

ФИЛОСОФИЯ. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

DOI 10.25991/VRHGA.2021.2.21.002

УДК 1(091)+111

*Д. К. Богатырёв**

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ ДО И ПОСЛЕ ГЕГЕЛЯ: РОССИЙСКИЙ ОПЫТ. ЧАСТЬ 2. АНТИХРИСТИАНСТВО И ХРИСТИАНСКИЙ РЕАЛИЗМ**

Статья затрагивает тематику русской историософии в ее преемственности с идеями Гегеля. Гегелевская философия истории оказывается созвучна и христианским, и атеистическим моделям понимания мирового процесса. Советская эпоха, претендующая на построение цивилизации нового типа, предполагает овладение историческим процессом. Если Гегель предложил концепцию развивающегося Абсолюта, одно из воплощений которого — государство, то пролетарское государство, согласно Ленину, и есть сам Абсолют, отменяющий этику и нравственность. Сакрализация государства, смещение светского и духовного, имеют яркое и парадоксальное осуществление в русской истории XX в.

Ключевые слова: гегельянство, историософия, Ленин, эсхатология, этика, государство.

D. K. Bogatyrev

PHILOSOPHY OF HISTORY BEFORE AND AFTER HEGEL. RUSSIAN EXPERIENCE.

Part 2. Anti-Christianity and Christian realism

The article devoted to the topic of Russian historiosophy in succession with ideas of Hegel. Hegel's philosophy of history is in tune with both Christian and atheistic models of understanding of the world process. The Soviet era have claims to build a new type of civilization in including mastering the historical process. Hegel proposed the concept of a developing Absolute which one of these incarnations is the state, the proletarian state according

* Богатырёв Дмитрий Кириллович, доктор философских наук, профессор, ректор Русской христианской гуманитарной академии; rector@rhga.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-011-00506 «Гегель: pro et contra. История и современность российских и зарубежных рефлексий и интерпретаций».

to Lenin is the Absolute itself and it abolishes ethics and morality. The sacralisation of the state, the mixing of the secular and the spiritual has a colorful and paradoxical realization in the Russian history of the twentieth century.

Keywords: Hegelianism, historiosophy, Lenin, eschatology, ethics, state.

Ф. М. Достоевский, В. С. Соловьёв и Н. Ф. Фёдоров составляют единый круг общения. Помимо личной дружбы, их связывают интенции мысли и общие интуиции, которые получили своеобразную тематизацию у каждого из них. Все они предложили варианты православно-романтических утопий, которыми заканчивается на смысловом уровне XIX в. Во всех этих проектах именно Россия мыслилась центром грядущей истории. Варианты консервативной критики подобных подходов предлагают К. Н. Леонтьев и В. В. Розанов. А радикально-революционные были развернуты представителями основных новоевропейских идеологий. Таковы народники, анархисты и социалисты. Фактическую победу одержали радикальные социалисты под руководством большевиков. Сбылась именно их утопия, казавшаяся многим наиболее фантастической, что косвенно подтверждает прозрения Достоевского: «нет ничего фантастичнее действительности».

Историософия Константина Леонтьева представляет собой православный пессимизм довольно радикального толка. Составные элементы его концепции те же, что и у славянофилов в широком значении термина, но акценты расставляются совершенно по-другому. С. Н. Трубецкой назвал Леонтьева «разочарованным славянофилом» [25, т. 1, с. 123]. В представлении об общем ходе мировой истории Леонтьев близок Н. Данилевскому: цивилизации — подобия организмов, которые развиваются, проходя стадии зачатия, детства, взросления, старения и умирания. Биологические аналогии не должны вводить в заблуждение. Леонтьев — мыслитель в первую очередь религиозный, похожий на Тойнби в смысле участия Промысла, но в мистико-пессимистическом настрое. В упрощенном виде схему цивилизационного развития можно изложить так: «первичная простота» — «цветущая сложность» — «уравнительное смешение». Стадия расцвета характеризуется в т. ч. борьбой, насилием и кровью, но в этом жизнь. Пик развития Европы уже пройден. Либерально-демократические тенденции в жизни Запада — самое наглядное свидетельство перехода к состоянию «уравнительного смешения». Межкультурные заимствования возможны и реальны, в этом Леонтьев близок опять-таки к Тойнби. Запад влияет на своих геополитических контактеров, но это влияние стало носить деградационный характер. Леонтьев предугадывает глобализацию, которая началась полтора столетия спустя. Его можно назвать первым радикальным антиглобалистом, причем корень зла он видит в разложении Европы [31]. Нынешней Америки он еще и не видел, но «американскую мечту» и «американский образ жизни» в каких-то важных чертах предугадал. Запад, который ранее уже отошел от истины Православия, теперь с ускорением движется к собственному концу.

Подлинное христианство для Леонтьева заключается в Православии, причем в имперско-византийском дизайне. Леонтьев в принципе приветствовал симбиоз религии и монархии, например, в исламе. Империя для него не внешняя форма, а сама суть, оптимальная организация христианского социума. Церковь

освобождается от попечения о земном, императорская власть, освящаясь свыше, хранит Церковь в ее земном странствии как от внешних угроз со стороны иноверцев и со стороны народа, к которому Леонтьев относился с известной долей презрения, так и от внутренних нестроений, применяя силу к еретикам и раскольникам. Государству приличествует быть не просто жестким, но даже свирепым, ведь грех настолько повредил человеческую природу, что сентиментальные упования на совесть и свободу являются иллюзиями, которые могут причинить вред как обществу, так и отдельным людям. Христианство Леонтьева — это религия личного загробного спасения, но никак не социального переустройства, ведь жизненные скорби посылаются нам от Бога, цель которого в истории — не земной рай, а спасение душ. Леонтьев называл христианство, проповедуемое Л. Толстым и Ф. Достоевским, «розовым» за гуманизм и сентиментальное прекраснотушие [33]. Получил свое и взявшийся защищать Достоевского Вл. Соловьёв, к которому Леонтьев лично относился поначалу с большой симпатией. О прожектах Николая Фёдорова Леонтьев попросту не знал, но в их возможной оценке сомневаться не приходится.

Оценка Леонтьевым славянства, не исключая и русских, в качестве этнического материала для цивилизационного строительства, скептическая. Он сравнивает славянские народы с облаками, которые летят, куда дует ветер, а постоянной формы не имеют [32]. Древние греки и римляне, а также народы современного Запада, да и евреи превосходят славян наличием внутреннего стержня (вне зависимости от его аксиологического содержания). России повезло с одним из родителей — Византией. Отцовские гены византийского наследия по существу и составляют для Леонтьева то ценное, что есть в русской культуре. Взаимно поддерживающие друг друга Православие и самодержавие образуют стержень российской цивилизации, а народность — среду обитания, субстрат, оформленный этими началами. Исходя из диаметрально противоположных западничеству посылок, Леонтьев делает выводы о русской культуре даже более печальные, нежели Чаадаев: «Молодость наша, говорю я с горьким чувством, сомнительна. Мы прожили много, сотворили духом мало и стоим у какого-то страшного предела» [32].

К. Леонтьев выражает православно-монархический консерватизм, к которому также можно отнести Л. А. Тихомирова [48; 49], М. Н. Каткова и К. П. Победоносцева [37]. Тихомиров и Катков переболели революционными и либерально-демократическими идеями, став в зрелом возрасте их рьяными критиками. Тихомиров даже был членом исполкома «Народной воли», но написал покаянное письмо императору, а свои мотивы изложил в брошюре «Почему я перестал быть революционером». Они едины в том, что либерально-демократические устремления опасны для России и могут привести к катастрофе.

Взгляды на русский народ у представителей монархически-консервативного крыла русской историософии различались, но Леонтьев и Победоносцев выражают резко критическую позицию. «Да знаете ли вы, господа, что такое Россия? — якобы ответил обер-прокурор святейшего Синода ратовавшим за просвещение духовенства и религиозное просвещение интеллигенции Д. Философову и Д. Мережковскому. — Россия — это ледяная пустыня, а ходит по ней лихой человек». Однако никакой программы развития, учитывающей

геополитические процессы, консерваторы не предлагали. Известен афоризм Леонтьева: «Россию надо подморозить, чтобы она не гнила». Можно сказать, что перед нами радикальное антигегелианство. «Знамя свободного духа, вокруг которого собираются народы» — это не вершина развития, а начало деградации, знамя грядущей власти денег и моральной вседозволенности. Русская монархия, опирающаяся на Православие, пока еще удерживает ситуацию во всемирно-историческом масштабе. Интерпретация мифологемы Третьего Рима, который на тот момент располагался в Санкт-Петербурге, обрела у представителей православно-консервативного лагеря созвучные исходной концепции эсхатологические коннотации: именно русский царь исполняет миссию того загадочного «удерживающего», о котором сообщает Библия (2 Фес. 2: 7). Но удержание это не бесконечно.

«Страшный предел», к которому подходит Россия, имеет в историософии Леонтьева две стороны. Внутреннюю — имманентную истории, и внешнюю — протоэсхатологическую. Внутренняя грань «страшного предела» — это революция. Если она свершится, то будет носить куда более катастрофический характер, нежели во Франции, что обусловлено цивилизационной спецификой России. Установится диктатура столь кровавая, что бывшие «притеснения» со стороны монархической власти покажутся детскими шалостями. И нельзя не признать, что сбылись прогнозы Леонтьева, а не христианских оптимистов [27].

Протоэсхатологическое пророчество Леонтьева пока не сбылось. Оно страшнее. Антихрист должен родиться в России, а значит, Россия в каком-то смысле его породит. Ведь Иисус Христос, будучи рожден девой Марией от Св. Духа, в духовно-культурологическом смысле является порождением древнего Израиля. Он — дитя богоизбранного народа. Мифологема «Русь — новый Израиль» обретает у Леонтьева радикально новую, критическую в онтологическом значении этого слова интерпретацию. Ленина и Сталина рассматривали как антихристов, но вряд ли Леонтьев именно это имел в виду. Леонтьев — мыслитель, обладавший религиозно-онтологическим чувством реальности, а руководители российской компартии мелковаты для эсхатологической роли. Хотя в ряд предтеч и укладываются. Леонтьев не принимал утопий Соловьёва, но тот в поздний период какой-то стороной смыкается с последним пророчеством Леонтьева. История по смыслу исчерпана и неудержимо идет к своему концу, а прогресс цивилизации, маргинализируя христианство на поверхности, выдвигает его в духовный центр мира, который находится в онтологической глубине. История заканчивается столкновением Христа и Антихриста, добра и зла. Проявления ноуменальной глубины имеют личный характер.

Установку, согласно которой история подвигается к концу христианством, разделяет и В. Розанов, но с совершенно другими коннотациями. Розанов не сформулировал историософской доктрины, но таковая бесспорно содержится в его мирозерцании в качестве фона. Она созревает постепенно и обладает конститутивным значением в его размышлениях о человеке, России и ее месте в мире. Ключевой посыл философии зрелого Розанова — «христианство сгноило грудь человеческую». Но к столь радикально печальному выводу философ пришел не сразу.

Розанов начинал как почвенник, влюбленный в Достоевского [42]. Он сохранил верность земному, переживаемому в мистико-онтологическом смысле, до конца своего творческого пути. Почва — это национальность, но еще глубже — рождающее человека лоно земли-матери. Рождение требует зачатия, а оно, в свою очередь, эротического влечения. Пол становится центральной темой в размышлениях Розанова. Это недалеко от Достоевского, в романах которого тема половой страсти имеет первоочередное значение. Но Достоевский решает вопрос в православно-аскетическом духе: эротическая любовь, приобретающая характер страсти, разрушает личность (Ставрогин, Рогожин, Фёдор Карамазов), поэтому внешнее страдание, как в случае Дмитрия Карамазова, может стать исцеляющим фактором. У Розанова почвенничество плавно перетекает в мистический материализм, при этом Розанов сочетает мистику пола с прагматикой социального обустройства.

Согласно Розанову, эрос является основой жизни, но при этом, в отличие от Фрейда, с которым его часто сравнивают, в эротике самой по себе нет болезненности. Но если эрос ущемлять, то это может приводить к болезням души и тела. Эрос, согласно Розанову, оптимальным образом сублимируется в институте семьи. Именно половая любовь составляет основу семьи, психологическая близость супругов, а тем паче «духовность всяческая», как и сугубые, впрочем, материальные интересы подлинной семьи не создадут. Пол — фундамент крепкого брака, а всё остальное — надстройка. Согласно Фрейду, культура в принципе, а религия как ее морально конституирующий элемент в особенности подавляют эрос по определению. Розанов возлагает вину за подавление и извращение самого естества человечности на христианскую культуру. Слабеет семья — деградирует общество. Подвигаемый в т. ч. и личными драматическими обстоятельствами, Розанов углубляется в изучение семейной темы и ее значения в судьбе культуры [46]. Вывод неутешительный: христианство разрушает или в лучшем случае не способствует процветанию семейного начала. Устремленность к трансцендентному, аскетизм, идеалы безбрачия и монашества приводят к редукции семьи в христианском социуме до сугубо прагматического инструмента продолжения рода. Семья в такой системе мировоззренческих положений не является ценностью, тем более самоценностью. Розанов начал с критики исторического христианства, как это было модно в то время, но потом сделал шаг к критике христианства по существу. Она идет не с атеистических или гностических, но с религиозных позиций. По критериям ценности эротике и семьи христианство, бесспорно, уступает язычеству, иудаизму и магометанству. С этим трудно поспорить, мы имеем вполне определенные указания на преимущества безбрачия перед браком в новом завете у Матфея (Мф. 19: 2), Павла (1 Кор. 7: 25–28), Иоанна (Откр. 18: 4). Розанов создает религиозно-ориентированный вариант философии жизни, предлагая нечто похожее на «благоговение перед жизнью» А. Швейцера. Однако жизнь представляет собой процесс, который движется в борьбе противоположных начал. Рождение и смерть образуют полюсы жизни. Христианство, которое трактуется Розановым как «религия могил», иссушает и убивает почву, специфический «свет» порождает уродцев [41]. Получается, что дух, по какой-то странной логике, убивает жизнь, и христианство как

гипердуховная религия, а монашество как ее центр в особенности, играют какую-то страшную роль в истории.

Современный исследователь проблемы предложил сбалансированное решение, согласно которому идеал не должен превращаться в норму [24]. Но Розанов делает куда более радикальные выводы, нежели симпатизирующий ему автор. Отвержение половой любви составляет, по мнению Розанова, духовный нерв христианства. Христиане — это существа третьего пола, ни мужчины, ни женщины, а люди лунного света [39]. Они похожи своей имманентной духовной бесполостью на ангелов. Их духовная энергия не растрачивается на половую любовь и рождение детей, эрос сублимируется в творчестве. Христианство создает самую утонченную культуру из всех бывших на земле. Вся европейская культура вышла из кельи монаха. В этом деле обычные люди не конкурентны существам «лунного света». Но культура, семейно-эротический фундамент которой разрезан такой духовностью, начинает разлагаться. Гомосексуализм, онанизм, проституция являются, по Розанову, плодами христианской культуры. С первым Розанов, пожалуй, и прав, но в отношении второго и третьего явно погорячился.

От осуждения исторической церкви Розанов переходит к критике ее Основателя [43]. Сам Христос оказывается не человеком — человек не смог бы создать Евангелия, — а как бы ангельским существом. Но вот вопрос: кто Его послал? Перед нами русская транскрипция старого иудейского аргумента «Он изгоняет бесов силою Вельзевула, князя бесовского» (Лк. 11: 15). Сам Иисус оценивал это как хулу на Духа Святого (Мф. 12: 31–32).

Однако Розанов скольк юдофил, столь и юдофоб, изгнанный публично из Религиозно-философского общества за антисемитизм [44]. Еврейство выступает для него особым фактором мировой истории, роль которого, в частности, для России является губительной («когда она (Россия) наконец умрет и, обглоданная евреями, будет являть одни кости — тот будет “русский”, кто будет плакать около этого остова» [45]). Христианская цивилизация идет к гибели именно в силу своих религиозных оснований, а Россию подвигает к революционному апокалипсису еще и еврейство [40]. (Однако подготовили революцию совсем другие течения.)

Нити русской историософии как будто бы сами сходятся к Революции, которая покончила со старой Россией, создав на ее месте цивилизацию нового типа. Каждое из проанализированных течений мысли по-своему подготавливало революцию, при этом по большей части вовсе и не желая ее. Однако картина будет неполной без т. н. нового религиозного сознания. В данном случае главной фигурой выступает Дм. С. Мережковский. Н. Бердяев и С. Булгаков, внесшие значительный вклад в разработку темы, со временем вышли далеко за круг базовых образов и интуиций движения, создав самостоятельные историософские концепции.

Предложенная Мережковским романтически-экуменическая утопия Третьего Завета, с одной стороны, представляет собой синтез многих элементов, которые обнаружимы у представителей религиозно-идеалистических течений мысли рубежа веков. Это и возникшие из эманаций идей Соловьёва софиология, метафизика всеединства, символизм, и мистика пола Розанова, и философия

творчества Бердяева, и чаяние обновленного христианства Достоевского. Это и реакция на крайности православно-монархического охранительства и революционно-анархического нигилизма. С другой стороны, Третий Завет представляет собой новую редакцию восходящей к Иоахиму Флорскому идеи третьей ступени Откровения — эры Святого Духа.

Мережковский формулирует (преимущественно в своих литературных произведениях [35]) довольно оригинальную, на первый взгляд, историософию. Однако основа этой оригинальности заключается в комбинаторике заимствованных, но перетолкованных элементов. Мережковского неспроста упрекали в эклектизме. Нам он интересен как религиозно-мистический маркер складывающейся в России революционной ситуации, тем более, что он сам предчувствовал надвигающуюся катастрофу.

История — арена борьбы Бога и дьявола, средоточием которой выступает сердце человеческое. Однако Бог открывается уже не только в ликах Отца и Спасителя. Эре Отца соответствует язычество, оно же «допотопное человечество», когда Бог явлен в мире. Эре Сына соответствует историческое христианство, когда Бог явлен в человеке. Эти эры прошли, точнее, проходят. Прошедшее продолжает существовать, как сказал бы Гегель, в снятом виде в настоящем. Но открывается и нечто новое. Дело искупления совершено Христом, а Святой Дух призывает к соучастию в творении. Творчество понимается в духе теургии, как ее истолковал Соловьёв. Тему творческого призвания человека, которое не было до конца осознано в историческом христианстве, со свойственным ему литературным мастерством затрагивал Розанов в статьях, посвященных защите архимандрита Феодора [2], а наиболее полно и ярко мысль о творческом предназначении человека раскрыта Н. Бердяевым. Однако для Мережковского эра Третьего Завета будет и религиозным оправданием (!) плоти. Влияние мистики эроса Розанова в данном случае основополагающее, она даже приобретает, можно сказать, гипертрофированный характер. Восходящий к гуманистам Возрождения идеал людей-творцов, живущих при этом полноценной человеческой жизнью, близок к Шеллингу, учившему в «Философии искусства» о мифотворческой силе художественного творчества, которая способна преобразовывать историю. Другая ключевая тема в историософии Мережковского — роль государства. Взгляд на личность Петра Великого, предложенный Мережковским, признан новаторским [34]. Он вполне оттеняет общее отношение к государству. Основная тенденция этого отношения может быть охарактеризована как «мистический анархизм», не в узком, однако, значении, как у Г. Чулкова, но в более широком, восходящем к тезису Соловьёва «Бог любит хаос». В хаосе заключаются возможности создания онтологически нового, государство же, ограничивая зло, может препятствовать, в силу собственной природы и косности исполнителей, также и реализации добра. Перед нами либеральная по сути программа минимального государства. Мережковский взаимодействовал с либеральным крылом будущей Революции, но его позиция онтологически радикальнее. Государство — от антихриста. Это можно считать радикальным антигегелианством, что явно не соответствует большинству позиций в русской историософии. В книге «Грядущий хам» знаменитая триада — самодержавие — православие — народность трактуется

с точки зрения инфернальных ядер каждого из элементов. Хамское мурло самодержавного государства и исторической церкви сменяется грядущим хамом босячества (воспетого М. Горьким). Христианский мир должен погибнуть, согласно библейским пророчествам (2 Пет. 3: 7), в огне, каковым, очевидно, станет революция.

Ситуация с ожиданием Третьего Завета в России напоминает исход западного Средневековья. Как и в случае с Иоахимом Флорским, предчувствия не обманули Мережковского, но и не сбылись в том виде, как их проектировал русский философ. Началась, конечно же, не эра Святого Духа или Третьего Завета, и даже не религиозная реформация, а самая масштабная по своему антирелигиозному размаху революция за всю историю христианской культуры. В силу византийских корней и петровских реформ в России связь церкви с монархией была более тесной, чем в других странах. Сбылось предупреждение Пушкина: «Настанет год, России черный год, когда царей корона упадет...» Свержение монархии оказалось только началом. После короткого периода либеральной вольницы и далеко не мистического анархизма восстановилась, как это и пророчествовал К. Леонтьев, государственная деспотия, едва ли не более кровавая, чем при Иване Грозном. Но сбылись и предчувствия надвигающейся эпохи как времени творчества и общего дела. Создавалась цивилизация нового типа, построенная на гордой попытке человечества взять историю полностью под собственный контроль, став единственным творцом истории и своей собственной судьбы. Общее дело всё-таки появилось, а большинство тех, для кого оно не стало общим, оказались в том или ином виде не у дел.

Авангардом движения к светлому будущему без Бога стала Россия, давшая наконец достойный ответ Западу не только на полях военных сражений и философских дискуссий, но и в сферах науки, индустрии и образования, лидерство в которых и сделало христианское Средневековье Западом в современном значении слова. Этот процесс возглавила необычная организация — партия большевиков. ВКП(б) только по имени похожа на европейскую парламентскую партию, а по сути подобна религиозному ордену или секте. Большевики ведь и были частью российской социал-демократии, которая физически уничтожила после захвата власти все другие сектора революционного движения. То, что Маркс создавал свой Интернационал как своего рода антицерковь, отмечали и секулярные авторы [13]. Русский коммунизм имеет, следует согласиться в этом с Н. Бердяевым, двойственную природу — интернациональную и национальную [3]. Первый аспект назовем идеальным, второй — материальным. Сама идея занесена была в Россию извне. Но почва оказалось подготовленной не только увлечением Гегелем, а многими, если не сказать — практически всеми, течениями русской историософии.

Большевистская партия порождается русской почвой, хотя семена и чуждые, но ведь полностью чуждое не дает плодов. Пролетарская революция, проводившаяся в стране, где промышленный рабочий класс составлял меньшинство, растет из матери сырой земли, которую начали индустриализировать. Перед нами феномен радикально антирелигиозного, но при этом по-своему творческого, почвенничества. Русская почва породила не только «мужика Марея». Под воздействием темных квазирелигиозных лучей эмбрионы, дре-

мавшие в почве, а если выползавшие на поверхность, то успешно загоняемые православно-монархической государственностью в свои социальные ниши и цивилизационные стойла, возглавили творческий процесс. В ходе «живого творчества масс» сами массы, в первую очередь русский народ, пострадали и трансформировались настолько, что появилось основание говорить о новой исторической общности людей — советском народе. Homo soveticus стал исторической реальностью [20].

Революция произошла под флагом марксизма. Дело, как уже отмечалось выше, не только в гегелианских корнях марксизма, но и в его русской специфике. Речь не о теоретиках русского марксизма. Теоретический марксизм в России весь, практически без исключения, провинциален, представляя собой ученичество, аналог которого можно найти в других странах. Главное исключение составляет Ленин. Троцкий и Сталин также значительные фигуры, но они оттеняют гений Ленина, который А. Н. Потресов назвал «злодейским». К Ленину сходятся нити всей предшествующей русской историософии, не в том смысле, что он их все продолжает, а в том, что завязывает в какой-то новый узел. И даже те нити, которые внешним образом обрываются, внутренне продолжают по принципу диалектического отрицания.

Революционно-демократическая преемственность вполне осознавалась самим Лениным [29]. Однако надо говорить о гораздо более широком контексте. Ленин был не шибко философски образован, в сочинения Гегеля серьезно стал погружаться только во время Первой мировой войны, когда подготовка к революции уже шла полным ходом, к религиозным мыслителям относился критически априори. Однако гении (даже если они и злые) наделены медиумической способностью восприятия идей, им не требуется штудирования текстов и точности в атрибуции цитат. Гении не исследователи, а творческие интерпретаторы. Ленин — мыслитель «анти» по отношению ко всей славянофильско-почвеннической традиции, преимущественно в отношении ее религиозных и национальных корней. Но он и без пиетета к народолюбию народников. Революция делается номинально для людей, но целью, как и у Гегеля в отношении к диалектике, является она сама. Троцкий со своей доктриной «перманентной революции» в этом плане радикальный ленинец, больший католик, чем папа римский. При этом Ленин — государственный, подобно Петру Великому, поставивший государство на службу радикальным реформам. Фактически Революция, перешедшая из военной фазы в индустриализацию, коллективизацию и культурную революцию, перемолола и Россию, и русский народ. Хотя, может быть, и не так радикально, как мечтал Троцкий.

Социальная справедливость — тема близкая и западникам, и славянофилам. Социальный вопрос действительно был решен в СССР, и большевики при этом не задумывались об «одной слезинке одного невинно замученного ребенка» как плате за вход в царство мировой гармонии. Но для решения социального вопроса необходимо было создать новый мир. Для этого русский народ, ведомый псевдоцерковью большевиков, должен стать вровень с другими историческими народами. Даже превзойти их, ведь каких бы высот не достигал ранее человеческий дух в историческом творчестве, социальная несправедливость все равно сохранялась. Творчество народных масс, ведомых

псевдоцерковью, должно дать плоды, равнозначные божественным. Эсхатология, в финале которой «Бог отрет всякую слезу с очей их» (Откр. 21: 4), имманентизируется истории.

Революция — это творчество, но уже не продуктов культуры, таковые суть лишь следствия создания новых форм жизни. Об этом же, хотя и на другой аксиологической платформе, учил и Н. Бердяев [26]. И от идеи «активно-творческого эсхатологизма» он не отказался до конца дней [7], хотя от ницшеанских мотивов, свойственных его ранней философии творчества [9], и освободился. Об онтологическом смысле творчества на рубеже веков писали многие, но наиболее востребованной на практике оказалась ницшеанская версия. Большевики, большинство из которых о Ницше даже не слышали, фактически реализовали ницшеанскую концепцию творчества — иррационально-волюнтаристическую, предполагающую радикальное насилие по отношению к преобразуемому материалу. Булгаковский образ профессора Преображенского глубоко символичен.

Ленин, как и Петр Великий, сумел оседлать выплеснувшуюся в ходе революционных преобразований нуклеарную энергию народных масс с помощью государства. В отношении «восстания масс» нельзя не признать справедливость пророчества Мережковского о третьей, грядущей ипостаси Хама. А вот в части соотношения государственной и духовной власти, подходы, которые обосновал и реализовал Ленин, представляют собой нечто качественно новое для русской истории. При внешне республиканской форме было восстановлено (фактически уже при Сталине) самодержавие, причем куда более свирепое, чем это проповедовал К. Леонтьев. Нашлось место и для «церкви», причем именно православной, т. е. правильно верующей. Ее место заняла компартия. Западные марксисты откололись, согласно Ленину, от истины марксизма, вступив в лице реформатских социал-демократов на путь соглашательства, а в лице обслуживающей их профессуры — на путь схоластического теоретизирования (подобно католикам) или бесплодной экзегезы текстов основателей традиции (подобно протестантам). Истинная компартия — российские большевики. Ключевая концептуальная развилка внутрицерковных баталий постреволюционного периода — мировая революция или построение социалистического государства, миссионерство без границ или идеократия на прочном военно-экономическом фундаменте. Сталин развернул социалистическое строительство в имперско-государственническом направлении, а следовательно, и к национал-большевизму, предав, по мнению Троцкого, саму идею революции [51].

Пётр I полностью подчинил русскую церковь государству. Однако эмбрионально это было уже в делах Владимира Святого. Дело московских государей подытоживает Алексей Михайлович, а после Петра Великого Романовы действуют в рамках идеократического государства, в котором главная идеологическая функция отводится Православию. Суть т. н. сервиллизма заключается в том, что церковь обслуживает государственную власть. Ленин радикальный новатор — анти-Пётр и анти-Романов. Он подчиняет государство коммунистической партии, которая заняла в Советской системе место православной церкви, но — «церкви» господствующей. Идеократия, по замыслу Ленина, должна была возобладать над бюрократией, и отчасти это удалось, хотя внутри компартии сложилась своя собственная бюрократия, как, впрочем, и во всех

крупных религиозных организациях. «Ленинские нормы», к которым призывали Н. Хрущёв и Л. Брежнев, как раз и заключались в идейно-организационном контроле партии над бюрократией, армией и спецслужбами. В этом смысле история России идет от Владимира Святого до Владимира Несвятого, и именно последний оказывается, как это ни парадоксально, радикальным идеалистом в государственном строительстве, гегелианцем большим, чем сам Гегель.

Идеализм Ленина вовсе не означает рационально-методического конструирования реальности на основе неких теоретических концепций. Напротив, он утверждает примат практики над отвлеченным теоретизированием, и в этом заметна его культурно-психологическая близость к русскому православию с характерным для этой конфессиональной традиции презрением к «высокоумию» и почтением к «подвижникам духа», часть из которых даже и грамоте не обучена. Схоластические умствования не способствуют революционному творчеству: «Марксизм — не догма, а руководство к действию». Идеи, которые реализует компартия, «суть дух и жизнь», почти как у Иисуса Христа (Ин. 6: 63), только с обратным смыслом: метафизика своеволия против этики любви [18]. В моральном смысле Ленин действует в точном соответствии с гегелевским представлением о том, что всемирно-исторические личности стоят над нравственным законом: «революцию не делают в белых перчатках». Перед нами нечто прямо противоположное «Оправданию добра» Вл. Соловьёва. Но и здесь Ленин радикальнее Гегеля. Ленин, воплощая в жизнь идеи самой истинной в мире философии, утверждает, солидаризируясь в этом с Троцким, что «в марксизме от начала до конца нет ни грана этики» [30].

Мы видим доведение до абсурда гегелевской концепции соотношения морали и нравственности. Гегель, пытаясь преодолеть кантовский дуализм номинального и феноменального миров, свободы и необходимости, трактует нравственность как «действительность морали». Мораль, взятая сама в себе, выступает лишь субъективным (!) принципом. Если категории морали суть благо, умысел, вина, совесть, то категории нравственности — семья, гражданское общество и государство. Государство, будучи самой конкретной категорией нравственности, объявляется «шествием Бога в истории» [16, с. 284].

Советское государство, будучи практическим воплощением пролетарско-босаяцкой морали [50], куда более автономной от религии, чем это силится доказать Кант, снимает потребность в какой-то рефлексивной этике, метафизике нравов. Такое государство становится не волевой объективизацией трансцендентного Бога, как это думал Гегель, а самим «богом» исторического развития. Если государство диктатуры пролетариата — это бог, или, по крайней мере, его инкарнация, то единственно возможная этика заключается в самозабвенном и жертвенном служении этому молоху. И здесь большевизм оказывается глубочайшим образом конгениальным российской традиции сакрализации государства. Государство, точнее — государь, его персонифицирующий, — мыслилось и народом, и церковью (за исключением тонкой интеллектуальной прослойки) пребывающим не под законом, а под благодатью. Однако у «харизмы» две стороны. Снизу харизматичность представляет собой разновидность человеческого произвола. Б. Рассел писал, что «от сектантства и монгольской жестокости Ленина кровь стынет в жилах» [38]. Однако дело

не только в монгольском факторе российской истории, деструктивное значение которого акцентируют авторы либеральной ориентации. Если мировая революция начинает выполнять функцию бога истории, то ведомое псевдоцерковью государство, служащее этому идолу, находится под «благодатью» весьма специфического толка. Именно это и пытался обосновать Ленин в своей ключевой работе по данному вопросу [28], не вполне осознавая, судя по всему, подлинных духовных мотивов, им двигавших.

Однако кто же всё-таки главный бог истории — государство или революция? Всё-таки — революция. Государство, душой которого является компартия, что породит в результате антихристианскую версию папоцезаризма, служит революции, наподобие того, как в абсолютном идеализме все конечные формообразования подобны «чешуе, которую сбрасывает с себя змея абсолютной диалектики» [47].

Тегель был одним из самых значительных модернистов в теологии, предложив концепцию развивающегося Абсолюта. Пролетарское государство, согласно Ленину, также не является чем-то статичным. Будучи порождено революцией, оно безжалостно расправляется со старой буржуазно-феодальной государственностью. Ее нельзя использовать, заповедает Ленин, а можно только «сломать, разбить». Можно усмотреть здесь своеобразный луддизм, а можно — и повторение подвигов Владимира Святого, который часть идолов сбросил в Днепр, а часть сжег. Внешне побежденные идолы, как известно, продолжали жить в душах внешне христианизированного общества. Советское государство стало обуржуазиваться изнутри. Однако, согласно заветам Ленина, пролетарское государство должно продолжать революцию вплоть до эсхатологического самоотмирания. Для этого оно должно стать мировым, как об этом учил еще Маркс. Ленин модернизирует Марксову теорию революции, которая должна, по его мнению, произойти не в группе наиболее развитых в промышленном отношении стран, а «в одной отдельно взятой стране, в самом слабом звене цепи империализма» (В. И. Ленин. «Империализм как высшая стадия капитализма»). Такой страной оказалась Россия. Подобно тому, как из недр ветхозаветного Израиля рождается созданная Иисусом Христом церковь, из недр России появится созданная Лениным партия большевиков. Марксизм практически сорок лет (с момента создания Первого Интернационала) бродил по европейской пустыне, соблазнившись в конце концов в лице своего реформистского крыла «мясными котлами» буржуазной цивилизации. И только в России после долгих скитаний наконец-то вызревает партия, способная к реальному действию, и совершается революция во имя подлинной свободы, когда «последний монарх будет повешен на кишках последнего священника» (Дени Дидро). Для этого революция должна расширяться: «Есть у Революции начало, нет у Революции конца». Согласно Ленину, Россия должна породить компартию вселенскую, явив страждущему пролетариату Запада «Свет с Востока». Государство и общество «воцерковляются» (почти как и у Достоевского) в коммунизм, вплоть до отмирания самого государства при коммунизме.

Перед нами подытоживание смыслового ряда интерпретаций мифологемы «Москва — третий Рим». Государство российское, став государством советским, рождает вселенскую псевдоцерковь — Коммунистический Интернационал,

решает (для начала внутри одной отдельно взятой страны) социальный вопрос и строит культуру нового типа. В ней раскроются творческие способности человека, а возможно, будет решена и проблема физического бессмертия. Пётр реализовал цезарепапистскую версию мифологемы, славянофилы и почвенники предложили культуроцентричную модель с национально-православным уклоном, а Вл. Соловьёв скомпозировал экуменическую вариацию, в которой государственный и церковный полюса уравниваются, а России досталась одна из центральных партий. Но в конечном счете все застряли на земном. Через большевистскую идеократию, ставшую секулярной версией папоцезаризма, происходит возвращение к истокам идеологемы: мировая коммунистическая революция — идея эсхатологическая.

Ленинизм — это наш ответ Гегелю, уже не отвлеченно-спекулятивный и с элементами фантазий, как у христианских оптимистов, а духовно-практический. Россия стала центром всемирной истории, сказав неслыханные ранее слова и преподав человечеству тот «важный урок», о котором задумывался Чаадаев. Ленинизм созвучен и эсхатологическим пророчествам К. Леонтьева и Вл. Соловьёва, в последнем случае — с поправкой на время и место. Антихрист «Трех разговоров» воцарился около 300 лет после рождения Александра I и не в России.

Имеется еще один весьма специфический аспект отношения большевиков к базовым мифологемам отечественной историософии. О роли в теоретической подготовке и фактической реализации Революции этнических евреев, многие из которых были к тому же выходцами из иудейских общин, создана огромная литература самого разного качества. Свое отношение к этому вопросу мы уже сформулировали [14]. Даже если признать, что идеологи германского фашизма слишком вольно и тенденциозно интерпретировали факты [1], то самим фактам, перефразируя Гегеля, от этого хуже не становится. Россия, пусть и на короткое время до глобальных сталинских чисток, действительно стала «Новым Израилем». Не в средневеково-христианском, духовном или экуменическом смысле Соловьёва, но в значении агрессивного антихристианства. В данном аспекте трудно сопоставить ленинизм и гегельянство. Тайна Израиля не была воспринята Гегелем. Однако этот фактор, пусть и необъяснимый до конца, допустимо рассматривать как одну из причин исторического триумфа ленинизма.

Триумф ленинизма вполне объясним. Он оказался обеспечен на всех уровнях — снизу, сверху и с середины. Снизу — от архетипов культурного бессознательного, фундировавших базовые мифологемы отечественной историософии о Третьем Риме и Новом Израиле. Сверху — аксиологически, от ценностного выбора, для которого пророческими являются слова Достоевского, вложенные им в уста Великого инквизитора: «Мы не с Тобой, а с ним». Церковь не смогла дать адекватных ответов на вызовы времени. Власть социалистических, либеральных и анархических идеологий над умами неуклонно возрастала, как и вес обслуживающих их философских доктрин — материализма, атеизма, позитивизма. Материализм победил в обществе, может быть, даже и ранее, потому что проник и в историческую церковь, корродируя ее изнутри, и в государство, которое оставалось к моменту революции христианским уже в большей степени номинально. Очень важна связь между подсо-

знательным и сверхсознательным, архетипами и ценностями. На уровне воли она формируется раскладом внутривнутриполитических и внешних геополитических сил и интересов. На уровне разума — социально-философскими теориями. В последнем случае центральную роль сыграла диалектика, которую еще Герцен осмыслил как «алгебру революции».

Объяснить, однако, еще не значит понять. Понимание предполагает ответ на вопрос «почему?» в значении смысла истории, ее целевой причины, в дополнение к факторам, принятым в качестве объясняющих оснований. Почему победила не линия Достоевского и Соловьёва, а Чернышевского и Ленина? Может быть, стало бы еще хуже, ведь неспроста Соловьев закончил «Повестью об Антихристе»? Может быть, время воплощения идей христианской историософии, сформулированной в России, еще не пришло или они нуждаются в корректировке? Ленинизм составляет последнее слово нашей философии истории или это только антитезис в цепи развития?

Ответ на эти вопросы отчасти может прояснить анализ постреволюционных концепций. Географически большинство из них возникло за пределами России, новые контакты и контексты приоткрыли новые горизонты. По сути, они остались русскими, воспроизводя в новых условиях парадигмы восприятия истории, уже сработавшие в предыдущем столетии. Можно выделить три философски значимых идейных потока, каждый из которых складывается, в свою очередь, из различных течений и ответвлений. Первый формируют религиозный идеализм и персонализм, второй — цивилизационные доктрины, а третий — социально-философские дискурсы. Первый представлен концепциями Н. Бердяева, И. Ильина, Л. Карсавина и С. Булгакова. Они продолжают линию Достоевского–Соловьёва и все находятся в том или ином отношении к Гегелю. Существенной новацией второго идейного течения, вырастающего из неославянофильства, является евразийство. Социально-политический фланг евразийства образуют сменовеховство и национал-большевизм, а внешний контур — цивилизационные и геополитические доктрины. В социально-философском направлении были понемногу представлены все течения, но приход к власти фашистов и Вторая мировая война выдвинули на передний план либеральную мысль. Либерализм в конечном интервале XX столетия победил: сначала в военном отношении (в составе антигитлеровской коалиции) во Второй мировой войне, затем в холодной войне, развалив Варшавский блок, и в конце концов внутри самого СССР, взяв реванш за поражение в Февральской революции 1917 г. Однако было бы опрометчивым видеть в торжестве либерализма последнее слово философии истории. XX в. создал предпосылки для формирования богословия истории. Телеологическое осмысление истории было предложено во всех конфессиях. В русскоязычном ареале к этой задаче подошли представители неопатристики, которые стали сверять, корректируя их в этом процессе, историософские размышления религиозных философов с наследием Отцов.

Первое течение продолжает линию христианского оптимизма, но уже с поправкой на революционную катастрофу, произошедшую в 1917 г. Это линия «Вех», продолжением которой стал сборник «Из глубины». Оптимизм сохраняется, но становится уже искушенным: рай на земле невозможен, хоть в теократической, хоть в социалистической, хоть в либеральной формах, за-

дача христиан заключается в том, чтобы не допустить превращения жизни в ад. Смысловое поле историософских размышлений очерчивается гранями: Бог — человек — церковь — Россия — революция.

Среди представителей первого течения Н. А. Бердяев является фигурой центральной и самой известной. Бердяев был очень чутким мыслителем, откликнувшимся на разные веяния, и это отражается в его построениях, которые своей синкретичностью подобны историософии Вл. Соловьёва. Бердяев довольно быстро переболел марксизмом, хотя и не в радикальной форме, и перешел к религиозной философии с сохранением устойчивого интереса к социально-политической тематике. Марксизм переосмысливался Бердяевым на протяжении всей жизни. Он участник богоискательского движения, он из идеологов «нового религиозного сознания» [4], которое представляло собой предреволюционную рецепцию соловьевской концепции богочеловечества. Одно время он был под влиянием Ницше, которого считал одним из самых прозорливых мыслителей современности.

Главной интуицией, определяющей оригинальность метафизики Бердяева, является понимание смысла творчества как ответа человека на зов Бога. Тема, восходящая к концепции «свободной теургии» Соловьёва, раскрывается как христианский ответ ницшеанству [9], однако стартовым и в некотором смысле финальным пунктом философии Бердяева является Гегель. Еще подростком Николай познакомился с обнаруженной в отцовской библиотеке «Феноменологией духа», и Гегель стал альтер эго русского мыслителя. В общефилософском плане именно Бердяев совершил, даже радикальнее, чем параллельно ему А. Бергсон, переход от онтологии развития к онтологии творчества. Обычно, сравнивая Бердяева с Гегелем, обращают внимание на диалектику. Здесь тоже перед нами синтез: от имманентно-логической модели «и-и» и преддиалоговой (волюнтаристической) «или-или», к диалоговой богочеловеческой, аналогичной буберовской концепции [15]. Концепции Бубера и Бергсона формировались параллельно бердяевской, важнейшим же ее источником было наследие Достоевского. Весь русский религиозный идеализм истекшего столетия опирается на Достоевского, но именно Бердяев дает наиболее системную философскую экспликацию его сюжетов и мыслеобразов.

Автор некролога в «Таймс», назвавший Бердяева «русским Гегелем», дал справедливую оценку. Основные источники историософии Бердяева суть Гегель и Достоевский. Сюжеты и мыслеобразы художественных произведений Достоевского дают нам микро- и макропланы истории, тогда как картина мегауровня только угадывается и может быть достроена. Гегель, напротив, философ мегаплана, микроуровень незаметен, да и малоинтересен для совы Минервы, тем более начинающей свой полет в полночное время, когда все микроэлементы уже сложились в систему. Бердяев, опираясь на трактовку трансцендентального как события, которая фактически содержится у позднего Шеллинга и Соловьёва, фактически достраивает мегаплан истории, основываясь на понимании свободы, разработанном Достоевским. Макроплан заполняет история России, в центре которой оказывается Революция. В этом аспекте Бердяев и Ленин составляют две версии русской философии свободы и творчества начала XX в., построенные на отношениях к Гегелю, Марксу и Ницше.

Всемирная история представляется уже не только как развитие, но как творческий процесс, точнее, череда творческих актов, континуальностью которых выступает развитие, а поверхностью — потоки событий, фактов, феноменов. Это напоминает «Творческую эволюцию» Бергсона. Однако для всех вышеперечисленных западных авторов зло выступает имманентным фактором мировой эволюции, и в этом все они наследники Гегеля, а Маркс и Ницше чуть ли не апологеты той силы, которая всегда «творит добро, всему желая зла» [17, с. 17]. Бердяев строит другую онтологию истории. Он предлагает различать типы темпоральности — природно-космическое, социально-историческое и экзистенциально-персоналистическое время. Символ первого — круг, второго — линия, третьего — точка. Экзистенциальное время, согласно Бердяеву, является онтологически исходным. Из этого пункта осуществляется переход на метафеноменальный уровень (Бердяев критически относился к феноменологии как методу экзистенциального философствования) праисторического времени. Высшим уровнем познания является религиозный, где ноумены познаются через Откровение. Откровение, согласно Бердяеву, диалогично: Бог открывается, а человек свободен в восприятии (или отвержении) Бога через веру, когнитивным измерением которой выступает мистическая или духовная интуиция. Только в Откровении мы можем узнать правду о происхождении мира, зла и человека. Однако хотя Бердяев и признает искажающее влияние социокультурной среды на восприятие откровения, концепты творения и грехопадения не редуцируются им только к понятиям-шифрам, как предлагал К. Ясперс. Их можно, говоря современным языком, истолковать как трансцендентальные события, которые во времени «после большого взрыва» начинают исполнять функции архетипов исторического развития. Свобода — амбивалентна, потому что грехопадение обозначило вектор, противоположный творчеству. Бердяев, отталкиваясь от Я. Бёме, пропагандирует не признанную в ортодоксии мифологему примордиальной бездны (Ungrund), хотя и концептуализирует ее не так, как немцы от Экхарта до Шеллинга, не как бездну-в-Боге (дотроичное Божество), но как бездну-вне-Бога (сноска «Этюды о Я. Бемэ» из «Пути»). Именно Ungrund в антологии Бердяева обеспечивает условия возможности радикальной новизны, которая отличает креативность от развития и демиургии. Дух, в этом Бердяев согласен с Гегелем, выдерживает встречу с ничто, создавая в результате позитивно-творческую новизну. Однако добытийная бездна, тождественная для Бердяева примордиальной свободе, выступает и условием возможности свободы-от-Бога, которая и составляет сущность грехопадения. Грехопадение, концептуализирует Бердяев сюжеты Достоевского, иррационально, хотя в абсурдности и прослеживается своя извращенная логика возвращения в ничто («ничтожествующее ничто» М. Хайдеггера). У Гегеля иррациональное, на словах отрицаясь, на деле вплетается в логику развития, так что Бог и дьявол «партнерствуют» в истории. Хайдеггер, напротив, акцентирует мощь ничто, не формулируя аксиологически позитивной альтернативы этой самостийной по сути негации. Атеистический экзистенциализм фактически субстанциализирует грех, при этом декларирует отказ от таких якобы «мифологических» маркеров, как Бог и дьявол. Зло в историософии Гегеля субъектно, но продуктивно, а в атеистическом экзистенциализме деперсонифицировано

и в этом смысле бессубъектно, но по сути субстанциально. Бердяев, опираясь на собственную концептуализацию мифологемы *Ungrund'a*, строит онтологию истории, восходящую к представлениям Достоевского о субъектности, но без субстанциализации зла и субъект-субстанциальности добра.

История — это творчество, но не всё, кажущееся креативным, является доподлинно таковым. Однако людям, которые всегда являются заложниками ситуации, в которую они вовлечены, вплоть до неспособности отделить себя от социокультурного контекста, критерии различия доподлинно креативного от эфемерного не очевидны. Третье искушение, отвергнутое Христом в пустыне — искушение безбожной креативностью, — практически не раскрыто ни Достоевским, ни Соловьёвым. Более других преуспел Томас Манн. Онтология безбожного творчества Бердяевым намечена, но недостроена. Однако онтический план, фрагментами которого выступают зарисовки некоторых региональных онтологий, прорисован достаточно убедительно. В первую очередь это Ренессанс, Россия и революция, а также сопутствующие им темы машинизации [12] и тоталитаризма.

Бердяевский анализ Ренессанса представляет собой выход к основам славянофильско-почвеннической критики Запада. Ренессанс аксиологически амбивалентен: человечество, как это впервые провозгласил Пико делла Мирандола, призвано к соучастию в божественном творении, здесь Бердяев видит прорыв за границы исторического христианства, которое редуцировало смысл человеческой жизни к личному загробному спасению; но постепенный отрыв человека от Бога, составляющий сущность новоевропейской секуляризации, приводит к появлению новых форм рабства, более духовно утонченных и извращенных, нежели древние и средневековые. Они ведут к дегуманизации социальных отношений и к распаду самого образа человека [6; 10]. Оценка Ренессанса близка к той, которую давали К. Ясперс и другие экзистенциалисты, включая и осмысление власти техники над людьми [12]. В отличие от них, Бердяев видит выход на пути синтеза этих исторических противоположностей и создает христиански фундированную концепцию творчества. В этом основная задача его философии. Речь не идет об эклектичном смешении или наклеивание этикеток: «творческое» на христианство и «христианское» на творчество. Как и у Гегеля, синтез предполагает переосмысление и тезиса, и антитезиса. Подлинное творчество, согласно Бердяеву, т. е. то, к которому был призван Адам до грехопадения, не сводится к произведениям культуры, даже самым гениальным. Речь идет о творчестве самой жизни. Сходные мотивы звучат у Ницше и у идеологов большевистской революции, Бердяев оценивает их как духовно-фальшивые, хотя и исходящие из глубины человеческого духа. Человек, отрывающийся от Бога, не способен к подлинным духовным прорывам. Но и само христианство виновно в разрыве с творческой элитой. Откровение оказалось социализированным, религия любви и свободы превратилась в религию страха и принуждения, в историческую церковь проник дух Великого инквизитора. Христианство является откровением о Святой троице, ее третье лицо — Святой Дух — податель творческих дарований, что не получило, по мнению Бердяева, раскрытия в традиционном христианстве всех конфессий. Эра Духа — это эпоха Богочеловеческого творчества и теоандрической этики [5].

Бердяев прекрасно понимал, что новая эпоха не начнется просто в силу публикации его книг. На онтологическом уровне проблема заключается в объективации. Культурологический смысл объективации понять несложно: результат не соответствует замыслу творца. Вполне вероятно, что творцы переживают свою жизнь как трагедию, в этом Бердяев конгениален Л. Шестову. Гегель (как, впрочем, и Фихте) видел в объективации субъективного норму диалектического развития, а стенания по поводу твердости и окаменения всех внешних субъекту содержаний относил на издержки духовного становления. Бердяевская объективация представляет собой философское осмысление грехопадения. Бердяев предлагает нам своеобразное православное понимание грехопадения как онтологической порчи всего творения (сама «онтология» была для Бердяева продуктом «падшего» сознания, поэтому он и выступал против онтологических построений как таковых). Известные нам пространство, время, законы природы суть результаты падшести. На общечеловеческом уровне этому сложно возразить, но в интерпретации Бердяева грань между миром, лежащим во зле, и злом, христианской и гностической онтологиями становится порой трудноразличимой. Об этом писал, в частности, В. Зеньковский, один из самых ревностных критиков Бердяева [19]. Социокультурная объективация человеческого творчества и божественного откровения — следствие онтологической. Выхода вроде бы нет, все земные свершения не дадут угодных Богу результатов, остается разве что ждать финальной апокалиптической катастрофы. Но Бердяев так не думает. Крайностям оптимистического утопизма и религиозного идеализма он противопоставляет «активно-творческий эсхатологизм». Утопии могут быть как религиозными (теократии), так и секулярно-социалистическими, либеральными, фашистско-националистическими, технократическими. Бердяеву принадлежит афоризм «утопии, к сожалению, сбываются». Однако их свершение всегда под знаком объективации. Если автор утопии, забывая о грехе, уповает на человеческую креативность, то религиозные пессимисты, напротив, абсолютизируют падшест, забывая о творческом призвании человека, сотворенного по образу и подобию Бога. Философия истории Бердяева не сводится ни к теории малых дел, ни к апологии человеческой креативности. Подлинное творчество, полагает русский философ, увеличивает меру Логоса в мире, подвигая его к концу. Смысл истории не в том, чтобы создать совершенное государство, искусство или философию, но в том, чтобы привести падший мир к его концу. Бердяев никогда не был адептом философии общего дела Н. Фёдорова, критикуя его концепцию за натурализм. Но всегда высоко оценивал духовный пафос идеи всеобщего воскресения. Творчество, даже проходя под знаком объективации, предполагает восстановление забытого через создание нового. Культура удерживает творчество от возвращения в звериное состояние, в которое погрузил его грех. Культура важна как барьер варварству, но смысл истории трансцендентен культуре.

Культура — символика духа. Конечно, не в том смысле, какой придает духу западная философия — неокантианство, герменевтика, феноменология, редуцирующие духовность к коллективной человеческой субъективности. Культура и сохраняется, и гибнет в ходе истории. В конце истории она исчезнет, как прекращает существовать физическое тело человека в смерти. Однако

именно смерть делает земную жизнь личности осмысленной. Смерть — место встречи временного с вечностью. Культура, творимая в историческом времени, символизирует гармонию или дисгармонию духовных миров, трансцендентных человеку. Эсхатология представляет собой устранение грани между трансцендентным и имманентным. Покончить с историей как сферой отчужденного от Бога человеческого существования и составляет задачу активно-творческого эсхатологизма. Надвигающаяся эра Святого Духа мыслилась Бердяевым, как и Шеллингом, эсхатологически. В этом Бердяев не только «русский Гегель», но и анти-Гегель, последовательнее других отечественных философов преодолевший имманентизм, логицизм и позитивизм гегелевской историософии и обозначивший теологические аберрации, лежащие в ее основе.

Бердяев мыслил свою философию органическим элементом Русской идеи. Смысл русской философии заключается в том, что в ней мысль христианского Востока дает ответ на вызовы Запада [8].

Отношение к Гегелю и большевизму образует водораздел мысли Бердяева и И. Ильина. Ильин значительно менее известен в России и за рубежом, но от этого его позиция не становится менее убедительной. Книги Бердяева изобилуют философскими туманностями, тексты Ильина отличает ясность аргументации. Историософия Бердяева предполагает онтологию мегауровня, а споры вокруг таковой можно, вслед за Кантом, иллюстрировавшим неразрешимость антиномий чистого разума, уподобить поединку благородных рыцарей. По многим социально-философским вопросам, составляющим макроуровень историософского мышления, Бердяев не давал внятных ответов. Ильин не сформулировал глобальной историософии, но предложил аргументированное решение по ряду социально-философских проблем. Бердяев заявлял, что «философия Гегеля безбожна», а Ильин интерпретировал ее как учение о конкретности Бога и человека [23]. Высказано мнение, что книги Ильина являются лучшим в мире комментарием к философии Гегеля [21, с. 36]. Бердяев истолковал идеи Гегеля все-таки преимущественно в контексте того направления, которое придал им Маркс, а позже Ленин. Ильин раскрывает потенциал религиозного гегельянства в критике марксизма, теории и практики большевизма. У Маркса, как уже отмечалось, функции бога истории начинает исполнять диалектика, а у Ленина ее конкретное социальное воплощение — революция. Гегель объявляет государство «шестьем Бога в истории». Однако даже если Гегель и недооценивал последствия грехопадения, даже если он и логизировал образ Бога в своей философии, горделиво претендуя на созерцание сокровенного (что, впрочем, свойственно и другим мистически настроенным диалектикам, например, Николаю Кузанскому [36]), сам Бог из абсолютного идеализма никуда не девался. Не было бы предмета созерцания, не возникло бы философии абсолютного идеализма. Даже если главная функция государства заключается в ограничении греха, что и утверждает Ильин, то кто, как не Бог, обеспечивает трансцендентальные условия такого ограничения? Гегель и вправду является одним из самых радикальных «государственников» в философии. Однако философия права столь же далека от «Левиафана», сколь и от «Государства и революции». В России Гегеля часто упрекали за этатизм, но этатизм этатизму рознь. В. Т. Нерсесянц прав в том, что основной мотив

гегелевского возвеличивания государства заключается в правовом этатизме. Согласно Гегелю, природа права как формообразования духа заключается в свободе, но это свобода духа в объективированном состоянии заключается в объективации духа в социально-правовой сфере: абстрактное право — мораль — нравственность. Нравственность — это действительность морали. Основные категории нравственности суть семья, гражданское общество и государство. Иными словами, государство, соответствующее своему понятию, глубочайшим образом нравственно, т. е. морально, но в опосредованной форме права. Государство, которое просто диктует свои законы (позитивное право) подданным, не заботясь об их номинальном содержании, но требуя при этом их исполнения под угрозой наказания и даже смерти, что считали возможным и Гоббс, и Ленин, попросту не соответствует своему понятию. Такой вывод и делает Ильин в отношении государства диктатуры пролетариата. Деспотии, согласно Гегелю, находились на своем историческом месте, но в рамках дохристианского мира, они не соответствуют уже культуре греков и римлян, тем паче требованиям христианского мира. Гегель вполне определенно утверждает: какова религия народа, таково и государство, этим народом учреждаемое. Гегель был не лучшего мнения о славянах и России, Ильин (несмотря на немецкое происхождение и любовь к Гегелю) высоко оценивал саму идею православной государственности, хотя и не считал дореволюционную российскую монархию вполне соответствующий своему понятию. Для России оптимальной была бы конституционная монархия, опирающаяся на религиозную традицию [22]. Правосознание выступает у Ильина категорией, которая фундируется духовно, религиозно и морально. Государство диктатуры пролетариата антирелигиозно и аморально. Вопрос, однако, что же с этим делать?

Ответ на него дает самая, пожалуй, известная книга Ильина «О сопротивлении злу силою». Большая ее часть посвящена предложенной Л. Толстым доктрине «непротивления злу насилием», которую Ильин критикует как чрезвычайно вредоносную утопию. С тем, что Толстой своим отвлеченным умозрением участвовал в подготовке революции, соглашался и Бердяев, но тут их пути разошлись. Ильин утверждал, что вооруженная борьба с неправым делом, даже если оно облекло себя государственными полномочиями, угнездившись в Кремле, где покоятся останки российских государей, является религиозным и нравственным долгом способного носить оружие христианина. Фактически перед нами философская апология Белого движения и вооруженной борьбы с большевизмом в целом. Германский фашизм Ильин, надо заметить, тоже не приветствовал [52]. В полемике приняли участие самые именитые авторы русской эмиграции, Бердяев ответил одной из самых слабых статей «Кошмар злого добра». Текст, отображающий роднящую Бердяева с Д. Мережковским позицию мистического либерализма, внутри которой государство оказывается едва ли не воплощением Антихриста [11], обнажает не решенную по сей день проблему русской истории. Речь идет о роли права в духовной жизни и, как следствие, о статусе государства в отношении к обществу и церкви. Дефекты детского воспитания и подростковая травма ордынского ига срежиссировали феномен правосознательной дистрофии в составе организма русской культуры. Попраение права есть в сущности своеволие, первым нарушил норму,

установленную Законодателем, сатана. Государство как ограничитель греха неизбежно — показывает история, а концепция прямого божественного водительства государя, возникающая из неоправданно расширительной трактовки слов псалма «сердце царя в руке Господа» (Притчи 21: 1), приводит к примерам, которые сложно оценить иначе, как гримасу истории: Гитлер — «фюрер, ниспосланный Богом».

За критикой Толстого открывается более серьезная проблема соотношения Бога и земной власти. В конце концов, Толстой всего лишь великий писатель. Однако Св. Писание содержит утверждение «Нет власти не от Бога» (Рим. 13: 1). Его можно толковать двояко: любая власть от Бога, или, напротив, только та власть соответствует своему понятию, которая от Бога. Тоталитарные режимы фактически солидаризируются с первой позицией, а их критика, яркой вариацией которой был Ильин, — со второй. Но есть и третий случай юридически правовых государств, сознательно отказывающихся от религиозных корней правосознания.

ЛИТЕРАТУРА

1. Eckart D. Der Bolschewismus von Moses bis Lenin. Ein Zwiegespräch zwischen Adolf Hitler und mir. — München: Hoheneichen-Verlag, 1924.
2. Архимандрит Феодор (Бухарев А. М.): pro et contra. — СПб.: Издательство РХГА, 1997. — 832 стр.
3. Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. — М.: Азбука, 2016. — 224 с.
4. Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность. — М.: Канон+, 1999. — 464 с.
5. Бердяев Н. А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. — М.: Амрита, 2019. — 460 с.
6. Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической метафизики. — Париж: YMCA-Press, 1939. — 224 стр.
7. Бердяев Н. А. Опыт эсхатологической метафизики (творчество и объективизация). — Париж: YMCA-PRESS, 1947.
8. Бердяев Н. А. Самопознание. — М.: Азбука, 2019. — 416 с.
9. Бердяев Н. А. Смысл творчества. — М.: АСТ, 2011. — 772 с.
10. Бердяев Н. А. Спасение и творчество: два понимания христианства // Путь. — № 1–6. — М.: Информ-Прогресс, 1992. — С. 570–579.
11. Бердяев Н. А. Царство Духа и Царство Кесаря. — М.: Республика, 1995. — С. 288–356.
12. Бердяев Н. А. Человек и машина (проблема социологии и метафизики техники) // Путь. — 1933. — № 38. — С. 3–37.
13. Берлин И. Философия свободы. Европа. — М.: Новое литературное обозрение, 2001. — 448 с.
14. Богатырёв Д. К. Духовный смысл Русской революции: столетняя ретроспектива. — СПб.: Изд-во РХГА, 2018. — 108 с.
15. Бубер М. Я и Ты. — М.: Высшая школа, 1993. — 176 с.
16. Гегель Г. В. Ф. Философия права. — М.: Мысль, 1990. — 527 с.
17. Гёте И. В. Фауст. — М.: Художественная лит-ра, 1969. — 522 с.

18. Давыдов Ю. Н. Этика любви и метафизика своеволия (проблемы нравственной философии). — М.: Молодая гвардия, 1989.
19. Зеньковский В. В. Основы христианской философии. — М.: Канон+, 1996.
20. Зиновьев А. А. Гомо советикус. — Lausanne: L'Âge d'Homme, 1982. — 197 с.
21. Лисица Ю. Т. Ильин // Новая философская энциклопедия: в 4 т. / пред. науч.-ред. совета В. С. Стёпин. 2-е изд., испр. и доп. — М.: Мысль, 2010.
22. Ильин И. А. О монархии и республике // Ильин И. А. Собр. соч.: в 10 т. — М.: Русская книга, 1994. — Т. 4.
23. Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. — М.: Наука, 1994. — 542 с.
24. Козырев Ф. Н. Брак и семья в православной традиции. Как на самом деле обстоит Церковь к плотской любви. — М.: Эксмо, 2008. — 352 с.
25. Константин Леонтьев: pro et contra. Личность и творчество Константина Леонтьева в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология: в 2 т. — СПб.: Изд-во РХГИ, 1995.
26. Коплстон Ф. К. Философия в России (от Герцена до Ленина и Бердяева) // История философии. Вып. 2 — М.: ИФ РАН, 1998. — С. 155–168.
27. Корольков А. А. Пророчества Константина Леонтьева. — СПб., 1991.
28. Ленин В. И. Государство и революция. Учение марксизма о государстве и задачи пролетариата в революции // Ленин В. И. Полн. собр. соч. — М.: Изд-во политической лит-ры, 1969. — Т. 33. — С. 47–48.
29. Ленин В. И. Памяти Герцена. — М.: Политиздат, 1980.
30. Ленин В. И. Экономическое содержание народничества и критика его в книге г. Струве // Ленин В. И. Полн. собр. соч. — М.: Изд-во политической лит-ры, 1967. — Т. 1. — С. 440–441.
31. Леонтьев К. Н. Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения. — М.: Директ-Медиа, 2011. — 126 с.
32. Леонтьев К. Н. Византизм и славянство. — М.: Академический проект, 2017. — 503 с.
33. Леонтьев К. Н. Наши новые христиане. Ф. М. Достоевский и гр. Лев Толстой (По поводу речи Достоевского на празднике Пушкина и повести гр. Толстого «Чем люди живы?»). — М.: Тип. Е. И. Погодиной, 1882. — [2], IV, 7–68 с.
34. Мережковский Д. С. Петр и Алексей. — М.: Вече, 2012. — 544 с.
35. Мережковский Д. С. Христос и Антихрист: в 4 кн. — М.: Книга, 1990.
36. Николай Кузанский. Игра в шар. О видении Бога. — М.: Академический проект, 2012. — 161 с.
37. Победоносцев К. П. Великая ложь нашего времени. — М.: Сибирская благозвонница, 2004. — 765 с.
38. Рассел Б. Большевизм. Практика и теория. — М.: Наука, 1991. — 128 с.
39. Розанов В. В. Люди лунного света. Метафизика христианства. — СПб., 1911. — IX, 199 с.
40. Розанов В. В. Апокалипсис нашего времени. — М.: Эксмо, 2015. — 640 с.
41. Розанов В. В. В темных религиозных лучах. Свеча в храме. — М.: Рипол-Классик, 2018.
42. Розанов В. В. Легенда о Великом инквизиторе. — М.: Республика, 1996.
43. Розанов В. В. О сладчайшем Иисусе и горьких плодах мира // Розанов В. В. Собр. соч. В темных религиозных лучах / под общ. ред. А. Н. Николоюкина. — М.: Республика, 1994. — С. 417–427.

44. Розанов В. В. Обонятельное и осязательное отношение евреев к крови // Розанов В. В. Собр. соч. — М.: Республика, 1998. — 462 с.
45. Розанов В. В. Опавшие листья. — М.: АСТ, 2011. — 382 с.
46. Розанов В. В. Семейный вопрос в России. — М.: Республика, 2004. — 829 с.
47. Соловьёв В. С. Гегель // Соловьёв В. С. Соч.: в 2 т. — М.: Мысль, 1988. — Т. 2.
48. Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. — Пенза: Облиздат, 1998. — 672 с.
49. Тихомиров Л. А. Религиозно-философские основы истории. — М.: Айрис-пресс, 2004. — 688 с.
50. Троцкий Л. Д. Их мораль и наша // Этическая мысль: научно-публицистические чтения. 1991. — М., 1992. — С. 212–244.
51. Троцкий Л. Д. Преданная революция: Что такое СССР и куда он идет? — М.: T8RUGRAM, 2017. — 172 с.
52. Трубецкой Е. Н. Два зверя: (Старое и новое). — М.: Тип. т-ва И. Д. Сытина, 1918. — 59 с.