой «кирпи-ча». Вот тогда-то, по Шестову, требуется особая внутрен-няя собранность, предельная напряженность. Эта пози-ция сопровождается отчаянием и ужасом. Но вся эта предельная напряженность должна быть обращена к то-му, что лежит в глубине, за трагедией и случаем. Не бегство, не утешение, не сострадание и покорность судьбе, а открытость смерти и трагедии – вот к чему призывает Шестов. «Вместо того, чтобы пойти навстречу всему, что дается нам в жизни, и через великое горе прийти к вели-кому счастью, чтобы самому стать в борьбе за лучшее достойным этого лучшего, человек ищет покоя и убаю-кивающих песен мечтательной философии» – таково мнение Шестова о

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org господствующей тенденцией в науке, философии и морали (там же, 67–68). Несмотря на наличие героических и гуманистических мотивов в работах Шестова этого периода, предлагаемые им принципы человеческого существования не со-держали в себе активного, творческого и социального начала. Прохождение через «великое горе», «вглядывание» в трагедию на деле ведь не означает ничего, кроме напряженной, страстной и захватывающей позиции, со-стояния, а говоря точнее, – «стояния». Это было именно состояние, а не действие или борьба. То, на что обращает внимание Шестов, действительно крайне серьезно, и, чувствуя эту серьезность, он доходит до настоящего апофеоза, но апофеоза своеобразного статичного стоицизма; хотя все это можно назвать серьезной «жизненной» по-зицией, однако смысл ее – не более чем стояние на грани смерти. Шестов стремился к «великому счастью», но путь к этому счастью начинался с последней, крайней точки «несчастья». Состояние «вглядывания в трагедию»

233

отрывало человека от всего, чем он живет в обыденной жизни. Путь к добру через трагедию, который провоз-гласил Шестов, не приводил, однако, к преодолению мо-рализма, были предложены лишь способы разрешения антиномии добра и зла. Шестов пытался решить их не в «диалектическом» направлении, а, так сказать, в «ли-нейном»: через зло – к добру. Правда, человек у Шесто-ва всегда остается пассивным, асоциальным существом (такowymi казались ему его любимые герои: библейский Иов, подпольный человек Достоевского, Сократ, Кирке-гор, Ницше).

Личность в экзистенциализме Шестова бессильна перед самой данностью ужаса, перед лицом мира, его стихий, царством случая, трагедией, смертью, злом. Ма-ксимум «активности» для нее – не бежать от всего этого, а мужественно встретить все, что посылает судьба. Оди-ночество, покинутость, оставленность, приниженность, вина и многие другие сугубо экзистенциалистские кате-гории были открыты Шестовым и приписаны обыденно-му существованию человека еще до начала XX в., т. е. задолго до возникновения западноевропейского экзистен-циализма.

Работа Шестова «Шекспир и его критик Брандес» характерна тем, что в ней были заложены основные прин-ципы его философской позиции. Вместе с тем книга была довольно рыхлой и эклектичной, что в значительной сте-пени обуславливалось незавершенностью мировоззрения Шестова. Эклектизм сказывался прежде всего в проти-воречивом сосуществовании стремления к отысканию «жизненной позиции» и предпочтения, отдаваемого худо-жественному способу мышления как высшей форме «жиз-ни» (эстетизм). Шестов колебался между отысканием начал, побеждающих смерть в жизни, и отрицанием воз-можности отыскания смысла самой жизни.

В работах Шестова 900-х годов литературно-философ-ский критицизм приобретает более отточенную форму, принципы иррационализма и нигилизма проводятся бо-лее последовательно, что было обусловлено его максима-лизмом, т. е. усилиями найти смысл жизни, побеждаю-щий смерть, а также углубленностью в проблемы траге-дии. Вывод, к которому он пришел, идя от анализа трагедий Шекспира к «философии трагедии», гласил: «В законах природы, в порядке, в науке, в позитивизме

234

и идеализме – залог несчастья, в ужасах жизни – залог будущего. Вот основа философии трагедии: к этому при-водят скептицизм и пессимизм...» (там же, 3, 229–230).

235

§ 3. Некоторые черты нигилизма Шестова

Как максималист (на меньшее, чем обретение «абсо-лютного» смысла жизни и победа над смертью, он не соглашался), Шестов был буквально одержим отыска-нием у других мыслителей того, что либо прямо не отно-силась к задаче разгадки человеческой судьбы и поиску «великого» счастья, либо являлось отступлением от этого поиска. Тогда он со всей изоשרенностью своего литера-турного таланта обрушивался на того или иного мысли-теля, обвиняя его в отступничестве, предательстве, тру-сости, жестокости, бесчеловечности и т. п.

Одной из главных причин максимализма шестовской критики была его, возможно так им до конца и не осо-знанная, гордыня самомнения.

Случилось так, что, будучи несомненно отзывчивым человеком, он был потрясен нравственно необъяснимым фактом человеческой смерти, перед лицом которой «все остальное ничтожно». И в это «все остальное» вошли построения всех других (кроме конгениальных ему) мыслителей. Шестов уверовал, что обладает особым правом заподозривать и как угодно резко и односторонне крити-ковать других уже потому, что он якобы понял «истинное значение» древнего

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org
изречения «memento mori» – «помни о смерти». Гордыня Шестова выражалась в бесцеремонности и легкости заключения: если какой-либо мысли-тель или художник обеспокоен чем-то иным, кроме из-любленных шестовских вопросов, то он «не помнит о смерти», а это – тяжкий грех и преступление. И он почти в буквальном смысле совал всем в лицо это изречение, полагая, что он чуть ли не единственный человек, который еще помнит об этом *. Обратной стороной этого

* Антигуманизм шестовских претензий приобретает здесь гротескный характер. Нельзя же всю человеческую жизнь рассматривать под знаком смерти. Жизнь индивида – это неразрывное единство его личной жизни с жизнью других людей, природой и историей. Между тем, если человека постоянно испытывать смертью, точнее напоминанием о ней, то его жизнь превратится либо в истязательство, либо в пошлую мелодраму, в которой самое серьезное и интимное для человека приобретает ничтожный смысл.

235

великого самомнения Шестова была «отчаянность» его гордости: гордость от отчаяния, скептицизма и пессимизма, т. е. в конечном счете от слабости. Это был максимализм человека, от всего отказавшегося, но одновременно желавшего обрести некое иное «все» неизвестно каким образом. Шестовский «максимализм» оказывался минимализмом, духовной нищетой отчаявшегося человека.

Когда противоречивая мировоззренческая и психологическая позиция Шестова окончательно наполнилась религиозным содержанием, это означало, что он, как глупо-расколотая личность, нашел по сути классически иллюзорный выход из гипертрофированного бессилия и идеалистически-максималистского протеста против этого бессилия. О подобном феномене писал К. Маркс: «Религиозное убожество есть в одно и то же время выражение действительного убожества и протест против этого действительного убожества. Религия – это вздох угнетенной твари, сердце бессердечного мира, подобно тому как она – дух бездушной порядков» (1, 1, 415). Это религиозное убожество: «вздох угнетенной твари» и одновременный протест – нашло в Шестове своего литературного выразителя. И не случайно отрицательное состояние убожества переходило здесь в столь же отрицательный, но воинственный протест, в нигилизм.

Довольно сильная деструктивная энергия шестовского нигилизма была направлена против мировой философской традиции. Даже «избранные» им мыслители (Достоевский, Ницше, Лютер и др.) не избежали самых серьезных обвинений в нравственном компромиссе, слабости, трусости и т. п. Шестов, по выражению С. Булгакова, «рубил головы», и делал он это с утонченным удовольствием. Яркий тому пример – отношения, сложившиеся между Шестовым и Гуссерлем.

По воспоминаниям Шестова, Гуссерль говорил о нем: «никто никогда еще так резко не нападал на меня, как он, – и отсюда пошла наша дружба». Слова эти поразили Шестова своим «бескорытием». Как мы сейчас убедимся, Шестов не случайно завычивает это слово. «...Его (Гуссерля. – В. К.) интересует, прежде всего, истина, и на почве разыскания истины не только возможна, но почти необходима дружба с идейным противником» (135, 300). Позиция Гуссерля не вызывала у Ше-

236

стова никакого сочувствия потому, что разыскание истины, по его мнению, хуже, чем самоубийство, это самое страшное для человека, пытка и унижение, длящиеся тысячелетиями усилия превратить человека в камень, навеки подчинить его непререкаемости истины. «Чтоб познание было значимым, нужно признать его абсолютным – и принять все, что оно от нас потребует. Обогащать камень, принять беспощадную жестокость, самому окаменеть, отречься от всего, что нам наиболее нужно и дорого... Или отбросить абсолютное познание, восстать против принуждающей истины... Первое сделал в новое время Гуссерль...» (там же, 325).

По части безжалостных приговоров Шестов был особенно талантлив, и на признание Гуссерля в дружбе от-вет не мог быть более жестоким, чем следующий: «Резкость моих нападок не только не ослабляет, но, наоборот, подчеркивает огромное значение (здесь нужно было бы уточнить: огромное негативное значение, – но Шестов этого не делает, и отсюда вся «тонкость» его насмешки) того, что вы сделали для философии... Если в ином мире меня обвинят в том, что, начав борьбу с самоочевидностями, я предал философию, – я укажу на вас, и вы будете гореть, а не я. Вы так долго и с такой силой и неумолимостью гнали и преследовали меня своими самоочевидностями, что у меня не оставалось другого выхода: либо во всем вам покориться, либо решиться на отчаянный шаг – восстать уже даже не против вас, а против того, что считалось и считается до сих пор вечно неоспоримым основанием всякой философии, всякого мышления: восстать против самоочевидностей» (там

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org
же, 304).

Итак, Гуссерль предан во власть геенны огненной только за то, что «самоочевидные» истины, к созерцанию которых призывала гуссерлевская система, не имели ни-какого отношения к проблеме смерти и бессмертия, счастья и трагедии и т. п. Но так ли уж виноват во всем этом Гуссерль и был ли таким страшным преступником философ, который в ответ на подобные обвинения пред-лагал дружбу? Не сам ли Шестов совершает здесь все те «преступления против человечества», которые он при-писал Гуссерлю? В самом деле, что такое философия для Гуссерля? Сам Шестов вспоминает: «...у нас разгорелся горячий спор по вопросу – что такое философия? Я ска-зал, что философия есть великая и последняя борьба –

237

он мне резко ответил: «Nein, Philosophie ist Besinnung» (Нет, философия есть осмысление. – В. К.)» (там же, 305).

Гораздо большим рационалистом, идеалистом и ма-ксималистом выглядит в этой ситуации сам Шестов. Со всей серьезностью, на которую он был только способен, Шестов, по видимости борется за человека, в действи-тельности же личность целиком сведена у него к фило-софии, интеллектуальной деятельности. И разве не оправ-данной была резкость, с какой Гуссерль, будучи привер-женцем «философии как строгой (!) науки», восстал против этого тоталитаристского редукционизма?! Гус-серль оказался (чего Шестов так и не понял, закавычив слово «бескорыстие») гораздо человечнее, не отожде-ствляя человека с философией, которая является лишь одной из граней неисчерпаемо многообразной челове-ческой деятельности. Шестов в этом споре продемонстри-ровал чрезвычайную односторонность и фанатизм, обер-нувшийся против него же. «Вы, – справедливо заключал Гуссерль, – точно превратили меня в каменную статую, поставили на высокий пьедестал, а затем ударом молота разбили эту статую вдребезги. Ну, точно ли я такой ка-менный?» (там же, 302). В ответе Шестова совсем не чувствуется, что он понял жалобу Гуссерля. Напротив, он торжествует, что допек-таки «великого философа» н в конце концов вместо ответа рисует ему перспективу Страшного суда и сулит ему вечные муки.

Шестов глубоко ошибается, утверждая, что, «абсо-лютизируя истину, Гуссерль принужден был релятивизи-ровать бытие, точнее человеческую жизнь» (там же, 316) *. Скорее наоборот, сам Шестов релятивизировал все человеческие ценности, всякую человеческую деятель-ность, абсолютизовав «стояние» перед смертью, сведя все человеческое к абсурду, тоске по вере. Борясь против попытки «философов» превратить личность в камень, Шестов парадоксальным образом призывал «окаменеть» в состоянии отчаяния, трагедии: «...через слезы, взы-вающие к Творцу, а не через разум, допрашивающий «данное», идет путь к началам, истокам, к корням жиз-ни» (там же, 324–325). Таковой была «человекоцен-

* Мы не касаемся здесь проблем и противоречий самого гуссер-левского идеализма.

238

тричность» Шестова, таким слепым и безжалостным к окружающим реальным людям был его нигилизм.

Другой, не менее характерный случай, показывающий всю не критичность нигилистического критицизма Ше-стова, – полемика, возникшая между ним и Бердяевым в 1905 г. В ответ на замечание Бердяева о том, что Ше-стов впадает в противоречие, когда воюет с разумом рациональными средствами, последний заявил, что так «ловить» на слове нельзя: «вместо того, чтобы, по-чело-вечеству, сознавая, как невозможно найти адекватные выражения, прийти мне на помощь и догадаться, он мне в колеса палку вставляет» (136, 5, 120–121). Как го-ворится, лежачего не бьют. Но почему же Шестов не расслышал нечто аналогичное в вопросе Гуссерля («Ну точно ли я такой каменный?»)? На это есть только один ответ. В полемике с Бердяевым Шестов лишь притворял-ся лежачим: он не воспринял всерьез того, что борьба идей и борьба против идей не тождественна борьбе лю-дей и борьбе против людей. Он хотел «растрогать» Бер-дяева всего лишь для того, чтобы тот перестал его «ло-вить на слове», чтобы тот отстал от него. После этого неожиданного психологического приема Шестов со спо-койной совестью начал с еще большей энергией и, как ему казалось, безнаказанно («лежачего не бьют») со-вать другим палки в колеса, обвинять в противоречиво-сти, трусости мысли, отправлять на вечные муки и т. п.

Ограниченность шестовской точки зрения сказалась в его неспособности признать, что поиск истины или практических жизненных решений не имеет ничего об-щего с нигилизмом и разрушением мировой философской традиции. Нигилизм является, так сказать, нервом фи-лософской позиции Шестова. Он лежит в основе его на-падок на науку и искусство, мораль, разум, культуру и общественную практику в целом. «Шестов, – справедливо отмечает А. И.

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org
Новиков, – действительно не останавливается ни перед чем в своем
безудержном философском нигилизме... Шестов здесь предвосхищает многие
положения и выводы, которые позже были сформулированы, правда на иной
философской основе, авторами сборника «Вехи» и приобрели значительный
социальный резонанс. Но этот доведенный в «Вехах» до логического конца и
политически определенного смысла разрыв со всеми идеалами и традициями
прогрессивной русской обще-

239

ственной мысли был философски подготовлен ранее, в том числе и русским
нищенством... Л. Шестов проделал часть этой разрушительной «работы»...»
(82, 138) Шестовский нигилизм не был, конечно, столь грубым и циничным,
как, скажем, у Розанова или Ницше. Но нигилизм стилизованный и утонченный,
оправдывающий себя поисками «вечного спасения» еще более опасен.

240

§ 4. На перепутье

Путь Шестова-философа к окончательному принятию религиозного мировоззрения
оказался долгим. Хотя уже с начала 900-х годов он предстает в своих работах
как богоискатель (в буквальном смысле слова), тем не менее свести все
написанное им, вплоть до последних работ, исключительно к
религиозно-философским рассуждениям не представляется возможным.
Во-первых, из-за косвенной манеры изложения (большая часть Шестов, говорит
устаи излюбленных им философов, сталкивает различные точки зрения),
во-вторых, из-за его нежелания определенно заявить о своей приверженности,
к какому-либо религиозному учению. В-третьих, некоторые его суждения о
взаимоотношениях между человеком и природой (бытием) не позволяют
однозначно судить с мировоззренческой позиции Шестова.

Вообще надо сказать, что исследователь, пытающийся систематизировать
высказывания Шестова об объектах религии и представить эту систему именно в
качестве шестовской, сталкивается с большими трудностями. Там, где у него
больше всего говорится о религии, анализируются учения других мыслителей
(Лютера, Спинозы, Тертуллиана, Августина, Достоевского, Толстого). У
читателя даже возникает чувство досады и раздражения: «когда же, наконец,
ты объявишь о своем собственном понимании всего этого?» *. Так, в книге «На
весах Иова», где много говорится о библейском боге, Шестов пишет: «Почему
понадобилось богу стать человеком и вынести все те неслыханные муки и
надругания, о которых повествуют Евангелия? Ведь только потому, что иначе
нель-

* Шестов показывает, и весьма остроумно, многочисленные противоречия и
даже отступления от последовательной веры этих мыслителей. В то же время
за всей его критикой как бы скрывается намек, что уж он-то, Шестов, верит
последовательнее и истиннее.

240

зя было спасти и искупить мерзость и ничтожность человека...
Потребовалось, чтобы бог отдал своего единственного Сына, потребовалась
такая жертва из жертв – иначе нельзя было спасти грешника. Так верили, так
видели, так буквально говорили святые» (133, 39). Это высказывание можно
истолковать и как обычную апологетическую сентенцию верующего философа, и
как объективистское изложение евангельского текста. Безусловно, Шестов
принадлежал к религиозно-идеалистическому направлению в философии, однако,
когда встает проблема выяснения специфики его веры, с такой уклончивостью
приходится считаться. «Религиозность Льва Шестова, – замечает В. Ф. Асмус,
– двусмысленна и вряд ли может удовлетворить поборников какой бы то ни было
«положительной» – конфессиональной или церковной – религиозности» (6,
73).

Двусмысленная позиция Шестова по отношению к религии вообще и к
христианству в частности серьезно беспокоила представителей русской
религиозной философии. Одни из них, как, например, В. Зеньковский, спешили
безоговорочно причислить его к религиозным философам, а отсутствие у
Шестова позитивных религиозных построений объясняли тем, что он якобы,
«стоя уже на другом берегу» религиозной веры, испытал такие глубокие
переживания, что ни о каком философствовании не могло быть и речи, так как
человек при жизни оказался «там», а не «здесь» (см. 62, 2, 328). Другие,
более про-ницательные и сами прошедшие через богоискательство (Бердяев,
Булгаков и др.), были осторожнее в своих оценках религиозности Шестова.
Бердяев прямо говорил, что Шестов «искал веры, но не выразил веры» (22,
237). Булгаков специально интересовался этим вопросом и пришел к следующим
выводам: «...он (Шестов. – В. К.) сознательно, принципиально
посюсторонен... Он все-таки остался «богоискателем». И далее: «Призывая к
вере в откровение, Шестов сам определяет себя к библейскому богословию,

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org как к подлинно «религиозной философии» на основе откровения. И, однако, мы ее у него не находим... Самым решающим во всем библейском мировоззрении Шестова является его отношение ко Христу. Я внимательно вчитывался в соответствующие места разных его сочинений, ища ответа на этот вопрос, и имеющиеся данные так и не позволяют определить этого

241

отношения во всей точности, оно остается уклончивым, колеблющимся, нерешительным... Иногда можно встретить такие высказывания, которые были бы естественны лишь в устах верующего христианина-церковника... Однако сказано это так, что остается неясным, говорит ли здесь Шестов от себя или излагает Лютера... Христос для Шестова не воплотившийся бог... но «совершеннейший из людей» (43, 309; 314; 318-319). Булгаков, конечно, не называет Шестова атеистом или неверующим, однако лишь его причастности к «иудейско-христианской» философии. Все, что позволил Булгаков сказать о Шестове как религиозном философе, сводится в сущности к фразе: «Оно (мировоззрение Шестова. – В. К.) осталось не Новое, но Ветхозаветным исповеданием единобожия» (там же, 320). И хотя этот вывод несколько противоречит тому, что цитировалось выше, Булгаков верно отметил приверженность Шестова к ветхозаветным мифам о сотворении мира, рае и грехопадении. Бог Шестова действительно более всего соответствует ветхозаветным представлениям о неведомом существе, внушающем не столько надежду, сколько ужас и страх. Чаще всего суждения о боге ограничиваются у Шестова фразами типа: «Бог требует невозможного. Бог требует только невозможного». Или: «...нужно стремиться к тому, чтоб у нас было то, что есть у бога» (133, 44; 158). Бог Шестова – это безмолвный, «немолвующий» бог, он до тех пор «не касается души человека», пока у человека есть надежда и уверенность устроить свою жизнь. Этот бог столь же статичен, как и одинокий, заброшенный и оставленный человек. Правда, в отличие от человека он обладает бесконечными возможностями, но если человек сумеет пройти через ряд ситуаций, связанных с ужасом, отчаянием, отказом от разума, пережив «истинно» абсурдное состояние, то он, пожалуй, уже ничем не будет отличаться от бога, и для него также все будет возможно. Если же Шестовым и допускались утвердительные высказывания о боге как существе, обладающем бесконечными возможностями, то эти высказывания чаще всего принимали вид предположений (иногда весьма ироничных и «адогматических»). «Богу, – полемизировал он с представителями новейшего религиозного идеализма, – приписываются вкусы и атрибуты, о которых мечтают

242

земные деспоты... Нет... никакого основания думать, что он не выносит равных себе, хочет быть превыше всех во что бы то ни стало уничтожить дьявола... Может быть, даже радуется, что не все такие, как он, и охотно делит с сатаной свои владения» (136, 5, 159-160). Такие вольности, бросающие вызов всей «иудейско-христианской» традиции, допускались им довольно часто.

Анархизм и волюнтаризм Шестова часто переходили за границы и становились неуправляемыми. «Не подумайте... – начинается одно из приключений нигилистической иронии Шестова, – что я хочу предложить вам новое доказательство бессмертия души. По мне, в этом нет надобности – достаточно и старых». Религиозность, причем традиционно-догматическая, казалось бы, налицо, но... «и старых слишком много – будь в моей власти, я бы, пожалуй, запретил о них и вспоминать – уже хотя бы потому, что привычка считать истиной только то, что доказано, самая отвратительная и несчастная привычка. Еще когда в опытных науках ищут доказательств – куда ни шло».

Ирония и иррационализм Шестова не знают предела. Его книги переполнены ядовитым сарказмом, насмешкой не только в адрес всей рационалистической философской традиции, но и философии вообще.

Каким, однако, будет следующий поворот шестовской мысли? Он, как можно подумать, вроде бы согласен допустить логику и разум в пределах науки. Между тем потерявшая всякую меру нигилистическая ирония обрушивается и на науку. Если бы, рассуждает Шестов, из свекловичного семечка вырастали и носороги, и телята, и свекла, ученые и это бы прекрасно и научно объяснили. Но «...огромная свекла, выросшая из маленького семечка, после всех объяснений, даваемых ботаниками, так же непонятна, как и носорог, выросший из того же семечка» (131, 123-124). Шестов ставит под сомнение правомерность разума и познания как способа отношения к окружающему миру. Сами постоянство и закономерность явлений природы загадочны, таинственны и непонятны: они «противоестественны», заключает он, и «виноват» был сам разум, когда он придумал для такого порядка вещей эпитет «естественный».

Можно, конечно, как угодно резко критиковать консерватизм, догматизм и инертность человеческого разу-

ма, но неправда Шестова не только в одностороннем под-ходе к познавательному процессу. Граничат с бессмы-лицей сами его вопросы, они метафизичны в том смысле, что предполагают надежду на отыскание окончательных, абсолютных истин. Шестов сам оказывается сторонником таких предельных ответов, после которых немислимо никакое дальнейшее движение познания. Ведь вопрос: «почему существует объективная реальность, закономер-ность природы?» – есть не что иное, как наукообразно поставленный вопрос: «каково то чудо, которое лежит в основе мира, его законов и т. п.?» Можно спрашивать до бесконечности о природе объективной реальности, по – о чем постоянно забывает Шестов – в ее пределах. Если же попытаться задать вопрос, почему существует сама объективная реальность, то, во-первых, этот вопрос не будет иметь под собой никаких онтологических оснований (а потому не будет предполагать и реального отве-та), во-вторых, он приведет нас к мифологическим рас-суждениям типа того, что Земля поддерживается слонем, слон стоит на черепахе, черепаха плавает в море и т. д. Наконец, такого рода вопросы, если они не имеют посю-сторонней направленности и лишены естественнонаучного интереса, приводят к отрицанию вечности и бесконечно-сти материи и в конце концов к идее сверхъестественного. Справедливости ради нужно сказать, что Шестов распространяет свой скептицизм и на бога, который для него есть прежде всего бог «сокрытый» и неизвестный. Нужно признать и то, что в той мере, в какой Шестов размышлял над сущностью объективного мира безотно-сительно к идее бога, его вопросы имеют положительное значение. Его разум был изошренным и острым, наде-ленным способностью удивляться, по-новому воспринять такие повседневные явления, которые обыкновенный человек считает вполне «естественными», т. е. такими, относительно которых всякие сомнения кажутся неумест-ными. Вопросы Шестова (если отбросить их вызывающе декадентскую форму и религиозную направленность) заставляют читателя взглянуть на привычные явления или идеи иначе, со стороны новой и необычной, помо-гают очистить разум от шелухи рутинности и шаблон-ного автоматизма. Шестова можно назвать мыслителем-провокатором в английском смысле этого слова (provoca-tive thinker), который будоражит читательское мышле-

ие, заставляет его защищать свои идеалы и воззрения, а это для убежденной в своей правоте личности совсем неплохо. Но к сожалению, эта «провокационность» во-просов Шестова постепенно вырождалась либо во все более религиозно окрашенные, либо в деструктивные по отношению к философии и науке ответы. Одна из по-следних его книг, «Афины и Иерусалим», свидетельствует именно об этом. Многие исследователи творчества Шестова указыва-ют на постоянство его философской позиции. Если и можно говорить здесь о постоянстве, то скорее о постоян-ном, длящемся десятилетия скептицизме. Трудно долго оставаться скептиком. Трудно хотя бы потому, что тем самым закрывается дорога к построению собственной оригинальной системы. Да и обстоятельства жизни тре-бовали от Шестова положительного ответа (вспомним хотя бы о литературном допросе, учиненном ему Булга-ковым и Бердяевым). И тем не менее скептицизм Ше-стова не был абсолютно бессодержательным, потому что совмещался с различного рода предположениями. Их можно назвать «метафизическими», так как содержание их составляли гипотетические рассуждения о сущности и судьбе человека, бытия (Вселенной, природы), «по-следних истин», бога и т. д. Предположения Шестова не составляют и не могут составить никакой системы, но верно и то, что в их основе лежит естественная потреб-ность человека найти решение интересующего его вопро-са, скрытые гипотезы и постулаты. Заветным идеалом Шестова был человеческий мир, не знающий, что такое смерть, ужасное, низкое, отвратительное, необходимое, он искал мира «мгновенных, чудесных и таинственных превращений...» (133, 160). Шестов известен своим воин-ствующим иррационализмом, борьбой против разума и науки. Но он никогда не боролся с природой, как тако-вой. Все беды и неудобства, которые преследуют чело-века, утверждал Шестов, коренятся не в природе, а в ложном способе человеческого существования, для которого характерна гипертрофия разума, познания, раб-ство у законов природы, обожествление их. Все это, уве-рял он, выдумка самого человека, результат его добро-вольного подчинения разуму, познанию (отсюда – не-щадная эксплуатация Шестовым библейской притчи о древе познания и древе жизни).

Шестов не хотел понять, что, по видимости воюя с гносеологией не на жизнь, а на смерть, он незаметно для себя гипертрофировал и «онтологизировал» своего врага самым невероятным образом. Сама человеческая жизнь оказалась для него следствием познавательного акта, тогда как на самом деле познание

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org не более чем продукт взаимодействия человека с миром как объективной реальностью. Мир «чудесных превращений» и «неограниченных возможностей», который грезился Шестову, должен был открыться, как та же самая природа, но на каких-то совершенно иных путях, чем человеческие культура, знание, наука, мораль, философия и политика Это и не эволюционный путь, и не история, и не научное освоение мира, способные давать «всего лишь» бесконечное приближение к последней истине. Основная черта жизни для Шестова – вечная, не сводимая ни к чему готовому и до конца понятному мистерия. Природа – это такое же живое существо, как и человек, и совсем необязательно, чтобы человек – это «самодетельное бытие» и грандиозный замысел нашей матери-природы – уходил далеко обратно в землю, в небытие: «Природа молчит и не выдаст своих тайн смертным. Почему? Не знаю: может быть, не хочет, а может быть, не может. Если и не может, то каково должно быть ее отчаяние и ее ненависть к учителям мудрости, которые, проповедуя *Je moi est haïssable* (я есть мерзость. – В. К.), подрезывают в корне все смелые попытки самодетельного бытия. Ведь они парализуют ее благороднейшие, возвышеннейшие и вместе с тем заветнейшие начинания. Она стремится сделать человека субстанцией, *causa sui*, независимым от всего, даже от себя самой, его сотворившей А человек, точно рак, пятится назад, обратно в лоно, из которого он вышел. И это у нас принято называть мудростью! Наши учителя воспитывают нас в природоборстве, они поставили своей задачей во что бы то ни стало помешать нашей матери привести в исполнение свои грандиозные замыслы! И ради чего? Исключительно ради теоретических целей! Человек не может понять мира, если он не допустит, что все, что имеет начало, должно иметь и конец, и если он не выведет многообразия из единого» (131, 112–113).

В воззрениях Шестова на природу присутствуют элементы, созвучные идеям теоретиков «эммерджентной эво-

246

люции» (Дж. Льюис, С. Александер и др.). Он считает, что природа породила человека, главная цель которого – свобода: «человек ищет свободы», точнее «свободы индивидуального существования». Но она должна достигаться творческим переходом разума на новый, качественно более высокий уровень существования, «равный божественному». «Не вернее ли думать, – задает Шестой один из многочисленных своих «антропогонических» вопросов, – что наш разум есть только эмбрион, зародыш чего-то? Что не материя, как учили древние, а именно душа существует потенциально... что каждый из нас есть только некоторая «возможность», переходящая, но еще не перешедшая в действительность» (там же, 168). С другой стороны, вера в высшее предназначение человека омрачалась пессимизмом Шестова, убежденного, что реализация этого назначения связана не столько с радостью и творчеством, сколько с ужасом и страхом, дерзостью приниженного и окончательно подавленного чело-века.

В рассуждениях Шестова об отношении человека к природе тема смерти отступает на второй план. Более того, здесь он невольно начинает вопрошать таким образом, что за вопросом скрывается (хотя и слабая) вера в мощь человеческого познания: «...а если бы человек додумался до способа уничтожить весь мир, всю Вселенную до последнего существа и даже неживого атома, – что, осталась бы и тогда природа спокойной или, при мысли о возможной гибели всего, ею сотворенного, она поколебалась бы, удостоила бы человека своего внимания, заговорила бы с ним, как равная с равным (подчеркнуто мной. – В. К.), и пошла бы на уступки?... Есть, по крайней мере, вероятность того, что природа бы испугалась и согласилась посвятить человека в свои тайны» (130, 52).

Шестов был не только иррационалистом и нигилистом, но и большим мечтателем, идеалистом, в том числе и в житейском, обыденном смысле этого слова, так как верил, точнее хотел верить, в чудеса природы. Он ждал их и от природы, и от самого человека, а впоследствии и от бога.

То, что изначально присуще Шестову, – это какая-то наивная вера в потенциальную чудесность мира, разли-тую во всем и вся. Одним из источников этой веры была

247

столь же наивная, сколь и редкостная способность удивляться самым обыденным вещам, происходящим в мире. Позже к этой способности удивления и какому-то ребяческому стремлению говорить все «наоборот» прибавились страх, ужас и отчаяние перед фактом смерти, перед тем, что обычно называют хрупкостью и случайно-стью человеческого существования. Ожидание (постоянно перерастающее в отчаяние и ужас) «внутриприродных» и «имманентных» человеку чудес сохранилось у Шестова на всю жизнь. Эта вера была настолько односторонней, что приводила к отрицанию разума и науки. Для Шестова действительное объяснение предполога-ло ответ на вопрос о

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org
«причине» самого существования объективной реальности, связанной с допущением существования в бытии некоей неведомой нам тайны, «последней истины». Мы, полагал он, хотя и являемся продуктами природы, но несем в себе ее скрытое, неиз-вестное нам желание быть чем-то большим, чем она, и потому люди принципиально отличны от природы и не-сводимы к ней. Шестову чужда идея имманентной связи, взаимозависимости и единства человека и природы. Че-ловек порожден природой, но рождение – это перерыв, пропасть. «Объективность, – пишет Шестов, – если с ней серь-езно считаться, требует от нас, чтобы мы не приписывали природе ни одного из тех свойств, которые присущи ду-мающему и стремящемуся к тем или иным целям чело-веку. Природа сама по себе – человек сам по себе. Говорить о демиурге, творце, artifex'e мира, значит явно покидать научную точку зрения и возвращаться к мифо-логии» (133, 152–153). Но это не значит, по Шестову, что природа не имеет своей собственной цели, «последней истины», напротив, вполне вероятно, что она ставит себе «разумные цели». Нужно, без конца повторял Шестов, очнуться от сна, от власти «вечных» истин разума, нуж-но «радикально» удивиться, ужаснуться, чтобы на рав-ных вступить в диалог с природой. И возможно, только тогда, если природа пожелает этого, мы увидим ее тай-ну-истину. «Ясно, – писал он об этой «тайне», – что исти-на- я говорю, конечно, о последней истине – есть некое живое существо, которое не стоит равнодушно и безраз-лично перед нами и пассивно ждет, пока мы подойдем

248

к нему и возьмем его. Мы волнуемся, мучаемся, рвемся к истине, но н истине чего-то нужно от нас. Она, по-види-мому, тоже зорко следит за нами и ищет нас, как мы ее. Может быть, тоже и ждет, и боится нас» (там же, 150). Можно заключить, что природа для Шестова – это чудо, равноправное с божественным. В контексте «вопро-сов о природе» (см. в этой связи его многочисленные афоризмы в статьях «Самоочевидные истины», «Potestas slavium», вторую часть книги «На весах Иова» – «Дерз-новения и покорности») бог не рассматривается как су-щество, имеющее к ней какое-либо отношение, о нем го-ворится в иной, автономной, проблемной сфере. Шестову не свойственны пантеизм, деизм или антропоцентризм. Что определенно содержат в себе шестовские предполо-жения относительно природы, так это элементы гилозо-изма и «прерывной» телеологии: дело природы – поро-дить человека, дальше – перерыв, человек идет своей дорогой. Вопрошающее человеческое существо предстает у Шестова как равноправная величина наряду с приро-дой и богом. Но вся суть шестовской позиции в том, что человек здесь – абсолютно суверенное существо, «сво-бода индивидуального существования» которого может вполне обойтись без природы, без бога и даже без всех остальных людей: «...человеку приходится выбирать ме-жду безусловным одиночеством и истиной, с одной сторо-ны, и общением с ближними и ложью – с другой» (136, 5, 188).

Общность суверенности трех вершин – природы, че-ловека и бога – состоит в том, что все они несут в себе тайну, «последнюю истину» и что все они «живые существа». Человек – одна из равнозначных вершин этого «треугольника», точнее «созвездия», несмотря на то что по происхождению (но не по судьбе) он является «завет-нейшим начинанием» бытия.

Имея в виду сказанное, хотелось бы предостеречь чи-тателя от окончательных суждений о мировоззрении Ше-стова. То, что было вычленено из идейного наследия этого философа, – только одно из направлений его интеллек-туальных усилий разрешить «проклятые» вопросы миро-здания. Несмотря на всю существенность этого аспекта его воззрений, позволяющего подвергнуть сомнению оценку Шестова как исключительно религиозного фило-

249

софа, необходимо все же признать, что указанный аспект не был преобладающим и был в конечном счете оттеснен религиозным. Последние его книги «Soia fide», «На ве-сах Иова» (особенно первая часть), «Киркегард и экзи-стенциальная философия», «Афины и Иерусалим» (части вторая и третья), статьи «Умозрение и откровение. Ре-лигиозная философия Вл. Соловьева», «Николай Бер-дяев. Гнозис и экзистенциальная философия» с очевид-ностью свидетельствуют о всевозрастающей религиозно-сти шестовской мысли.

Религиозная философия Шестова в значительной ча-сти своего содержания состоит из пересказа библейских мифов о сотворении мира, райской жизни и грехопадении В остальном – это размышления о путях достижения бога посредством прохождения через состояние абсурда и обретения ничем не подкрепляемой веры. То, что Ше-стова можно назвать философом религиозным, обуслов-лено не столько его специфически «религиозными» суж-дениями, сколько тем обстоятельством, что он свел две точки своего «треугольника» – человека и природу – к третьей – идее бога, с одновременным признанием по-следнего творцом и спасителем двух первых. Таких «за-мыкающихся на божестве»

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org суждений не так уж и много. Если бы их не было совсем, то Шестова можно было бы признать скептическим плюралистом, человеком, колеблющимся между идеей божественности мира и сотворенности человека и идеей абсолютной суверенности человека и природы. Это тоже хотя и уклончивая, но все-таки религиозная позиция. Однако религиозный характер его философии был более определенным, скептический плюрализм вытеснялся иррационалистической религиозностью.

Переход на религиозные позиции не означал систематического истолкования Шестовым человека и природы в терминах богословия и религиозной философии, однако религиозный смысл этих понятий был теперь очевиден. «...Истоки, начала, корни бытия – не в том, что обнаружено, а в том, что скрыто: Deus est Deus absconditus (Бог есть сокрытый бог)» (134, 268) – таков был окончательный вывод Шестова. Истоки и корни бытия исчезали в «сокрытом боге» – теоцентрическая точка зрения побеждала.

250

§ 5. «философия трагедии» или трагедия богоискательства?

Говоря об эволюции взглядов Шестова, невозможно с точностью определить время, когда он перестал быть богоискателем и стал философом, «воспринявшим божью благодать», каковыми считали себя, например, Булгаков и Бердяев. Философия Шестова вся фрагментарна и противоречива, до конца своей жизни «философ абсурда» пытался говорить так, как если бы бога для него не существовало, однако его «мерцающая» религиозность проявилась в работе «Sola fide», и если сравнивать ее с книгой «Афины и Иерусалим», то главное отличие последней будет состоять как раз в попытках откровенного подчинения человека и природы богу. Религиозная философия Шестова полна недомолвок и противоречий, но ее негативное социальное значение не становится от этого меньше. Как религиозный мыслитель, он принадлежит к иррационалистической традиции христианской мистики и философии: Иоанн (автор Апокалипсиса), Августин, Тертуллиан, Лютер, Паскаль, Киркегор и др. Если эта традиция и не столь влиятельна в историческом христианстве, то это не означает, что она менее активна. Обилие и разнообразие религиозных доктрин помогает богословам избирательно воздействовать на верующих. Каково же место шестовской философии в рамках «русского духовного ренессанса»?

Построения Шестова правомерно рассматривать как внутренний кризис богоискательства, явившийся отражением общего кризиса самодержавно-империалистического строя, как концентрированное проявление декадентской и религиозно-философской эпидемии, которая захватила в России начала века широкие круги буржуазно-помещичьей и мелкобуржуазной интеллигенции. «...Как бы неповторимым ни казалось подобное мировоззрение, – пишет В. Ф. Асмус, – в нем есть ядро, которое сообщает позиции философа не только одно личное значение, но делает его позицию – позицией некоторого общественного слоя или общественной группы, социального класса. Это – люди, для которых в их субъективном сознании и воображении «связь времен распалась» и которые с ужасом и тоской не видят уже, не могут видеть, что могло бы эту «распавшуюся» связь времен вновь

251

«связать». Именно таким стало мировосприятие русской буржуазии, которую Октябрьская социалистическая революция лишила власти» (6, 79–80). Это действительно был кризис (а не просто симптом его или неудачная попытка его преодоления), такой кризис, который хотел быть кризисом и ничем иным: «...декадентство не имело, не имеет и не должно иметь будущего» (128) *. Экзистенциализм Шестова наиболее «цельно» и последовательно выразил бесперспективность отживающих социальных сил, их «беспочвенность» и обреченность оставаться в кризисном и «неизвестном» состоянии: «...философия должна... научить человека жить в неизвестности...» (136, 4, 38). Шестовские построения являются негативным продуктом богоискательства даже по отношению к итоговым позициям его остальных ведущих представителей. Это был именно внутренний кризис, а не просто отражение общего кризиса старого исторического бытия и сознания, так как он развился внутри мечущегося, общественно и идейно взвешенного религиозно-интеллигентского дворянского, буржуазного и мелкобуржуазного сознания.

Шестов упорнее других стремился удержаться в ситуации кризиса, представляя собой тип такого богоискателя, который уже не задавался целью предложить какую-нибудь позитивную религиозную доктрину, а ставил задачу борьбы с культурой и «естественностью» человеческого существования. Нигилистические тенденции богоискательства как общественного явления были выражены здесь особенно рельефно. Специфическое у Шестова – это не столько кризис

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org
религиозный, ведущий обычно либо к смене верований, либо к атеизму, а кризис бого-искательский, кризис самого процесса религиозного иска-ния, кризис обоснования философской веры, фидеизма. Кризисность фидеизма Шестова состоит, образно говоря, в том, что у него была вера – fide, но не было «изма», поскольку шестовский «адогматический» экзистенциализм был враждебен всякому учению и знанию вообще. Как религиозный мыслитель Шестов «застрял» где-то на перепутье, на своеобразном перекрестке, где сходились * «Лев Шестов, – справедливо отмечает В. Ф. Асмус, – глаша-тай экзистенциализма, нисколько не верящий в его победу – не толь-ко в прошлом, но и в будущем» (6, 77).

252

одновременно и религиозно-философский скептицизм, и вера Ветхого завета, и элементы христианства. Если по-пытаться указать ведущую черту религиозности Шестова, то единственное, что можно отметить без колебаний, – (это его привязанность к идеям и духу Ветхого завета. Более строгая характеристика типа религиозной веры Шестова едва ли возможна без натяжки и

односторон-ности.

Шестов оказался в центре общего духовного кризиса буржуазно-помещичьей культуры. Он стремился удержаться в состоянии кризиса, как упадочник среди упадочников, врачующих себя, говоря его же словами, «упа-дочническими средствами» (см. 129, 97). Такая установ-ка превратила абсурд, ужас и смерть в категориально-методологическую основу всего его мировоззрения. Оно предполагало совершенно одинокую личность, выпавшую из природного и исторического порядка, из сферы науч-ного и морального сознания. Можно предположить, что вовсе и не философия кризиса и тупики богоискатель-ского сознания привели Шестова к признанию бога, в ко-тором (признании) было уже так мало от Шестова-философа, а причины, не имеющие к «логике» абсурда и скептицизма никакого отношения. Прежде всего – это затхлая и нетерпимая религиозная эмигрантская среда, в которой он прожил большую часть своей жизни и в ко-торой стало просто неприлично задавать вопросы о транс-цендентном и не давать на них прямого, положительного ответа. Такой ответ Шестов все же дал, но скорее всего в угоду конкретно-социальной атмосфере мистицизма и религиозного модернизма, «уединенным» и «окраинным» обитателем которой он себя считал. Хорошо освоенная и привычная позиция скептицизма и цинизма Шестова в немалой степени послужили причиной скупости его соб-ственных суждений о боге даже тогда, когда всем стало очевидно, что Шестов «сдался». Но по отношению к то-му, что от него ожидали пророки «нового религиозного сознания», он остался «апофатическим» мыслителем, так и не превратившись в «катафатического». Ни к какой религиозной умиротворенности Шестов не пришел, остав-шись на позиции кризисного молчания. «Разрушая» чу-жие философские системы в поисках веры, Шестов одно-временно разрушил в себе всякую способность поверить как в природу и человека, так и в трансцендентное.

253

* * *

Взглянем в заключение на феномен «нового религи-озного сознания» с точки зрения роли, которую играли в нем его главные представители, а также с точки зре-ния внутренней логики эволюции последней фазы рус-ской буржуазно-помещичьей религиозной философии Д. Мережковский и В. Розанов придали богоискатель-ству первоначальный импульс. Однако направления бого-искательства в плоскости социально-политической ока-зались едва ли не противоположными: консерватизм н бытовое черносотенное православие Розанова плохо со-четались с псевдореволюционными религиозно-социаль-ными лозунгами и идеями «Третьего завета» Мережков-ского. Вскоре реакционно-романтические и анархистские мотивы Мережковского были подхвачены и развиты Бер-дяевым на основе христианского экзистенциализма. Но, будучи «крестоносцем» религиозно окрашенной и абсо-лютной «свободы духа», с одной стороны, с другой – идеалистическим «разрушителем» объективной реально-сти, последний занял место между Булгаковым, предло-жившим «позитивный» ответ (метафизика всеединства) на религиозно-романтическую потребность в «новом небе и новой земле», и Шестовым, направившим все усилия своего духа на культивирование «философии трагедии». В «новом религиозном сознании» вековая для религи-озной философии проблема веры и разума как бы «рас-щепилась» и персонализировалась. Ничем не подкреп-ляемая вера, вера во имя абсурда нашла своего заступ-ника в Шестове, тогда как Булгаков поставил задачу воссоздать на новом уровне православную философию с помощью «эллинской мудрости» и традиционных бого-словских софизмов.

В аспекте общей логики возникновения и развития того религиозного сознания» воззрения Булгакова и Шестова являют собой крах как богословского

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org рацио-нализма, так и иррационалистического фидеизма. Оказа-лось, что любые попытки защитить религию, отыскать «новые» пути к богу ведут либо к извращению разума, либо к отказу от него. Но если в области методов под-новления религии у представителей «нового религиоз-ного сознания» можно найти некоторые вариации, то в области социальной и классовой общая логика движения

254

религиозной философии в России эпохи империализма со-стояла в стирании различных граней и оттенков между Консервативными и либеральными представителями это-го течения. Антигуманизм и нигилизм, контрреволюци-онность и антикоммунизм – таков социально-политиче-ский финал «нового религиозного сознания».

Русская религиозно-идеалистическая философия XX в. – это мировоззренческий итог общественного сознания определенных классов старой России. Она окон-чательно сформировалась в результате поражения экс-плуататорских классов в Октябрьской социалистической революции и внутреннего разложения сознания и куль-туры старого мира в эмиграции. Однако этот итог не лежит мертвым грузом за чертой настоящего. Как и лю-бой факт истории, он входит в современную жизнь, в борьбу идей и идеалов. Содержание всего религиозно-философского декаданса начала XX в., так же как и эмигрантское контрреволюционное идейное наследие, ис-пользуются современным империализмом для изменения в свою пользу соотношения сил в современной идеоло-гической борьбе.

255

Глава восьмая

«Новое религиозное сознание» и современность

Говорить о русской идеалистической и религиозной философии эпохи империализма – значит говорить не только о чем-то минувшем и вызывающем по преимуществу исторический интерес. Объект данного исследования находится на грани прошлого и настоящего. По своему идейно-историческому смыслу и, главное, по своей соци-ально-классовой сущности русская религиозная филосо-фия первой четверти XX в. (в границах России и СССР) и второй четверти века (если учитывать ее доживание в эмиграции) целиком принадлежит прошлому. Однако, поскольку недруги СССР используют ее в непрекращаю-щейся идеологической борьбе с целью фальсификации советской действительности, она принадлежит современ-ности как постоянно гальванизируемое прошлое. Кроме того, русская религиозная философия XIX в. как внецер-ковная линия православного реформаторства связана с некоторыми современными тенденциями в эволюции русского православия. Анализ этих явлений и посвящена настоящая глава.

Мы ограничимся в основном критическим разбором методологических, мировоззренческих и идеологических аспектов антикоммунизма в связи с использованием его адептами идейного наследия русской религиозной фило-софии начала века. Кроме того, здесь будут рассмотрены некоторые типичные примеры «советологического» мыш-ления, имеющего дело с воззрениями религиозных мысли-телей этого периода. В заключение мы проследим основ-ные линии влияния русского религиозного модернизма начала XX в. на эволюцию современного православия.

Критический анализ механизмов включения религиоз-но-философских доктрин в политическую и идеологиче-скую борьбу современности представляет собой актуаль-ную задачу, связанную с научным пониманием религиоз-ных движений XX в., психологии верующих, вовлекаемых в сложные процессы социальных преобразований.

§ 1. «Советологические» исследования религиозной философии.

Структурные и методологические аспекты

Попытки использовать религиозно-модернистское и особенно антикоммунистическое наследие русских фи-лософов-идеалистов начала XX в. усилились после вто-рой мировой войны в связи с обострением кризиса всей империалистической системы и началом эпохи «хо-лодной» войны. Большинство положений «нового рели-гиозного сознания» прямо или косвенно включено во все звенья и уровни многоотраслевой антикоммунистической «индустрии». Чтобы лучше понять конкретные приемы использования «советологией» русской религиозной фи-лософии начала XX в. в современной борьбе идей, необ-ходимо прежде определить место наследия богоискателей и веховцев в антикоммунистической идеологии империа-лизма, выступающей в качестве метауровня по отноше-нию к специальным исследованиям русской религиозно-идеалистической мысли на Западе.

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org
В целом обращение «советологов» к богоискательско-веховскому наследию имеет своей целью в области внутр-тенней идеологической политики внедрить и закрепить воззрения русских мистиков в сознании западного чита-теля и тем самым извратить его восприятие СССР и мар-ксизма-ленинизма; во внешнеполитической области – «теоретически» подкрепить антисоветские пропагандист-ские доктрины, оказать негативное влияние на мировоз-зрение советского человека, подорвать идеологическое и морально-политическое единство нашего общества. Суще-ственным аспектом внешнеполитической пропаганды антикоммунизма является распространение религиозной идеологии, попытки оказать воздействие на верующих и церковь в СССР с помощью религиозно-модернистских доктрин «нового религиозного сознания». Идейное родство буржуазных «экспертов» по «духов-ному возрождению в России начала века» с остальными антикоммунистами обеспечивается тождеством их конеч-ных целей, сходством в понимании ими своих идеологи-ческих задач. Для «советологических» исследований рус-ского идеализма эти задачи состоят в пропаганде анти-научных религиозно-мистических идей, в борьбе с мате-риалистической традицией в России, в конструировании

257

извращенных концепций происхождения ленинизма, в фальсификации мировоззренческих основ революционно-освободительной борьбы, в искажении практики социа-листического строительства в нашей стране.

Являясь главным идейно-политическим оружием им-периализма, современный антикоммунизм обладает мощ-ной материальной базой, разветвленной институциональ-ной структурой и многообразными средствами идеологи-ческого и психологического воздействия. По отношению к антикоммунизму «советология» выступает как его непосредственная идеологическая основа, а «советоло-ги» – как главные поставщики антикоммунистических идей. По отношению к «советологии» антикоммунизм – это ее проявление в области образования, воспитания, идеологии, профессиональных исследований марксизма-ленинизма и мировой системы социализма. Антикомму-низм – это идеология, социальная и политическая прак-тика международного империализма и реакции, имею-щая целью идейную, политическую и экономическую борьбу с Советским Союзом, мировой социалистической системой, коммунистическим и рабочим движением, все-ми демократическими и прогрессивными силами совре-менности.

Практика антикоммунизма позволяет говорить о су-ществовании двух основных рядов понятий для его обозначения. Первый включает такие понятия, как «анти-коммунизм», «антисоветизм», «антисоциализм», «анти-марксизм» и «антиленинизм». Второй – термины «совете-тология», «марксология», «ленинология», «кремленоло-гия», «коммунизмоведение». Между этими двумя типами понятий существует определенная связь и координация. Если первый имеет в виду и идеологический и практико-политический аспекты антикоммунизма, то понятия вто-рого ряда характеризуют собственно идеологические («теоретические» и мировоззренческие) основы антиком-мунизма. Термины «антикоммунизм» и «советология» являются обобщающими для соответствующих рядов «измов» и «логий». Так, например, антисоветизм, являясь неотъемлемой частью антикоммунизма в целом, специализируется на борьбе с СССР, «марксология» объединяет «советологов», специализирующихся на фальсификации наследия Маркса, и т. п.

«Советология», как таковая, представляет собой не-

258

которую системообразную смесь разноплановых и проти-воречивых идей и концепций, которую можно определить как «эkleктический плюрализм» и при рассмотрении которой невозможно ограничиться единым принципом систематизации и оценки. Ввиду крайне аморфного ха-рактера объекта нашего анализа лучшим способом его исследования представляется комплексный подход

*

«Советология» занимает особое место в исследова-тельско-пропагандистской практике антикоммунизма, подразделяясь на три уровня: эмпирический, теоретиче-ский и практический. На уровне эмпирическом работает основная масса «советологов» узкого профиля: историки, экономисты, юристы, политологи, социологи, философы и т. п. Их продукция – чаще всего специальные иссле-дования отдельных областей прошлого и настоящего СССР. Они рассчитаны не столько на массового читателя, сколько на гуманитарную интеллигенцию и «советологов-теоретиков», которые опираются на эти изыскания и используют их в качестве полуфабрикатов для конструи-рования обобщающих доктрин политического либо эконо-мико-стратегического характера. Такие исследования создаются обычно ведущими «советологами» и играют двоякую роль. С одной стороны, они служат непосред-ственным источником идей для руководящих кругов империалистических стран, с другой – главные

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org выводы этих работ внедряются в общественное сознание через средства массовой пропаганды. Прямым исполнителем этой роли является бесчисленная армия буржуазных ком-ментаторов и журналистов, не считающих себя «советологами» (на это звание претендуют лишь те из них, кто работает либо работал в социалистических странах), но

* Практически он принят в советских работах по критике анти-коммунизма. Так, в монографии Б. А. Шабада «Кризис идеологии антикоммунизма» (М., 1973) дается анализ антикоммунизма с точки зрения социально классовых основ и политических различий его ве-дущих направлений; различаются политические, идеологические и психологические аспекты антикоммунизма, вскрываются методологи-ческие пороки антикоммунизма как ложного сознания. В книге И. Т. Якушевского «Диалектика и советология» (Л., 1975) также реализуется комплексный подход и наряду с анализом классовых, методологических и институциональных основ «советологии» предлагается критерий для выявления ее внутреннего структурного деления. Этим критерием, по мнению И. Т. Якушевского, является «сам объект исследования «советологов» – либо революционная практика, ли-бо сама теория» (Указ. соч., с. 24).

259

которые используют как «советологические» полуфабри-каты эмпириков, так и широковещательные обобщения и рецепты, предлагаемые «теоретиками».

В рамках этой объективно существующей структуры те «советологи», которые работают с мировоззренческим наследием русской религиозной философии начала XX в., выступают по преимуществу на первом эмпирическом уровне «разделения труда» в идеологической системе антикоммунизма. К их числу принадлежат Е. Аллен (E. Allen – США), Дж. Вернхем (J. Wernham – Канада), М. Дави (M. Davy – Франция), Л. Кэн (L. Cain – Франция), С. Калиан (C. Calian – США), О. Кларк (O. Clarke – Англия), Г. Каталфамо (G. Catalfamo – Италия), Е. Ламперт (E. Lampert – США), Д. Лоури (D. Lowrie – США), Б. Мартин (B. Martin – США), Ф. Нучо (F. Nucho – США), Р. Поджоли (R. Poggioli – США), Е. Порре (E. Porret – Франция), Р. Рёсслер (R. Rossler – ФРГ), Д. Ричардсон (D. Richardson – США), С. Стольпе (S. Stolpe – Швеция) и многие дру-гие. Имеется особая группа «советологов», которые счи-тают себя знатоками и богоискательства и марксизма-ленинизма и которые являются авторами обобщающих публикаций. Это – Дж. Биллингтон (J. Billington – США), Г. Барх (G. Barch – ФРГ), В. Гердт (W. Goerdt – ФРГ), Г. Дам (H. Dahm – ФРГ), Р. Деджордж (R. De George – США), М.Б.Зелдин (M. B. Zeldin – США), Н. Зернов (N. Zernov – США), Дж. Клайн (G. Kline – США), Дж. Скенлен (J. Scanlan – США), Дж. Эди (J. Edie – США) и др.

Благодаря усилиям как первых, так и вторых идеи русских мистиков в препарированном и трансформиро-ванном виде используются практически всеми ведущими идеологами антикоммунизма: З. Бжезинским, И. Бохень-ским, Г. Веттером, Р. Левенталем, В. Леонхардом, Г. Маркузе, Р. Таккером, А. Уламом, С. Хантингтоном, Р. Пайпсом и др.

Большинство «советологов», специализирующихся по проблемам русского религиозного идеализма, принадле-жат к клерикальной ветви антикоммунизма и придержи-ваются того или иного направления буржуазной филосо-фии. Среди них выделяется группа неотомистов: Бохень-ский, Веттер, Деджордж, Клайн, Блейкли и др.

В качестве важной черты «советологии» как социаль-

260

ного явления необходимо назвать ее «географический» аспект. География «советологии» сегодня – это соответ-ствующие центры США (только в этой стране их насчи-тывается более двухсот), ФРГ, Англии, Канады, фран-ции, Италии, Швейцарии и других капиталистических стран, ее заметной тенденцией является ускоренная ин-тернационализация. Ведущая периодика антикоммуни-стов, так же как и их «научные» организации и общества, объединяет антисоветчиков различных стран, а такие периодические издания, как, например, «Советика» («So-vetica»); журналы «Исследования советской мысли» («Studies in Soviet Thought») и «Сравнительные иссле-дования коммунизма» («Studies in Comparative Commu-nism») носят международный характер. Известно, что кооперация «советологов» находит свое выражение и в организации международных семинаров и симпозиумов, многие из которых целиком посвящаются русской рели-гиозной философии.

При переходе к анализу методологических и концеп-туальных основ ассимиляции Западом наследия русских религиозных идеалистов начала XX в. следует прежде всего указать на два коренных философско-методологи-ческих порока «советологии» – идеализм и метафизич-ность. Каждый из них имплицитно содержит и на прак-тике влечет за собой серию новых методологических изъ-янов. В процессе обработки «советологами» русского религиозно-философского наследия их принадлежность к идеализму ведет к

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org абсолютизации идей «нового рели-гиозного сознания», к попыткам принизить значение рус-ской материалистической традиции, марксистско-ленин-скую философию. Идеалистические предпосылки «совето-логии» обрекают ее адептов на исторический идеализм, что выражается в подмене объективных законов развития общества (и прежде всего его базиса) «русским духом», «судьбой», «душой России» и т. п. Метафизичность (анти-диалектичность) приобретает в «советологических» изы-сканиях такие конкретные формы, как антиисторизм, ни-гилизм, механицизм, субъективизм, объективизм, эклек-тизм и софистика. Метафизический способ мышления усугубляется у «советологов», обращающихся к богоиска-тельским идеям, религиозностью. Она окрашивает их методологию иррационализмом прагматистского, экзи-стенциалистского либо неотомистского типа.

261

Каждый из этих пороков входит в качестве составных компонентов в определенные фальсификаторские спо-собы препарирования и интерпретации идей и доктрин. Все эти способы можно обозначить одним общим поня-тием «фабрикация». Она состоит в выработке конкрет-ного типа фальсификаторского описания, объяснения и оценки на основе комплекса ложных методов анализа, собственных воззрений «советолога» и его специализа-ции, а также особенностей его классово-политической ориентации.

Фабрикация включает в себя примитивизацию и сме-шение истинных фактов и положений с вымышленными, подтасовку оценок и характеристик и приписывание этих фальсифицированных конструкций мыслителям, которые не имеют к ним никакого отношения. Особенно часто этот прием используется в случаях неправомерного при-писывания религиозной точки зрения русским материа-листам и марксистам.

Фабрикации присуща вивисекция, т. е. искусственное отсечение тех или иных сторон воззрений философа или аспектов философского течения, и столь же фаль-сифицирующий «синтез», когда взгляды несовместимых мыслителей рассматриваются как родственные. Такого рода фабрикации осуществляются в ходе неправомер-ного членения истории русской философии на славяно-фильское и западническое направления, рационалистиче-скую и иррационалистическую традиции и т. п. Вообще говоря, фальсифицирующий синтез – этот методологиче-ский инструмент «советологии» – имеет довольно много вариантов применения. Он может состоять в синтезе ми-ровоззрения того или иного мыслителя с идеями его пред-шественников (либо псевдопредшественников), с одной стороны, с другой – с идеями его последователей или эпигонов, т. е. он может быть ретроспективным или «пер-спективным». Ретроспективными или обращенными в бу-дущее часто оказываются и фальсификаторские экстра-поляции «советологов». Экстраполяция в данном случае является размытой формой «синтеза», ибо если послед-ний предполагает сочетание однопорядковых феноменов (идей, философских систем и т. п.), то в процессе экстра-поляции взгляды отдельного богоискателя или же идеи «нового религиозного сознания» накладываются на рус-ское историческое прошлое либо на будущее челове-262

ства, порождая тем самым ложные исторические кар-тины, различные мессианистские и эсхатологические антиутопии. Наряду с вивисекцией и синтезом фабрика-ция включает в себя прием противопоставления. Он реа-лизуется в аспекте альтернативы «идеализм – материа-лизм» с целью доказательства «богатства» и «оригиналь-ности» религиозной философии. Применение «советологической» методологии, приемов фабрикации в области «освоения» конкретного содержа-ния русской религиозной философии начала ХХ в. ведет к формированию ряда концептуальных моделей. Это «советологически» препарированные богоискательские построения, среди которых наиболее интенсивно эксплуа-тируются доктрины «русского духовного возрождения», «русского коммунизма», мессианистские и эсхатологиче-ские историософские схемы (например, бердяевский миф о «новом средневековье»), спекуляции по поводу «рус-ской души», ее «метафизики» и «метапсихологии». Здесь же рождаются и теории «взаимного обогащения», «допол-нения» и «созвучия» русских и западных школ идеализма и мистики. (Различные идеи на этот счет развивают Дж. Скенлен, Дж. Эди, М. Б. Зелдин, В. Гердт, Г. Дам, Ч. Хартшорн и др.)

Наконец, на уровне глобальной стратегии антиком-мунизма «советология», связанная с изучением и пропа-гандой богоискательства, находит свое выражение в идео-логическом, политическом и социально-психологическом аспектах. В сфере идеологии и политики «советологи-тео-ретики» используют идеи, поставляемые «эмпириками», для обоснования теории «исключительности» России (как «темного» и «иррационального Востока»), доктрины пре-емственности русского религиозного мессианизма «рус-ским коммунизмом», концепции «традиционного совет-ско-русского деспотизма» и т. п. Все эти заимствования и модификации производятся уже совсем не во имя апо-логии

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org какого-либо «религиозного ренессанса», а во имя доказательства «извечной» враждебности России Западу, «угрозы мирового коммунизма» и т. п. С этой целью в психологическую пропаганду антикоммунизма включаются мифы о «мессианизме» и «экстремизме» «русской души», рассчитанные на выработку негативных стереотипов по отношению к СССР.

Известно, что современная «советология» включает

263

в себя сотни институтов и центров, тысячи «исследова-тельских» и учебных программ, на антикоммунизм рабо-тают сотни «экспертов» в развитых капиталистических странах, библиографии по антикоммунизму насчитывают тысячи названий. Естественно, что в рамках настоящей работы невозможно дать исчерпывающее фактическое подтверждение классификациям и анализу методологи-ческих приемов «советологии», о которых говорилось выше. Однако, на наш взгляд, будет весьма полезным рассмотрение некоторых типичных «советологических» изысканий, в которых отражаются основные методологи-ческие пороки «советологии» и метаморфозы ее мировоз-зренческих и идеологических установок.

264

§ 2. Богоискательство и шаблоны «советологического» мышления

В условиях непрекращающегося идейного противобор-ства между марксизмом и современным антикоммуниз-мом на книжный рынок Запада выбрасывается масса работ, посвященных антимарксистски и антисоветски окрашенной идеалистической и религиозной мысли. Как уже говорилось, печатную продукцию, посвященную рус-скому религиозному идеализму рассматриваемого перио-да, условно можно разделить на две группы – это или исследования взглядов того или иного философа, или анализ целых философских направлений *.

К последнему виду публикаций примыкают многочисленные хрестоматии по русской философской и общественно-политической мысли. Они обыкновенно снабжены обширными преди-словиями и комментариями клерикально-антикоммуни-стического характера, как, например, трехтомная анто-логия «Русская философия», изданная в Чикаго в 1965 г. и составленная антисоветски настроенными «специали-стами» по истории русской философии Дж. Эди, Дж. Скен-леном и М. Б. Зелдин.

Среди работ, посвященных отдельным представите-лям русского идеализма XIX–XX вв., больше всего книг и статей посвящено Н. Бердяеву и Вл. Соловьеву. В по-следние полтора-два десятилетия все большее внимание * Настоящий параграф основан на критическом анализе работ, изданных в основном в англоязычных странах.

264

уделяется переводам и популяризации работ Л. Шестова, В. Розанова и др. Книги об отдельных религиозных фи-лософах отмечены одинаково восторженным тоном, скру-пулезным изложением и добросовестной систематизацией идей того или иного «богоискателя». Эти изыскания объ-единяет также не критичное усвоение (точнее просто пере-жевывание) религиозно-мистических концепций, анти-коммунистических и антисоветских деклараций русских мистиков. Книги, посвященные разбору целых направлений рус-ской религиозной мысли, как правило, наполнены раз-личными спекуляциями и надуманными схемами исто-рико-философского характера, претендующими объ-яс-нить общую логику развития религиозно-философской мысли в России. Одной из типичных работ такого рода является монография Дж. Клайна «Религиозная и анти-религиозная мысль в России» (Чикаго, 1968).

Книга написана с антисоветских позиций. Исходное положение автора, объясняющее его интерес к теме, со-стоит в том, что рассматриваемый им период (середина 60-х годов XIX в. – середина 60-х годов XX в.) был, по его мнению, «исключительно плодотворным для русской религиозной мысли и исключительно важным (fateful) для русской религиозной практики...» (152, 1). Клайн рассматривает десять несовместимых по своим взглядам представителей русской культуры и истории: К. Н. Леон-тьева, В. В. Розанова, Н. А. Бердяева, Л. И. Шестова, М. А. Бакунина, Л. Н. Толстого, А. В. Луначарского, А. М. Горького, Г. В. Плеханова и В. И. Ленина. Во имя объединяющего начала Клайн постулирует, что именно они «представляют чистые и крайние позиции в истории религиозной и антирелигиозной мысли в России» (там же, 2). Уже во введении совершенно бездоказательно он отдает предпочтение Леонтьеву, Розанову и Шестову как мыслителям, наиболее «возбуждающим» и «глубоким» по сравнению со всеми остальными их современниками.

Клайн не скрывает своей партийности в философии, с откровенной симпатией относясь к религиозным консер-вативным мыслителям и всячески третируя

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org
русскую про-грессивную и атеистическую традицию. Но он не доводит свою
линию до конца и сбивается на явно несостоятельную «монистическую» точку
зрения, используя один из самых примитивных и банальных фальсификаторских
265

приемов: все материалистические и атеистические кон-цепции он зачисляет в
разряд религиозных, точнее в раз-ряд «псевдорелигиозных суррогатов»,
бездоказательно принимая религиозную точку отсчета в качестве очевид-ной и
не требующей обоснования. Его совсем не инте-ресуют ни социальные, ни
внутренние источники исто-рико-философского развития в России, его общие
законо-мерности и специфические особенности как одной из ветвей мирового
философского процесса, вклад прогрес-сивных русских мыслителей в историю
мировой цивили-зации. Клайн предпочитает иметь дело с абстракциями типа
«русская спекуляция», «русские мыслители», «рус-ская идея», в которых он,
вслед за Бердяевым и Зеньков-ским, отыскивает особые, неповторимые черты,
чтобы (опять-таки вслед за этими русскими мистиками) дока-зать особую
«судьбу» русской философии.

Русская философия, по мнению Клайна, обладает че-тырьмя уникальными
чертами, одинаково присущими всем ее лагерям («марксистскому в некоторой
степени менее явно, чем немарксистскому»): (1) «русская спеку-ляция обычно
сконцентрирована на человеке»; (2) «осо-бая экзистенциальная напряженность
и нетерпимость к умеренности были связаны с концентрацией внимания на
индивиде»; (3) «в России, больше чем где бы то ни было, большинство
литераторов глубоко интересовалось рели-гиозными вопросами... Многие
религиозные мыслители, кроме того, обладали поэтическим даром...»; (4)
«рус-ская религиозная мысль (здесь Клайн либо забыл, что он обещал выделить
все характерные черты русской мыс-ли, в том числе и связанные с атеизмом,
материализмом и марксизмом, либо все они растворились в религии без остатка
– в любом случае его суждения до чудовищности нелепы) была неакадемической
и неинституциональной в уникальной степени... в России оригинальные и
влия-тельные религиозные мыслители... почти без исключе-ния были не
профессионалами (non-academic)... боль-шинство из них были политическими,
социальными кри-тиками и критиками культуры, а не просто или прежде всего
литературными критиками. Большая часть их по-литического, социального и
культурного критицизма была сконцентрирована на религии и церкви» (там же,
4–6).

Надо заметить, что книга Клайна с его до крайности ложной и искусственной
картиной истории русской фило-
266

софии – не обычное антикоммунистическое чтиво, рас-считанное на обывателя,
не имеющего никаких специаль-ных познаний в гуманитарной области (как,
например, убогая стряпня какого-нибудь Даниэльса, издавшего ее год
назад «Природа коммунизма»), а претендующее на научность специальное
«исследование». Но политиче-ское содержание этого «ученого» труда столь же
реак-ционно, как и любой другой антикоммунистической лите-ратуры. В том же
предисловии, где Клайн излагает свою концепцию истории «русской мысли»,
имеется интерпре-тация сегодняшней идеологической ситуации в СССР. В ней
этот «советолог» полностью показал свой антиком-мунизм, религиозный
обскурантизм и желание предста-вить советское общество расколтым по
религиозному принципу. «Я, – заявляет он, – различаю два псевдоре-лигиозных
и один подлинный религиозный заменитель традиционных религий в сегодняшнем
Советском Союзе: ортодоксально-атеистический марксизм-ленинизм;
научно-промышленный прометеизм, непризнанный наследник предшествующей
псевдорелигии «богостроительства», и (3) что-то относительно новое –
«философ-ский» и большей частью нецерковный теизм, который часто
граничит с пантеизмом» (там же, 10). Несмотря на то что эта тирада явно
граничит с абсурдом, в целом понятно, чего хочет Клайн. Ему мечтается,
чтобы в СССР расцвела религиозная мысль вместе с сопутствующим ей
консерватизмом типа славянофильского, чтобы Россия пошла назад в своем
духовном и политическом развитии.

То, чего не договаривает Клайн, со всей откровенностью высказал Михайло
Михайлов, известный юго-славский антимарксист. В июльских номерах газеты
«Нью-Йорк Таймс» за 1971 г. была опубликована серия его статей «Мысли об
обществе», в которых он предстал как союзник самых ярых антисоветчиков и
очередной пророк... нового «религиозного возрождения». И если писания
Клайна кое-где имеют вид наукообразности, то М. Михайлов об этом ничуть не
беспокоится. По его сло-вам, «Советский Союз, как когда-то романская
им-перия, подготавливает почву для планетарного рели-гиозного возрождения».
В духе реакционных мечтаний о повороте философии в СССР к
религиозно-мистиче-ским доктринам, а советского общества к «религиозному
267

ренессансу» написана и статья западногерманского «со-ветолога» Г. Барха «От
Страница 115

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org
Ленина к Бердяеву?» (см. 141).

Вообще необходимо отметить, что в стане клерикаль-ных антикоммунистов существует своеобразная «секта» мечтателей, ожидающих наступления в СССР некоего религиозного «возрождения». К числу этих воздыхателей-утопистов принадлежат не только упомянутые Клайн, Михайлов, Барх, но и такие «специалисты» в области религии, как Коларз, Венже, Бурдо, Симон и др. К ним примыкают и религиозные пособия антисоветизма, обо-сновавшиеся на Западе, – Д. Константинов, архиепископ Сан-Францисский Иоанн (Шаховской) и др. Как видим, и до настоящего времени мессианистские и антикомму-нистические прожекты известных русских мистиков нахо-дят своих последователей на Западе. К числу таковых можно отнести составителей уже упоминавшейся трех-томной антологии «Русская философия» Дж. Эди, Дж. Ренгелена и М. Б. Зелдин, претендующих на «ориги-нальную» трактовку русской религиозной философии и всей истории отечественной мысли. Если бы на обложках этих книг не значилось, что составители антологии работали в сотрудничестве с Дж. Клайном, их можно было бы заподозрить в пла-гиате – настолько схожи основные мысли антологии с клайновскими. Здесь также утверждается, что русская философия была «человекоцентричной», «уникально не-академической и неинституциональной». «Русская фило-софская мысль, – повторяют они даже не клайновскую, а бердяевскую идею об «исконном русском экзистенциализме», – была отмечена особой напряженностью и не-терпимостью к умеренности... личностный риск, «экси-стенциальная» решимость или обязательство были вклю-чены в бытие русского интеллектуала, обязательство противостоять репрессивным аспектам «русской реаль-ности» (и иногда западной теории) во имя человеческой свободы и достоинства» (157, IX-X). Несерьезность, фразерство, тщеславное желание сказать какую-нибудь красоту так и выпячивают из каждой строки этого опуса, содержание которого не имеет никакого отноше-ния к реальной истории отечественной мысли.

В исследованиях по русской философии западные ав-торы почти всегда прибегают к концепции «правды-истины» и «правды-справедливости» в ее бердяевской

268

религиозно-мистической интерпретации, забывая обычно первоначальный смысл и сферу приложения, данную этому положению Михайловским *. Так, в частности, по-ступили и составители антологии, для которых эта фор-мула в упомянутой интерпретации превратилась в основу целой концепции истории русской философии. «Страсть к познанию истины» у русских считалась, полагают они, не просто «абстрактным занятием, но также как склон-ность к настойчивым моральным и социально-политиче-ским интересам. Это отношение может быть выражено по-русски, если мы скажем, что они подчиняли istina – теоретическую истину to pravda – практической «истине-справедливости». Русские мыслители видели свою цен-тральную задачу в iskanije pravda – разыскании истины-справедливости» (там же, XI). Стремление представить историко-философский процесс в России как игру стра-стей какого-то мистического «национального духа» пере-кочевало из работ контрреволюционной, веховской и эми-грантской философии в книги современных западных экс-пертов по «русской душе».

Эди, Скенлен и Зелдин следующим образом «раз-вили» эту антинаучную и реакционную тенденцию. По их мнению, всю русскую философию в зависимости от ответа ее представителей на вопрос, что такое «правда», можно разделить на две «традиции»: «рационалистическую» и «иррационалистическую». К первой тогда будут отне-сены «люди 60-х годов», Л. Толстой, Вл. Соловьев и мар-ксисты. Все они якобы «допускали, что теоретическая истина (правда-истина) может и должна служить осно-вой практической истины (правды-справедливости), так же как и индивидуальной и общественной жизни». Ко второй «традиции» – Герцен, народники и Шестов, при-знававшие «приоритет правды-справедливости, в смысле моральной ценности, и которые были готовы заключить в скобки или совсем отвергнуть притязания правды-исти-

* Известный представитель русского народничества Н. К. Ми-хайловский высказал мысль о единстве морального и теоретического в человеке, о необходимости стремиться к гармонии нравственного и гносеологического, которые для него символизировались словом «правда», состоящим как бы из двух понятий: «правда-истина» и «правда-справедливость». Впоследствии Бердяев, как и некоторые другие религиозные философы, неправоммерно усмотрел в мысли Ми-хайловского одно из основных качеств русского философствования.

269
ны, понятой как теоретическая истина» (там же). В до-вершение этой произвольной «схемы экзистенциализм Шестова был объявлен «кульминацией» главной (т. е. «иррационалистической». – В.К.) традиции русской фи-лософии, тогда как в качестве наследников «рационали-стической» составители назвали

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org
«эпигонов марксизма-ленинизма» (там же, XII).

Критиковать утверждения подобного рода – необхо-димо, но неинтересно. И не потому, что в результате не обнаруживается ничего, кроме ряда сознательных и бес-сознательных извращений, имеющих целью принизить и оболгать прогрессивное значение материалистической традиции в русской философии, ослабить притягательную силу ленинизма. Весь тон вступлений и комментариев антологии «Русская философия» свидетельствует, что их авторы сами не очень-то верят тому, что пишут. Для них наговорить кучу вздора – не означает поставить под со-мнение свое понимание проблемы, так же как и элемен-тарные принципы научного исследования. Ведь легко можно и отказаться от одной схемы во имя другой, что практически и делают Эди, Скенлен и Зелдин, описывая далее историко-философский процесс в России в част-ных и не имеющих историко-методологического харак-тера категориях-альтернативах «славянофильство» и «западничество».

Если, согласно первой схеме «рационализм – ирра-ционализм», в одних и тех же лагерях оказались, с одной стороны, религиозный философ объективно-идеалистиче-ского толка Вл. Соловьев и гениальный продолжатель марксизма в XX в., материалист и диалектик В. И. Ленин; с другой – революционный демократ, представитель диа-лектического материализма и прогрессивной научной мысли А. Герцен и религиозный иррационалист, фанатик абсурда и безоговорочной веры Л. Шестов, то схема «сла-вянофилы – западники» смешивает уже не имена, а сра-зу целые традиции, совершая нечто вроде «великого пере-селения идей». «...Современная официальная философия в Советском Союзе, – пишут составители чикагской анто-логии, – хотя и имеет много исконных русских корней, тем не менее является по своему происхождению в зна-чительной степени западной, в то время как эмигрантская философия, сформулированная большей частью на За-паде, является, очевидно, выражением русского мировоз-

270

зрения». Но и это еще не все. Очевидно, для того чтобы полностью соблюсти принцип «методологического плю-рализма», т. е. окончательно все запутать, Эди, Скенлен Зелдин идут напролом, заявляя, что «в своем единстве и всеобъемлемости диалектический материализм дости-гает цели, к которой стремились русские религиозные философы конца XIX и начала XX века» (там же, 142; 467).

Примечательной особенностью стиля авторов коммен-тариев трехтомника «Русская философия» являются мно-гочисленные двусмысленности и увертки. Одни философы зачисляются в иррационалисты с оговорками и колеба-ниями, о многих других вообще ничего не говорится, а свою же собственную схему «славянофилы – западники» они в итоге подвергают сомнению, по-хлестаковски заме-чая, что последние два-три десятилетия русская филосо-фия развивалась не в рамках этой альтернативы (там же, 4). Видимо, игривая и порхающая манера описания так удобна и безопасна во всех отношениях. С необык-новенной легкостью судят и рядят эти господа, когда речь заходит о русской философии и культуре. Можно сказать, что едва ли не единственным «положительным» чувством, которым движутся такие исследования, являет-ся прохладное любопытство. Именно в нем заключаются личные мотивы любителей метафизики «русской души». Это особого рода западное любопытство – одновременно скептическое, боящееся быть открытым и искренним и потребительно пресыщенное, ждущее необычного и гонящееся за ним. Вот почему в русской философии, и религиозном идеализме в особенности, чаще всего ищут экзотического, жутко-мистического и... неполноценного по отношению к ценностям «западной цивилизации» и «свободного мира».

«Советология» – это дитя не только современного империализма, но и всего мещанского духа буржуазного потребительского общества, порождающего ограничен-ность и обывательщину на почве социально-политической мифологии, культивирования предрассудков, самой из-вращенной философии потребительства. Для лучшего понимания характера восприятия западным сознанием построений русских религиозных философов необходимо учитывать некоторые особенности социально-психологи-ческой атмосферы основных империалистических стран.

271

Западный (особенно американский или английский) ин-теллигент-либерал или просто образованный обыватель внешне почти всегда невозмутимо оптимистичен. Он на-учился канализировать свою хандру, неуверенность и страх перед будущим, закупоренность в каждодневной рутине, отчужденность и ощущение иррациональности своего бытия самыми разнообразными способами. Систе-ма капитализма об этом достаточно позаботилась: она создала массу искусственных способов психологической и интеллектуальной разрядки – от бесчисленных drinks до оболванивания пропагандой секса и мистики от рок-музыки до киносерий о «вторжении русских в Америку».

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org
Одно из таких направлений, созданных «обществом потребления», в котором иррациональность конформного индивида находит свое извращенное удовлетворение, связано с отысканием (и чудовищной гипертрофией) в культуре других народов отсталых представлений, религиозных предрассудков и тому подобной экзотики. Об этом много пишут различные буржуазные «ученые» и писатели, создаются бесконечные серии телефильмов и радио пьес с описанием походов цыганских колдунов и колдуний, китайских и японских магов и т. д. К этому направлению примыкает и многочисленная литература о русских мистиках. Немаловажная психологическая особенность, связанная с внутренним потреблением этой продукции, состоит в том, что она позволяет читателю сохранять дистанцию между собой и содержанием указанной стряпни о «загадках» и «мистике» «русской души». Эта дистанция дает ему возможность отмежеваться от всякой чертовщины и религиозной экзотики, избежать прямых обвинений в приверженности архаичным и антинаучным формам мировоззрения. К тому же – по контрасту – это внушает ему мысль о прогрессивности Запада по отношению к «темному» и «варварскому» Востоку. И тем более охотно разглагольствуют буржуазные писаки о мистицизме, апокалиптизме и мессианизме (в данном случае) русских.

Здесь компенсируются сразу две психологические потребности – подспудная тяга к мистике и иррациональному и потребность ощутить себя представителем страны «здорового смысла» и «здорового» прагматизма, с точки зрения которого весь этот мистицизм предстает как показатель неполноценности культур и народов, не подхо-

272
дящих под стереотип «западная цивилизация» *. Вместе с тем все это оказывается одним из проявлений буржуазного национализма, выражающегося в разглагольствовании о той же самой «американской исключительности» или миссии «западной демократии» по отношению к остальному миру. Нет ничего удивительного в том, что при всей интенсивности идеологического использования современными буржуазными «специалистами» мировоззренческого наследия русского идеализма ни один из них, за редким исключением, по-настоящему не разделяет ни верований, ни идеалов русских мистиков и тем более не отождествляет с ними собственных убеждений. Отсюда значительная доля лицемерия и высокомерной снисходительности, как правило наблюдаемых у этих «исследователей» к своему предмету.

Политическая, психологическая и моральная ситуация, в которой буржуазные историографы ведут свои исследования, весь дух и стиль этой работы не соответствуют нормам объективного анализа. Это лишает их способности понимания существенного. Один пример. Авторы вступлений и комментариев чикагской антологии по русской философии квалифицировали как случайное возникновение в русском идеализме XX в. мотивов и идей, аналогичных западноевропейским, т. е. формирование экзистенциализма, персонализма, предвосхищение идей Шпенглера и т. п. «Это, возможно, не более чем совпадение, – пишут они, – что эта русская (религиозно-идеалистическая. – В. К.) философия, особенно философия Бердяева и Шестова, должна была возникнуть именно в то время, когда в Европе начал утверждать себя экзистенциализм...» (157, 142). То, что для этих авторов «не более чем совпадение», на деле является закономерностью, макросоциальная основа которой была связана с кризисом капитализма начала века. Иррационализм, пессимизм и широкая волна религиозного модернизма – таковы некоторые мировоззренческие симптомы перехода ряда капиталистических стран, в том числе и России, на империалистическую стадию развития.

Если у большинства авторов, специализирующихся * Все это не противоречит тому факту, что в современном капиталистическом обществе, с его пресловутым «плюрализмом», существует значительная прослойка населения, всецело находящегося под влиянием крайних форм религии и оккультных представлений.

273
в области истории русской философии и культуры, таких, как Клайн, Скенлен, Пайпс, Хэйер, Биллингтон и др., классовые позиции и психологический комплекс, о котором говорилось выше, прикрыты сентиментально-сочувственными рассуждениями о русском идеализме и сопровождаются нападками на прогрессивную материалистическую и революционно-демократическую традицию, то для империалистической буржуазии и ее идеологов – неспециалистов по русской философии общий негативизм и враждебность к истории русской культуры (включая и идеалистическую философию начала века, осужденную как нечто немоющее и эксцентричное) являются нормой. Антикоммунистическая пропаганда стремится истолковывать материалистическую философию в России, ленинизм и современную философскую мысль в нашей стране в терминах религиозной философии. Особенно интенсивно фальсифицируется проблема генезиса ленинизма.

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org
Нельзя сказать, чтобы миф об исключительной, особой, «национальной» сущности ленинизма и практики строительства социализма в СССР был изобретением одной только послеоктябрьской контрреволюционной эмигрантской мысли. Иностранные империалистические круги, соперничавшие с российским империализмом, в пропагандистских целях охотно допускали перенос своей враждебности с царской России на Советскую власть и обратно. Но концепция «русского коммунизма» оказалась для идеологов Запада (не сюсюкающего и сентиментальничающего вместе с разбитыми силами контрреволюции по поводу «русской катастрофы», а для Запада, стремившегося к расширению своей силы, господства и влияния) настоящей находкой. Она стала тем связующим звеном, посредством которого от религиозно-мистических и националистических концепций, сочетающихся с антикоммунизмом, можно было перейти – в целях разжигания вражды к СССР – к отождествлению «русского социализма и коммунизма» с мистицизмом, мессианизмом* и религиозным фанатизмом, преподнесенными Западу эмигрантскими философами.

* Вопросы, связанные с использованием современным антикоммунизмом идеи русского мессианизма, подробно рассмотрены в статье Н. С. Федоркина «Исторические судьбы одной утопии. О социально-политической функции так называемого русского мессианизма» (см. «Актуальные проблемы истории философии народов СССР». М., 1972, с. 472–490).

274

Сдвиг акцентов, который можно обнаружить в работах несколько иного уровня и замысла (не религиозная философия или история русской философии, а «русский коммунизм» или «русский марксизм»), кажется не очень существенным, хотя фактически меняется многое. Когда, к примеру, Бердяев настаивал на том, что «русская идея» «по ошибке» была понята как идея социализма и коммунизма, когда он писал о «ложной» трансформации идеи «Москвы – Третьего Рима» в идею III Интернационала, он, желая всеми средствами опорочить идею марксизма-ленинизма, все-таки не сводил мессианизм к коммунизму. Он продолжал уповать на «религиозное возрождение» и конец света.

Все эти тонкости были отброшены большинством «советологов». Однако в стратегических целях ими были удержаны по крайней мере два положения: во-первых, концепция «русского коммунизма», по которой ленинизм, Октябрьская революция и Советская власть лишались своего интернационального классового значения и объявлялись феноменами национального и ограниченного порядка; во-вторых, тенденция объявить коммунистическое учение, марксизм-ленинизм и особенно претворение в жизнь его идей в России манифестацией чего-то мистического, опирающегося на религиозную веру и догматы. При этом фактически утвердилась пропагандистская манера рассматривать Советский Союз и его духовную историю через призму идей русских религиозных философов XX в.

В статье Р. Кэмбелла «Русская мысль XIX – начала XX в.» (см. 151) необходимость изучения истории русской философии обосновывается именно ссылкой на то, что якобы не Маркс является «ключом к пониманию современного марксизма», а русская история в ее бердяевской версии. В подтверждение этого приводятся выдержки из работы Бердяева «Истоки и смысл русского коммунизма» о том, что изучение Маркса «не поможет» понять происходящего в СССР. Изучение СССР в аспекте установления генезиса «русского коммунизма», ленинизма и «советской мысли» не только находится в большой зависимости от фальсификаторских работ русских эмигрантских философов и их современных буржуазных адептов, но в свою очередь порождает новую серию извращений и ложных идей.

275

Один из американских антикоммунистов, примыкающих к школе Бохеньского, Ричард Деджордж, в книге «Шаблоны советской мысли» исходит, казалось бы, из здоровой идеи, когда пишет: «Русская мысль в последние десятилетия XIX в. различным образом подготавливала интеллектуальную почву для восприятия марксизма в России; и ленинизм является не только плодом марксизма, но также и русской почвы» (148, 113). После такого утверждения для выявления специфики ленинизма самым подходящим делом был бы конкретный анализ исторической и идеологической ситуации в России последней трети XIX в., ведущих общественно-политических и мировоззренческих направлений, их классовых и экономических основ, а коль скоро речь идет о марксизме в России, то и ленинских работ, где всесторонне анализируется как политическая атмосфера, так и основные перипетии борьбы идей не только на русской, но и на западноевропейской почве.

Деджордж, однако, пошел по другому пути. Он по сути перечислил давно известные стереотипы, в плену которых он осознанно либо неосознанно оказался. «Внутри русской традиции, – повторяет он зады веховско-эмигрантской мифологии, – могут быть найдены русское мессианистическое сознание, придающее особое значение будущему, с его

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org мечтою о «Москве – Третьем Риме», объединяющем Восток и Запад, острое моральное чувство злорадства капитализма и буржуазного мещанства с сопутствующим подчеркиванием общинной жизни и собственности, внимание к социальным и этическим проблемам, скорее чем к чисто спекулятивным философским вопросам» (там же).

«Русская традиция» в понимании Деджорджа предстает как набор религиозных и моральных характеристик, произвольно выхваченных из социальной психологии угнетенных классов («чувство зла капитализма» и т. п.). Не надо обладать особым воображением, чтобы представить, какую нелепую интерпретацию получает проблема генезиса ленинизма и советской философской науки в изложении этого антикоммуниста.

Один из «отцов» современной «советологии», И. Бохеньский, охотно прибегает к приемам фальсификации, отмеченным выше. Собственные (неотомистские) взгляды Бохеньского далеки от идей русских религиозных

276 философов. Однако роднящая их религиозность заставляет его «соблазниться» и вслед за русскими религиозными философами истолковывать марксизм-ленинизм в терминах христианской мифологии: «Коммунистическая целевая установка, эсхатология ложна, так как не соответствует действительным человеческим стремлениям. Она пренебрегает большей частью потребностей человека и посредством смысловой подтасовки ставит на место (подлинного) стремления к счастью, свойственного реальному отдельному человеку, «счастье» мифического будущего общества» (143, 640). Такое искажение научно обоснованных в марксизме коммунистических идеалов не случайно, оно полностью согласуется с основными методологическими принципами антикоммунизма. С точки зрения Бохеньского, имеется три «компонента» в марксистско-ленинской идеологии, и прежде всего в философии, – «основная догма, систематическая надстройка и неклассифицируемые доктрины» (145, 7). Примеры «основных догм»: «человечество эволюционирует к лучшему состоянию», «это развитие необходимо», «атеизм», «теория классов и классовой борьбы» и т. д. Бохеньский – достаточно опытный антикоммунист, чтобы не знать, что марксистско-ленинская философия – это наука, имеющая строгое экономическое, историческое, естественнонаучное и методологическое обоснование. Поэтому и все то, что он называет «догмами», не дано откровением, а добыто в результате глубоких научных исследований, обобщений достижений естественных и общественных наук и социальной практики. Видимо, поэтому Бохеньский уводит разговор о марксистских «догмах» совсем в другую сторону. По его мнению, они являются «догмами», так как, во-первых, «не подчиняются никакому изменению» и, во-вторых, потому, «что нет свободы среди коммунистов интерпретировать их различным образом» (там же, 8). Как известно, Бохеньский – специалист не только в области «советологии», но и логики. Однако, как антикоммунист, он встает в данном случае на дорогу софистики, а не логики, подменяя анализ генезиса сущности и основных обобщений (не догм!) марксизма-ленинизма вопросом о человеческих отношениях по поводу идей. Но и здесь, если заключать от противного, он готов назвать «недогматическим» коммунистом того, кто изменит основ-

277 ным выводам марксистской философии и научного коммунизма, т. е. если марксист... перестанет им быть.

Миф об ортодоксальности и догматизме ленинизма входит в арсенал современного антикоммунизма уже в качестве аксиомы. Этот предрассудок был заимствован в основном у веховцев и контрреволюционных эмигрантских философов, экстраполировавших свой вымысел о «национальном догматизме» русской души на пролетарское мировоззрение. Враги марксизма упорно не желают признавать того факта, что марксизм-ленинизм – это научная идеология, не догма, а руководство к действию. Революционно-преобразующий, действенный и творческий характер марксизма-ленинизма нашел свое грандиозное воплощение в построении в СССР развитого социализма, в образовании мировой социалистической системы и все более широком развертывании мирового революционного процесса.

Влияние религиозно-идеалистических установок русских мистиков без труда прослеживается в неотомистской линии клерикального антикоммунизма. Несмотря на то что Бохеньский, например, чужд экзистенциалистскому типу иррационализма, присущего взглядам многих русских религиозных философов XX в., однако и он для характеристики интеллектуальных и социально-психологических традиций в России обращается к давно изношенным веховско-богоискательским идеям. «Может быть, неправильно говорить о «русской душе», – с нехарактерной для него двусмысленностью замечает он, – но никто всерьез не может отрицать крайне догматическую и спекулятивную позицию многих предшественников Ленина в России» (146, 5). Как и

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org подавляющее большинство со-временных «советологов», Бохеньский находится под гип-нозом стереотипов, выработанных контрреволюционной веховской философией. Религиозно-мистические легенды о «русской душе», сочиненные Бердяевым, Зеньковским и др., суть не что иное, как пропагандистская гипертро-фия религиозно-мещанских представлений о националь-ных традициях. Эти представления расцвели в эпоху кризиса эксплуататорской России в сознании ее реакци-онных и декадентских апологетов, напуганных надвигав-шимся крахом устарелой надстройки, испугавшихся идеей социализма и подъема революционного творчества на-родных масс.

278

В. И. Ленин указывал на то, что абстрактные и туман-ные разглагольствования о существовании какой-то ми-стической национальной «души» в аспекте социальном представляют собой разговоры мещан и обывателей о своей собственной «душе», которая в своем одинаково ненаучном, убогом и реакционном содержании интер-национальна. Это, как писал В. И. Ленин А. М. Горь-кому, – продукт «тупого мещанства, хрупкой обыватель-щины, мечтательного «самооплевания» филистеров и мелких буржуа, «отчаявшихся и уставших» (как Вы из-волили очень верно сказать про душу – только не «рус-скую» надо бы говорить, а мещанскую, ибo еврейская, итальянская, английская – все один черт, везде парши-вое мещанство одинаково гнусно, а «демократическое мещанство», занятое идейным труположством, сугубо гнусно)» (2, 48, 227–228). Как раз на такой мещанской точке зрения стоит в данном случае и Бохеньский, обра-щающийся к истлевшим богоискательским предстале-ниям об извечном «догматизме» «русской души». Крайне сомнительные спекуляции вокруг вопроса о душе пона-добились ему, чтобы внести свой вклад в фальсифика-цию проблем идейных истоков ленинизма. В «программ-ной» статье «О советских исследованиях» («On Soviet Studies» – точнее было бы сказать «О советологических исследованиях») ленинизм объявляется результатом ус-ловий, «целиком отличающихся от условий Англии и Германии 1850 г.». Кроме того, «духовная почва» Ленина «сильно отличалась» от «духовной почвы» Маркса. «До-статочно назвать такие имена, – продолжает Бохень-ский, – как Белинский, Чернышевский, Нечаев, Ткачев и Огарев, чтобы понять это» (144, 6).

Разбирая высказывания этого антикоммуниста, посто-янно приходится отделять истину от лжи и полулжи, так как вопрос о происхождении ленинизма запутан и извра-щен им очень искусно. То, что исторические условия возникнове-ния ленинизма отличались от условий, в которых формировался марксизм, – факт очевидный. Но его не-обходимо правильно истолковать. Объект исторического анализа как для Маркса, так и для Ленина был в прин-ципе одним и тем же – капиталистическая общественно-экономическая формация; между тем капитализм, не из-менив своей эксплуататорской сущности и основных зако-нов своего существования, перешел в свою высшую и

279

последнюю стадию развития – империалистическую. Опираясь на работы Маркса и Энгельса, Ленин в новых исторических условиях продолжил, развил и обогатил марксистское учение. Понятия «продолжил», «развил», «обогатил», «углубил» и т. п. наиболее адекватны для описания отношения Ленина к наследию Маркса и Эн-гельса. Бохеньский же искусственно раздувает факт раз-личия эпох, «духовных основ» и личных качеств с целью вырыть пропасть между ленинизмом и марксизмом *. Что же касается предшественников ленинизма в России, то действительно революционно-демократическая и ма-териалистическая традиция высоко оценивалась Лени-ным. Но это не исключало критической переработки им передовых общественно-политических и философских идей. И во всяком случае Ленин не имел никакого сочув-ствия к заговорщицкой тактике и бланкистским идеям Нечаева и Ткачева (мысль эта навеяна Бохеньскому опять-таки Бердяевым). Хорошо известна целеустремлен-ная борьба Ленина против всяческих форм левачества, псевдореволюционности и авантюризма. Особенно рельефно идейная нищета, антинаучность и предвзятость современных антикоммунистов проявляется тогда, когда они принимаются за создание различных по-пулярных пособий и практических «руководств» по «изу-чению» коммунизма для студентов своих стран. Образчи-ком такого шарлатанского использования религиозно-мистических и антикоммунистических идей русской религиозной философии (наряду с другими «советологи-ческими» приемами) в борьбе с марксизмом-ленинизмом и советской философской наукой на поприще дезинфор-мации учащихся высших учебных заведений может слу-жить «Руководство по марксистской философии», издан-ное в США в 1972 г. Казалось бы, авторов «пособия» нельзя заподозрить в несерьезном отношении к делу. «Марксизм, – пишет тот же Бохеньский в предисловии, – оправданно являет-ся объектом широко распространенного интереса, так как он составляет теоретический базис нескольких могуще-ственных политических организаций. Он не лишен также

* Не случайно этот фрейбургский иезуит изобрел бессмысленное словосочетание «советско-русский диалектический материализм». В этом он вполне ученик Бердяева, создавшего фантом «русский коммунизм».

280

и чисто философского интереса... К сожалению, изучение марксизма и особенно философского аспекта марксизма было предметом многочисленной вводящей в заблуждение литературы, написанной либо людьми, не знающими объекта, либо пропагандистами...» (150, 1). Характерен в этой связи пример, приводимый Бохеньским: «Я видел недавно обширную библиографию о марксизме, данную студентам в уважаемом американском университете. Она содержала около 200 названий, но (а) ни одной работы Ленина, (б) практически не упомянуто ни одной серьезной западной работы о марксистской философии, (с) она содержала огромное число книг, написанных авторами, так же информированными, как тот незадачливый преподаватель, который составил эту библиографию. Очевидно, студенты, руководимые таким образом, могут быть только введены в заблуждение; они никогда не поймут, что такое марксизм» (там же).

Факт, приводимый Бохеньским, вполне мог иметь место, и ничего удивительного в этом нет. Любопытно другое. Когда «советологи» всерьез критикуют своих коллег по профессии (что случается не так часто), они никогда не приводят конкретных имен, названий книг и т. п. (как этого не делает в данном случае и Бохеньский). Такая критика всегда абстрактна и подчиняется тому же закону рекламы: если фирма доказывает, что ее товар лучше, она, сравнивая его с другими образцами, никогда не называет марку и фирму-производителя последних. В этом смысле Бохеньский не оригинален. К тому же его «товар», как это будет видно из дальнейшего, имеет такие изъяны, которые непростительны даже самому невежественному антикоммунисту. Не отказывая Бохеньскому в справедливости оценки работ, фабрикуемых буржуазными авторами, эту оценку следует рассматривать не более как своего рода коммерчески-рекламный трюк. Является фактом, что антикоммунистическая индустрия не целиком находится на дотациях монополий, фондов мультимиллионеров, специальных правительственных служб и т. п. Это относится и к «советологической» и антикоммунистической литературе, которая, как и всякий товар на капиталистическом рынке, подчиняется его законам. Реклама и прочие атрибуты «свободного рынка» широко используются авторами, издателями и распространителями продукции подоб-

281

ного рода. Законам конъюнктуры и конкуренции подчиняются и различные «центры по изучению России» в высших учебных заведениях, они так же, как и другие подразделения институтов и университетов, вынуждены заниматься саморекламой, быть динамичными и гибкими в борьбе за выживание. Показательны уже те советы, которые предлагает авторский коллектив (И. Бохеньский, Ф. Эдельманн, Т. Блейкли, Дж. Клайн, Дж. О'Роурк, Д. Маккарти и др.) читателю, желающему изучать марксистскую философию. «1. Не читай книгу, – наставляют они американского студента, – прежде чем не будешь информирован заслуживающим доверия авторитетным источником, что это хорошая книга. Конечно, это правило трудно применить. Но пытайся. 2. Не читай авторов, которые очевидно не являются действительными специалистами в этой области». После этого, полагают члены команды Бохеньского (так он сам называет коллектив составителей-редакторов), предупрежденный и несколько напуганный читатель готов поверить в искреннюю заботу о нем, тут-то ему и подсовывается третий совет: «3. Сначала читай введение в предмет. Настоящая книга не является таким введением, но ее назначение – скорее до некоторой степени заменить заслуживающий доверие авторитетный источник, о котором упомянуто выше» (там же, 8). И только после таких оболванивающих рекомендаций «специалисты» из «свободного мира» советуют приступить к чтению оригинальных текстов. Но быть может, «введения», которые рекомендуются в «руководстве по марксистской философии», действительно объективны и серьезны? Ничуть не бывало. Рекомендуются, например, сочинение известного антикоммуниста Р. Ханта «Теория и практика коммунизма» и книга его не менее враждебного марксизму коллеги Х. Эктона «Иллюзия эпохи: марксизм-ленинизм как философское кредо».

По своему низкому качеству «руководство» не отличается от рекомендуемых им «введений». Например, в разделе «В. И. Ленин» сказано буквально следующее: «Он (В.И. Ленин. – В. К.) возвратился из ссылки после того, как царь был свергнут, и возглавил государственный переворот против социалистической революции» (там же, 46). Сотни миллионов людей знают, что Ленин был вождем первой в мире победоносной социалистиче-

282

ской революции. В написанное составителями «руководства» трудно поверить,

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org но английский текст настолько ясен, что ошибиться в переводе просто невозможно: «He returned from exile after the Czar was overthrown and led a coup against the socialist revolution». Бохеньского и его соавторов подвела здесь не какая-то «узкая специализация» (они считают себя философами, а не историками), а ненависть к марксизму-ленинизму и СССР. В угоду этой негативной страсти они и пошли на такую заведомую ложь.

Для понимания сущности ленинизма наряду с другими «авторитетными» источниками авторы «руководства» рекомендуют все те же книги «Истоки и смысл русского коммунизма» Бердяева и «Историю русской философии» Зеньковского. Если первая, по мнению антикоммунистической «команды Бохеньского», показывает, что «отсутствии критической традиции является причиной догматизма в русской интеллектуальной истории вообще и в советской ветви марксизма в особенности», то двухтомник Зеньковского (вводные части) рекомендуется с целью уяснения основного различия между русской и западной философией*.

Идея «специфического», т. е. национально-народнически-мистического, «истока» ленинизма взята на вооружение не только философствующими «советологами», но и антикоммунистами-политиками, историками, журналистами-международниками и т. п. Это, собственно, и означает, что религиозно-мистическое наследие включено (правда, в несколько трансформированном виде) в исходные установки, базовые теории и стратегические идеи современных идеологов антикоммунизма всех профилей. Так, достаточно известные представители этого воинства З. Бжезинский и С. Хантингтон видят историческую основу «советской идеологии» примерно там же, где ее искали русские контрреволюционеры-мистики. «Понятие «Третьего Рима», – пишут Бжезинский и Хантингтон, – было полезным для власти, так как оно сочетало обращение

* Именно во вводных частях 1-го тома Зеньковский утверждает, что сутью «русского философского творчества» является «восприятие мира в лучах пасхальных переживаний...» (61, 1, 38–39). Вот вам и «основа» различия между русской и западной философией, о которой сегодня так охотно рассуждают западные «советологи», демонстрируя тем самым примитивный уровень своих изысканий.

283

к государственному национализму... с обращением к русскому религиозному православному чувству, которое настраивало людей против чуждых национальных и религиозных сил» (147, 24). Далее идет в ход «интеллигентско-веховская» концепция философии истории России: будучи подавленной политической тиранией, интеллигенция породила широкий круг идей «от крайнего пессимизма до наивного утопизма», т. е. западничества и славянофильства, по их терминологии. «Эта сопутствующая традиция, – продолжают они, – была отмечена склонностью к политическому мессианизму – пристрастием к абстрактным, абсолютным принципам, часто с обертонами утопизма – почти как форма психологической компенсации за лишения и угрозы очень тонким революционным связям с жизнью, за чувство отчужденности интеллектуалов перед лицом политического и социального крушения» (там же, 26–27). Нагромождение домислов и попытка представить СССР как духовного и политического наследника всякого рода националистических, утопических и мессианских «традиций» имеет совершенно открытую политическую цель – посеять подозрения к задачам политики мирного сосуществования, целям коммунистического строительства.

И это становится ясным, когда Бжезинский, Хантингтон и им подобные подводят читателя к выводу, что «в России относительно простой доктринальный абсолютизм Победоносцева был заменен относительно более усовершенствованным идеологическим абсолютизмом Ленина» (там же, 31). В борьбе с первым на земле социалистическим государством, являющимся сегодня лидером сил мировой демократии, мира и социализма, антикоммунисты не брезгают никакими сравнениями и аналогиями. Расчет столь же прост, сколь и примитивен. Если западный обыватель не испугается коммунизма и марксизма-ленинизма, то, может быть, он испугается тени реакционера Победоносцева. В своих потугах извратить сущность коммунистического строительства в СССР сторонники «теории преемственности» пускаются на различные ухищрения. Так, А. Гершеркрон изобрел даже смехотворный термин «советский абсолютизм» (см. 149), а С. Томпкинс разглагольствует о некоем «восточном деспотизме» (см. 159). Изыскания всех этих «специали-

284

стов» по России ведут лишь к разжиганию национализма в своих странах, духа отчужденности и вражды, усилия «советологов» препятствуют позитивным сдвигам в области международных отношений.

Как отмечалось выше, в современной антикоммунистической историографии СССР существует несколько «исследовательских» и пропагандистских уровней. Когда

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org эта историография преследует практические пропагандистские или политические задачи, тогда наряду с восхвалением русского идеализма, либерализма и консерватизма происходит своеобразная трансформация и смещение оценок в рамках кардинальной установки – борьбы с Советским Союзом и мировой системой социализма. В аспекте идеологическом возникают стержневые антикоммунистические концепции идейного и политического развития России и СССР – это так называемая концепция «русской исключительности» (Р. Даниэльс, Х. Кон, Д. Томашич, С. Томпкинс, Д. Гроу и др.), концепция «преемственности» (Х. Шварц, А. Гершеркрон, К. Блек и др.), концепция «тоталитаризма» (Р. Макмастер, С. Хук, А. Арендт, З. Бжезинский и др.) *.

Смысл первой «модели» – доказать специфичность, исключительность «судьбы России» или «русского духа» на основе построений русских религиозных философов, «евразийских», «азицентристских» идей и т. п. Представители этого рода доктрин исходят из стремления противопоставить русский исторический процесс, опыт построения социализма в СССР процессу развития западно-европейских стран. Попытка эта явно архаична и реакционна, особенно перед лицом все более очевидной современной всемирно-исторической закономерности – интернационализации общественной жизни. «Социализм, – пишет советский ученый Э. Баграмов, – утвердил новый взгляд на национальное: его ценность определяется не мифической «исключительностью», являющейся якобы результатом «избрания» или уникальной судьбы. Национальное, будучи продуктом материальной и духовной деятельности народа на протяжении ряда эпох, заключает в себе сочетание общечеловеческого и специфического» (см. 7).

* Детальный анализ основных направлений западной историографии СССР см.: Марушкин Б. И. История и политика. М., 1969.

285

Вымыслы буржуазных историков и политологов об «извечном антагонизме» России и Запада вдохновляют идеологов «атлантической солидарности», натовцев, всех реакционеров и противников разрядки и международного сотрудничества. Когда же идея национальной исключительности соединяется с тенденцией истолковать обществено-политические и философские идеи революционных демократов, революционных народников и ленинизм в категориях религиозно-идеалистической и консервативной мысли, истолковать как явление «русской религиозности», «загадочности», «эсхатологизма», «мессианизма» и т. п., тогда возникает доктрина «преемственности» и концепция «русского коммунизма» в качестве ее частного проявления. Сторонники этого направления в «советологии» объявляют ленинизм чисто национальным явлением, якобы впитавшим в себя «экспансионистские» и «панславистские» черты самодержавной России. Исходя из этих ложных экстраполяции и параллелей, представители концепции «преемственности» отождествляют идеологию и практику СССР с идеологией и практикой царской России, на этом пути происходит фальсификация целей и принципов всей внешней и внутренней политики Советского Союза. Такими недостойными средствами антисоветчики преследуют и внутривнутриполитические цели, такие, как запугивание населения своих собственных стран «угрозами коммунизма», выклянчивание огромных средств для военно-промышленных комплексов и т. п.

В работах некоторых антикоммунистов концепции «исключительности» и «преемственности» сознательно и бессознательно превращаются в «теоретическую» базу для доказательств «тоталитаризма», «агрессивности» и «деспотизма» Советского государства. Что объединяет все эти доктрины, так это их цель служить идеологическим оружием для борьбы с СССР. Они являются общей платформой всех антикоммунистов и антисоветчиков. В аспекте внутренней жизни капиталистических стран такие «теории» призваны, с одной стороны, ввести в заблуждение общественное мнение, сдерживать прогрессивные процессы общественной и духовной жизни, с другой – объединить охранительные усилия реакционеров и консерваторов всех оттенков. Иначе говоря, эти теории играют реакционную роль как во внутреннем, так и в международном аспектах общественной жизни стран капи-

286

тализма; они отравляют социальную атмосферу в своих странах и ухудшают международный климат.

Негативная и разрушительная роль «советологии» и буржуазной историографии философской и общественно-политической истории СССР очевидна, а несостоятельность идеологической активности буржуазии в этой сфере постоянно доказывается самой жизнью. Историческая обреченность фальсификаторской антисоветской пропаганды, в том числе и обращаемой к религиозно-философским представлениям русских мистиков, предопределена генеральным направлением развития современной исторической эпохи – движением человечества к социализму.

§ 3. Религиозная философия в России начала XX в. и религия в СССР
 Современная эпоха всемирной истории отличается не-бывалой сложностью как по содержанию процессов, выражающих ее сущность и направление развития, так и по богатству форм, в которых развиваются эти процессы. Главная черта, которая определяет сложность и динамику прогресса мировой истории XX в., – это переход человечества от капитализма к коммунизму. По своим последствиям, их глубине и радикализму, по активности народных масс, в него включенных, этот переход беспрецедентен и связан с началом подлинной человеческой истории. В этих переходных условиях существуют и функционируют все современные формы общественного сознания и социальные институты. Наличие двух мировых социальных систем – социалистической и капиталистической – самым различным образом оказывает влияние на состояние религиозного сознания. Это влияние испытывает и русское православие – наиболее значительная религиозная организация в СССР. Одним из факторов, который явным и косвенным образом вплетается в процесс отражения православием современности и отчасти обуславливает его эволюцию, является идеологическое, идейно-философское и религиозно-модернистское наследие «нового религиозного сознания», ведущие представители которого одновременно составляли внецерковную ветвь религиозного реформаторства. Однако это влияние настолько специфично и

287
 сложно по своему проявлению, что о нем необходимо говорить дифференцированно, выделив предварительно следующие аспекты проблемы ««новое религиозное сознание» и современность»:
 – влияние некоторых идей и установок религиозных философов начала XX в. как представителей внецерковной линии религиозного реформаторства * на современных православных модернистов-церковников;
 – давление, которое испытывает православная церковь и верующие со стороны клерикальных антикоммунистов, антисоветски настроенного эмигрантского духовенства и эпигонов философов контрреволюции, берущих на вооружение не столько религиозный модернизм и бого-словские идеи представителей «духовного ренессанса», сколько их антимарксизм и антикоммунизм. Пропагандистская деятельность антикоммунистов, спекулирующих религиозно-философскими доктринами начала XX в., направлена не только на русскую церковь, как таковую, она рассчитана на подрыв марксистско-ленинской идеологии. Мечтая о повороте Советского Союза к капитализму, антисоветски настроенные церковные деятели за рубежом, «советологи», эмигранты и раз-личного рода отщепенцы судорожно ищут союзников в нашей стране среди антиобщественных элементов, религиозных экстремистов, неустойчивой части интеллигенции, незрелых либо отсталых групп населения. В значительной степени это направление идеологического проникновения, осуществляемое за счет религиозно-антикоммунистической радиопропаганды и засылки в СССР соответствующей литературы, базируется на антикоммунистическом наследии все тех же Бердяева, Булгакова, Франка, Зеньковского и других религиозных философов и богословов. Таким образом, это – третий канал влияния идей «новоправославных» философов начала XX в. на общественное сознание в СССР.
 Советская религиозно-философская литература, посвященная положению церкви в СССР и эволюции русского пра-

288
 * В монографии «Эволюция современного русского православия» П. К. Курочкин пишет: «Внецерковная линия православно-христианского реформаторства... представлена славянофильством, религиозными исканиями Ф. М. Достоевского, В. С. Соловьева, группой «неохристиан» (Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков и др.)» (67, 41).

вославия *, выделяет три этапа обновленческого и соответственно реформаторского движения в XX в. Первый был связан с революцией 1905–1907 гг., второй относится к периоду февральской революции в России, третий падает на 20–30-е годы. На каждом из этапов православного реформаторства роль рассматриваемых нами деятелей внецерковной ветви была различной. Если на первом этапе она была наиболее заметной и ей в решающей степени принадлежала инициатива в призывах модернизировать идеологические и организационные принципы православия, то на втором участке ее идейная роль была ослаблена внутренним кризисом «нового религиозного сознания». В еще меньшей степени идеи «неохристиан» типа Бердяева, Мережковского и др. повлияли на реформаторские и обновленческие процессы 20–30-х годов. Это не означает,

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org однако, что в какой-либо из периодов влияние внецерковного ре-форматорства исчезало совсем. Подспудно, а часто и от-крыто оно существовало всегда. В целом можно опреде-ленно говорить о безусловной связи современного право-славного модернизма с религиозно-философским и богословским модернизмом в России начала XX в. Как верно отмечает П. К. Курочкин, «формирование облика современного православия происходило... под влиянием традиций русского внецерковного и церковного религи-озного реформаторства. Официальная церковь, долгое время упорно восставшая против этих традиций, не только не смогла их прервать, но вынуждена была впи-тать их в себя, дабы соответствовать требованиям изме-нившейся обстановки» (67, 84). Это стало очевидным, когда со второй половины 50-х – начала 60-х годов русское православие по сути вступило в новый этап своей эволюции. Он выразился, во-первых, в тенденциях социального истолкования пра-вославия, во-вторых, в обращении к проблеме человека, в-третьих, в попытках переосмысления учения о царствии божьем, православной доктрины бога и других более или менее специальных теологических проблем. Социальное истолкование христианства началось в современном православии со второй половины 50-х годов.

* Идеологии современного русского православия и процессам, происходящим в нем, уделено много места в книге М. П. Новикова «Тупики православного модернизма» (М., 1980. См. также 70. 79. 83).

289

Вначале оно было осторожным и зигзагообразным. На-ряду с признанием необходимости изменений устаревшей социальной концепции православия богословы подчерки-вали отсутствие особых социальных задач христианства. Однако в начале 60-х годов внимание к социальной про-блематике возрастает. Это нашло свое отражение в ряде публикаций «Журнала Московской патриархии», в вы-ступлениях и работах митрополита никодима, профес-сора-протоиерея В. Борового, профессора-протоиерея Л. Воронова, протоиерея П. Соколовского, профессора богословия Н. Заболотского и др. Общим в тенденции современного социального истолкования православия яв-ляется стремление включить в христианство светские со-циальные мотивы и устремления, сделать православие социально активным, стоящим на уровне общих социаль-ных проблем современности *.

Большинство советских исследователей обращают внимание на известную преемственность современного религиозного модернизма и внецерковного (как и вну-трицерковного) реформаторства. Она сказывается в общ-ности самого духа приспособления христианства к новым социальным условиям, в усилиях поднять социальную активность православия. Эти усилия объединяют русских представителей «христианского социализма» в России конца XIX – начала XX в. (Вл. Соловьев, Д. Мережков-ский, Н. Бердяев, С. Булгаков и др.) с современными модернистами православия, сторонниками его социаль-ного истолкования. «...Представители внецерковной вет-ви религиозного реформаторства, – отмечает П. К. Ку-рочкин, – на первое место выдвигали проблему реализа-ции христианства в человеческих отношениях. Они дали * «Основное содержание социального истолкования русского православия, – пишет П. К. Курочкин, – составляет концепция «ком-мунистического христианства». С разработкой и пропагандой этой концепции богословско-церковная мысль Московской патриархии во-шла в соприкосновение с так называемым левым христианством, представляющим собой специфическое религиозно-идеологическое те-чение в рамках социальной интерпретации христианства. В отличие от «христианского социализма», в конечном счете направленного на апологию капиталистического строя, левое христианство поддержи-вает социалистические общественные отношения» (67, 169–170). Со-циальные установки «коммунистического христианства» связаны с призывами к верующим бороться за социализм и быть его активными строителями, с признанием марксистской программы общественных преобразований.

290

критику официальной церковности, основанной на разры-ве между религией и земными судьбами человечества» (там же, 161).

Безусловно, сегодняшние модернисты избегают пря-мых заимствований у богоискателей-веховцев, запятнав-ших себя воинствующим антимарксизмом и антисоветиз-мом. Однако не случайно профессор-протоиерей В. М. Бо-ровой назвал активного участника Киевского религиозно-философского общества профессора Киевской духовной академии В. Экземлярского православным богословом «революции и развития». Созвучие в мотивах современного модернизма и внецерковного реформаторства нача-ла века отчетливо обнаруживается и в призывах отка-заться от аскетизма традиционного православия и отре-шенности от действительности; но ведь эта проблематика впервые начала активно обсуждаться именно на «рели-гиозно-философских собраниях», она разрабатывалась религиозными философами (Розановым,

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org Мережковским, Бердяевым, Булгаковым и др.) как проблема противоречия между аскетизмом и «религиозным творчеством», как проблема «освящения» плоти, хозяйства и т. п. «Журнал Московской патриархии», откликаясь на работу со-трудника Гейдельбергского университета (ФРГ) Р. Сленчки «Восточная церковь и ойкумена», в которой тот называл философию «всеединства» С. Булгакова высшим продуктом православного модернизма, фактически согласился с этим мнением и с удовлетворением констатировал, что в католических и протестантских богословских кругах православная церковь рассматривается теперь не только как хранительница традиции «восточного христианства», но и «как растущий и плодоносящий организм с развитым богословием» (57, 41. См. также 58, 64–76).

Другой точкой соприкосновения между современным модернизмом и проблематикой «нового религиозного сознания» оказался повышенный интерес к проблеме чело-века. «Нельзя не видеть, – замечает в этой связи П. К. Курочкин, – что поворот к проблеме человека, в частности его социальной активности, – важнейший ас-пект модернизации современной религии... Из всех рели-гий самый обостренный интерес к человеку проявляет христианство. Реальным содержанием известной фразы Н. А. Бердяева: «Христианство осталось незаконченным откровением об абсолютном значении и призвании чело-»

291 века» – является утверждение «абсолютной ценности» индивидуальной личности в христианской религии» (67, 186). Но, как и прежде, разработка проблем церковной и религиозно-философской антропологии ведется с анти-научных и идеалистических позиций, смыслом челове-ческой деятельности в итоге оказывается обретение «благо-датного» состояния, «спасения», «соединения с богом», что в корне противоречит действительному назначению человека. В модернизации воззрений на человека право-славные богословы стремятся учесть идеи новейших на-правлений идеализма. По мнению В. А. Молокова, «в по-нимании этой философской проблемы, способов ее рас-крытия и аргументации православие весьма близко стоит к религиозно-идеалистическим учениям современной бур-жуазной философии: христианскому спиритуализму Н. Бердяева и Г. Марселя, персонализму» (79, 109).

В русле общих претензий реформаторов подновить, сделать более доступной и приемлемой религию нахо-дится тенденция ввести новые положения в «святая святых» религии – в концепцию бога. «...Современные модернисты, – отмечает М. П. Новиков, – пытаются на-полнить незывлемую для религии идею бога таким кон-кретным содержанием, которое бы соответствовало пред-ставлениям или наиболее многочисленных, или же наи-более влиятельных групп верующих, от которых зависит в основном авторитет и влияние церкви» (83, 10). В усилиях модернизировать идею бога современные цер-ковники прибегают к разработанному еще богоискателя-ми приему отделения от исторического христианства не-коего «чистого» и «непогрешимого». Смысл этой процеду-ры состоит, с одной стороны, в том, чтобы освободиться от «темных пятен» социальной практики исторического христианства и от того, что в нем идейно и социально-психологически безнадежно устарело, с другой – внести новое социальное содержание в христианское мировоз-зрение. На этих путях используются как возрожденная Розановым и Бердяевым концепция «достоинства христианства и недостойнства христиан», так и другие модер-нистские варианты теодицеи. Не менее очевидны стремле-ния современных православных модернистов опереться на исходные положения историософских конструкций Вл. Соловьева, Бердяева, Булгакова и др. Отбрасывая апокалиптический элемент их воззрений на историю, пра-»

292
вославные реформаторы удерживают идеи богочеловече-ства, декларации о «соединении неба и земли» и т. д.

Таким образом, имеется достаточно областей, в кото-рых сегодняшние религиозные модернисты сближаются с «неохристианами» начала XX в. Вместе с тем важно отметить, что скрытая и явная, прямая и косвенная, воль-ная или невольная ориентация на определенные аспекты религиозно-философского и модернистского наследия «нового религиозного сознания» проявляется в условиях противоречивого отношения к этому наследию. Эта про-тиворечивость сказывается различным образом. Изнутри православия ей противодействуют традиционалисты и консерваторы, представляющие главным образом стар-шее поколение духовенства (см. 67, 111–112). Социаль-ной причиной противоречивого характера использования идей богоискательства является откровенно контррево-люционная и антисоветская направленность взглядов его ведущих представителей. Признавая Советскую власть и призывая к активному участию в строительстве социа-листического общества, русская православная церковь не желает ассимилировать контрреволюционный аспект вне-церковного реформаторства начала XX в. Однако как отделить его от того, на что современные модернисты же-лали бы опереться, – вопрос весьма щекотливый. В

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org
ста-тье «От анафемы – к признанию?» («Наука и религия», 1969, № 8) Н. Семенкин пишет, что можно ожидать уси-ления интереса к. «новому религиозному сознанию» со стороны сегодняшних идеологов православия, «не ясно только, как молодые иерархи русской православной цер-кви, лояльные в политическом отношении, сумеют отде-литель антимарксистскую направленность работ ...Булга-кова, Бердяева от их модернистских идей» (Указ. соч., с. 34).

Как бы ни старались современные православные кле-рикалы избежать влияния контрреволюционных и анти-коммунистических идей «нового религиозного сознания», сам по себе интерес к последнему не может не быть реак-ционным, не направленным против науки и материали-стического мировоззрения. Отрицательное значение отме-ченной преемственности усугубляет общую двусмыслен-ность и противоречивость эволюции современного рус-ского православия.

Современный православный модернизм – объективно
293

неизбежный процесс и процесс неизбежно противоречи-вый. Имеется мощный конкретно-исторический источник его противоречивости, связанный с явлением, в принципе несовместимым с религией: небывалым прогрессом нау-ки и материалистического мировоззрения в нашей стране. Вынужденные балансирования модернистов состоят в отыскании соответствия между полным признанием со-ветской действительности, призывом к активному уча-стию в общественной жизни и поисками способов про-дления существования и укрепления религии в условиях социализма. Этот баланс обречен на постоянную неустой-чивость, так как нет и не может быть никакой гармо-нии между научным восприятием мира и верой в бога. Конечная цель новейшего реформаторства та же, что и всякого религиозного модернизма: укрепление социаль-ных позиций религии и церкви в изменяющихся обще-ственных условиях. «Главной задачей модернизации, – пишет М. П. Новиков, – является создание уточненной религиозной идеологии, по своей видимости соответствующей основному научным и нравственным, общественно-историческим и социально-экономическим предст-авлениям верующих и неверующих людей современной эпохи. Это, разумеется, не делает религию современной. Но модернизм пытается ее осовременить применительно к новым вкусам и потребностям верующих, чтобы по-прежнему сохранить свое влияние на них» (83, 9).

В связи с эволюцией русского православия встает во-прос о марксистском отношении к этому явлению. Обра-щая внимание на серьезность факта модернизации рели-гии и церкви, советские религиоведы правильно ставят вопрос о наступательных действиях наших атеистов в де-ле критики религиозной идеологии и использовании для этого разрушительных последствий самой ее модерниза-ции. Необходимо учитывать двойственный характер мо-дернизации: наряду с укреплением религии она ведет и к ее внутренним колебаниям. Нельзя поэтому не согла-ситься с мнением П. К. Курочкина, который отмечает, что «развернувшаяся на гребне секуляризации общества эволюция религии может вопреки стремлениям ее защит-ников содействовать процессу отхода масс от религии, фактической реакцией на который она является» (67, 248). Но этот процесс отнюдь не автоматичен. Для того чтобы бороться против религиозного мировоззрения, не-
294

достаточно рассчитывать на внутреннюю противоречи-вость модернизации, а важно использовать весь арсенал атеистических средств, марксистско-ленинское мировоз-зрение и опыт коммунистического строительства в нашей стране. Что касается вопроса о влиянии богоискатель-ских доктрин на современное реформаторство, то необхо-димо обратить внимание, во-первых, на реакционный ха-рактер этого влияния, во-вторых, на то, что всякие заим-ствования из идейного лагеря контрреволюции и анти-коммунизма чреваты серьезными и неизбежными соци-ально-идеологическими деформациями для православия, модернизаторы которого должны со всей ответствен-ностью учитывать это.

Борьба идей, в которую вовлечена современная цер-ковь, осложнена, как мы отмечали, деятельностью анти-коммунистического клерикализма и «советологии». Веру-ющие в СССР являются постоянной мишенью этих враждебных коммунизму сил. Широко используя рели-гиозно-модернистские, богословские и философские по-строения «духовного ренессанса», усугубляя их своим собственным антикоммунизмом и антисоветизмом, они стремятся повлечь на церковь и верующих, переориен-тировать их в сторону империализма и реакции. У анти-советчиков от религии и мистицизма имеется несколько «теоретических» и психологических установок в этой об-ласти идеологической борьбы. Можно выделить здесь три основные позиции: позицию «обвинителей», старающихся во что бы то ни стало доказать, что православная церковь превратилась якобы в

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org прислужницу Советской власти, пошла на поводу у «русского коммунизма», «сатанократии» и т. п., и на этом основании осудить ее; позиция «сострадателей», льющих крокодиловы слезы по поводу «несчастий» будто бы «гонимой» церкви, и, наконец, позиция «поджигателей», уповающих на превращение церкви в СССР в политическую оппозицию и на некое «религиозное возрождение». Нельзя сказать, что представители каждого из трех подходов не имеют между собой ничего общего. Напротив, чаще всего фальсификаторы положения и роли церкви в СССР совмещают все три точки зрения, стремясь в итоге создать у объектов своей пропаганды антисоветский психологический комплекс. И «обвинители» (Н. Струве, У. Флетчер, Г. Граббе, А. Боголепов, Д. Константинов и др.), и «сострадатели» (те же

295

У. Флетчер и Н. Струве), и «поджигатели» (О. Росс, Дж. Клайн, У. Коларз, Н. Струве и др.) в большей или меньшей степени являются провокаторами, их цель – посеять рознь между верующими и неверующими, подорвать морально-политическое и идеологическое единство советского народа, разделить его на «верующих» и «неверующих», противопоставить их друг другу. В своих анти-советских усилиях антикоммунистические «знатоки» религии и религиозной философии стремятся превратить понятия «верующий», «вера», «религия», «церковь» в политические категории, или, как отмечает Э. И. Лисавцев, подменить понятие «религиозность» понятием «политическая оппозиция» (см. 70, 26).

Наиболее оголтелой и провокационной является установка «поджигателей», бесчеловечно фанатизирующих по поводу возможного религиозного «возрождения» в СССР. Как мы показывали ранее, разговоры и мечты о «религиозном возрождении» России начали вести еще богоискатели. Сначала это «возрождение» мыслилось в буржуазно-либеральном, далее в контрреволюционном, а затем и в антисоветском духе. Но и до сегодняшнего дня многие поджигатели религиозной розни из-за рубежа не могут освободиться от этих реакционных мечтаний. Одним из рецидивов этой застарелой болезни явилось, например, выступление в 1975 г. архиепископа Вены кардинала Ф. Кёнига, которое было широко разрекламировано буржуазной прессой и радио как сенсационное. Кардинал вопреки здравому смыслу и очевидному заявил о начале «религиозного возрождения» в нашей стране.

В статье «Кардинал в роли дезинформатора» («Наука и религия», 1976, № 6) А. Ф. Окулов разоблачил эту ложь, граничащую с провокацией. «Кардинал, – писал А. Ф. Окулов, – здесь повторяет давние ложные стереотипы западной клерикальной прессы. В утверждениях Кёнига нет ничего нового, все взято напрокат из различных служб психологической войны, чтобы представить нашу страну в глазах верующих Запада в извращенном виде» (там же). Как справедливо подчеркивает А. Ф. Окулов, массовый отход населения от религии является в условиях социализма естественным и закономерным процессом. Говорить сегодня о каком-то «религиозном возрождении» просто смехотворно. Строительство социализма в СССР дало начало объективному и

296

необратимому процессу отмирания религии, превращению его в общество, свободное от религии, «общество, где господствует научное материалистическое мировоззрение» (5, 87).

Советские ученые – религиоведы, историки и философы в своих исследованиях, основанных на большом фактическом материале, вскрыли реакционный характер современных попыток гальванизации религиозно-идеалистических идей прошлого. В свете поступательного развития истории и прогресса человеческого знания со всей наглядностью предстает крайне отрицательный смысл современной роли русской религиозной философии начала XX в. Современные попытки «оживить» ее реакционны и включены в арсенал международного антикоммунизма, под знаменем которого объединяются сегодня все враги демократии, социального прогресса и социализма. Философский и классовый анализ построений русских мистиков начала XX в. убедительно свидетельствует о научной несостоятельности этих доктрин, об открытой связи богоискательства с политическими силами самодержавия, империализма и контрреволюции, а на современном этапе – с «советологией» и клерикальным антикоммунизмом.

Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке

<http://filosoff.org/> Приятного чтения!

<http://buckshee.petimer.ru/> Форум Бакши buckshee. Спорт, авто, финансы, недвижимость. Здоровый образ жизни.

<http://petimer.ru/> Интернет магазин, сайт Интернет магазин одежды Интернет магазин обуви Интернет магазин

<http://worksites.ru/> Разработка интернет магазинов. Создание корпоративных

Религиозная философия в России начало 20 века filosoff.org
сайтов. Интеграция, Хостинг.
<http://dostoevskiyfyodor.ru/> Приятного чтения!