

DOI 10.25991/VRHGA.2023.3.3.001

УДК 291.2

*Е. В. Бильченко**

ТЕОДИЦЕЯ ВОЙНЫ В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ: АЛЬТЕРНАТИВНЫЙ ПОСТМОДЕРНИЗМ И ПОЛЕМИКА С ПАЦИФИСТАМИ

Статья посвящена анализу полемики милитаристов и пацифистов в русской религиозной философии XX века. На примере споров Сергея Булгакова и Николая Бердяева с пацифистами продемонстрирована актуальность теодицеи войны для современной ситуации в России. Война раскрывается как часть плана Софии — божественного творения мира — в её динамике от смерти к жизни. В исследовании между собой сопоставляются две парадигмы: русская религиозная философия и современная парадигма альтернативного постмодернизма (метамодерна) — радикально традиционалистского учения, изложенного в постмодерной форме с учетом всех достижений неклассической современной мысли. Метамодерн строится на синтезе критической теории, психоанализа, философии субъекта и цивилизационной концепции. Его отдельные концепты оказываются созвучными русскому православному Логосу, который задолго до постмодерна дал основные направления критики западной либеральной идеологии.

Ключевые слова: милитаризм, пацифизм, теодицея, София, альтернативный постмодернизм, метамодерн, радикальный субъект, война.

E. V. Bilchenko

THEODICY OF WAR IN RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHY: ALTERNATIVE POSTMODERNISM AND POLEMICS WITH PACIFISTS

The article is devoted to the analysis of the polemics between militarists and pacifists in Russian religious philosophy of the XX century. Using the example of disputes between Sergius Bulgakov and Nikolai Berdyaev with pacifists, we demonstrate the relevance of the theodicy of war for the contemporary situation in Russia. The war is revealed as part of Sophia's plan — the divine creation of the world — in its dynamics from death to life. The study compares two paradigms: Russian religious philosophy and the actual paradigm of

* Бильченко Евгения Витальевна, профессор, доктор культурологии, доцент, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского; yevzhik80@gmail.com

alternative postmodernism (metamodernism) — a radically traditionalist teaching presented in a postmodern form, taking into account all the achievements of non-classical modern thought. Metamodernity is built on a synthesis of critical theory, psychoanalysis, philosophy of the subject and civilizational concept. Some metamodern concepts turn out to be consonant with the Russian Orthodox Logos, which long before postmodernity gave the main directions for criticizing of Western liberal ideology.

Keywords: militarism, pacifism, theodicy, Sophia, alternative postmodernism, Metamodernity, radical subject, war.

Актуальность темы исследования обусловлена кризисом либерального западничества в России и продолжающейся по инерции цензурой «мягкой силы», «отмены», маргинализации патриотических взглядов, царящей в нашей гуманитарной сфере. Тотальность западного глобализма вызвала необходимость радикального разрыва с инерцией перформативного воспроизведения modernity посредством тавтологии модерна и постмодерна. Если каузальную цепочку нельзя остановить, её следует прервать. Формулой разрыва служит для нас нарождающаяся философия альтернативного (традиционалистского) постмодернизма, места которому в научном сообществе еще не найдено: ни среди консерваторов, ни среди либералов, ни среди западников, ни среди славянофилов. Кроме того, меняется привычное статусное и возрастное соотношение двух главных традиций русской мысли: консерватизма и либерализма, славянофильства и западничества, патриотизма и пацифизма. В результате рокировки ценностных эпистем консерватизм, оправдывающий ход и течение СВО в России, приобретает революционные, либеральные, черты контркультуры, а либерализм, её отрицающий, — реакционные, консервативные признаки гегемонии. Деконструкция привычного соотношения традиции и новации больше не позволяет делить научное сообщество по старой «возрастной» схеме пожилых «славянофилов», говорящих на «классическом» академическом языке, и молодых «западников», говорящих на отвергаемом консервативным сознанием «непонятном» языке постмодерна. С 1990-х годов в России до нынешнего времени произошли существенные метафизические сдвиги к метамодерну, поиску юными русской цивилизационной аутентичности и возрождения ими традиций исторической памяти: поэтому консервативное сознание многих пожилых представителей отечественной философской мысли по ельцинской инерции оказывается имплицитно либеральным, западническим, в нашем контексте — пацифистским, продолжающем идеи англосаксонского модерна от Аристотеля до Гегеля и дальше, к Фукуяме и Хабермасу.

И наоборот: постмодерное сознание многих молодых мыслителей, оттолкнувшихся от Лакана, Деррида и Делеза, знающих современное состояние западной мысли, проявляет яркие славянофильские, патриотические, консервативные черты, признаки «консервативной революции». Невозможно вернуться к премодерну через голову модерна и постмодерна: в таком случае традиционализм обретает гротескные, ультраконсервативные, косные черты. Невозможно также вернуться к модерну, игнорируя постмодерн: последний является формой существования последнего, и это предстает как архаизм и логическая ошибка. В зрелом возрасте человек не может верить так, как он верил, когда был ребенком. Вера приобретает свойства религии разума, фило-

софской веры, зрелой веры. Традиция в метамодерне преломляется через разум каждого отдельного человека и предполагает *субъективную интерпретацию, жизненную вовлеченность и экзистенциальное переживание*. Она возрождается не помимо, а с учетом современного и постмодерного дискурсов как сингулярного события и универсального бытия, единичности и всеобщности, соединяя коллективную современную веру консерватора со скепсисом, свойственным для атомистической индивидуальности постмодерниста. Следуя гегельянской триаде, мы движемся от абсолютного бытия через раскол, свойственный для наличного бытия, к новой целостности для-себя-бытия, от бессознательного слияния нехваток личности и целого через осознание нехватки к осознанному слиянию нехваток, от первоединства через разъединение к воссоединению. В результате этого движения мы имеем дело с *традицией как с экзистенциалом*. Она больше не является репрессивной силой, наоборот, она является формой личного сопротивления западному глобализму. Русская традиция декларирует свободу, утверждая свое право на европейскую идею личности и революции, она сама становится *личностной и революционной*.

Нараждающийся метамодерн как эпоха поиска цивилизационной идентичности в России опирается на альтернативный *постмодернизм (метамодерн)* — критическое переосмысление выработанных в XX веке традиций самодиагностики и критики идеалов Возрождения и Просвещения как проявлений западного центризма. Причем, именно постмодернизм, в отличие от современной мысли, дал релевантный современным реалиям аппарат критики западного глобального общества, игнорировать который невозможно. Альтернативный постмодернизм заставляет нас деконструировать сам деконструктивизм [10], отделить от собственно постмодернизма его современные цитации и апроприированные им актуальные критические теории XX века (фрейдомарксизм, политический психоанализ, философию радикального субъекта, цивилизационизм, феноменологию мифа, универсальную этику и т. д.), дифференцировать метафизический и политический постмодерн, выявить, какой из них обладает революционным потенциалом по отношению к либеральной гегемонии и попробовать дать отличные от неолиберального постмодерна трактовки постмодерных понятий, неизменно вызывающие теоретическое раздражение у оппонентов: как у либералов (за патриотизм), так и у консерваторов (за постмодерную манеру изложения).

Альтернативный постмодернизм (метамодерн) строит *двойную программу развития общества*, основанную на взаимодействии «левой» идеи личной свободы с «правой» идеей коллективной аутентичности. Современные означающие «левого» и «правого» теряют силу в свете общего антиглобалистского вектора метамодерна. От негативной диалектики постмодернизма мы движемся к альтернативной онтологии избытка в виде радикализации субъектности, а от субъектности — к позитивной онтологии, метафизике присутствия. Будет ли такое движение регрессом? Мы полагаем, что нет. Мир, переутомлённый инаковостью, от волюнтаристского отличия переходит к идеалам тождества, но это тождество не имеет ничего общего с премодерным трайбализмом или репрессивной унификацией археомодерна. Метамодерн не только обращается к общинной традиционности, но и обновляет христианского раннего современного

субъекта, очищая его от либеральных коннотаций позднего модерна. На сегодняшний день метамодерн является единственным независимым мировоззренческим проектом, который еще не был апроприирован западной гегемонией.

Цель исследования — раскрыть способ теологического обоснования войны в русской религиозной философии с точки зрения именно альтернативного постмодернизма — выражения традиционалистской идеи в современной репрезентации, противопоставленной инерции археомодерна, как в ее консервативных (классический западный модерн), так и в ее либеральных формах (постмодернизм). Философия метамодерна, переживающая трагедию двойного изгнания, но при этом неизменно привлекающая внимание современной российской молодежи, которой необходимо предоставить «патриотизм со стилем» как альтернативу неолиберальному соблазну, оказывается *избыточной по отношению, как к позитивной метафизике модерна, так и к негативной диалектике постмодерна*, как по отношению к дисциплинарности классического дискурса Закона, так и по отношению к анархичности неклассического дискурса Желания (либерализма), представляя нам онтологию «избытка». Напомним, что именно такую трагедию переживали все «лишние» теории на стыке парадигм: «теология культуры» Пауля Тиллиха между наукой и метафизикой, «богословие слабого Бога» между теологией и атеизмом, структурный психоанализ между позитивизмом и религией и т. д.

Субъект — это всегда избыток, а альтернативный постмодернизм — это философия радикального субъекта, способного избрать традицию лично, по принципу постмодерного акта свободы. Но, как это ни парадоксально, именно метамодерн как новейшая философия молодых в России, с болью преодолевающих ельцинскую инерцию в науке и искусстве, оказывается *неожиданно созвучной русской религиозной философии*, которая также не вписывается ни в западную матрицу модерна, ни в матрицу на первый взгляд универсального, но по факту западного постмодернизма, ни в реакционность, ни в революционность, предлагая альтернативные способы решения вопросов, одним из которых является *теодицея войны — обоснование религиозной необходимости войны за сохранение русской аутентичности* в условиях полемики с пацифистами, западниками, сторонниками либерал-демократии как исторической судьбы. Нам кажется, что логика аргументации войны со стороны русских религиозных философов, особенно таких «тонких» апологетов войны, как Н. Бердяев и С. Булгаков, которых никак нельзя назвать ортодоксальными милитаристами (в отличие от того же И. Ильина, хотя и его философия заслуживает самого пристального положительного внимания), идеально накладывается на новейший антизападный аппарат критики современного альтернативного постмодернизма. Причем, в отличие от представителей неолиберальной гегемонии, мы не намерены *апроприировать русский Логос* как обоснование актуальной повестки.

Поэтому осуществляемый нами анализ идеи войны в русском Логосе *не является идеологической апологией войны как таковой*, равно, как и теодицея войны, осуществленная русскими философами, большей частью не является пропагандой милитаризма. Речь идёт о сакральных смыслах войны, которые не исключают ее трагичности. На первый взгляд, в аксиологической шкале

любой культуры ценность мира лежит выше ценности войны, потому что война в первоисточнике является следствием общей смертности мира как результата откола последнего от Бога. Однако в новозаветной литературе вопрос о войне не решается в рамках исключительного буквального истолкования заповеди «Не убий»: например, Иоанн Предтеча беседовал с военными без уговаривания их оставить свою профессию [Лк. 3, 14]. Христос в Капернауме не требует от начальника над сотней солдат отречения от своего служения, ибо допускает множество профессий, коими не занимается сам, включая военную [Мф. 8, 5–13].

Русский Логос Золотого и Серебряного раскрывает парадоксальную диалектику войны через *формулу-сигнатуру Софии*. София как посредница между Богом и миром воплощает циклический переход от сакрального к профанному и назад к сакральному, от традиции через индивидуальность к традиции, подобно метамодерну, переходящему от центризма через децентрацию в новый центризм. Тот факт, что учение о Софии предвосхищает семантику метамодерна, позволяет нам осуществить снятие стереотипа с русского традиционализма, нередко воспринимаемого во мнимо «прогрессивных» кругах как нечто трайбалистское, «охранительное», «тоталитарное». Если включить изучаемую нами проблему в оппозицию *«опережение (предтеча) — наследование (постфактум)»*, то возможны два взгляда на русскую философию: первый, европоцентристский, утверждает, что русская философия была «предтечей» современной западной философии. «Предтеча» чего-либо всегда имеет не субстанциональный, а акцидентальный статус. Из этого следует, что все прогрессивные идеи якобы наиболее полно воплотились в зарубежной философии Новейшего времени, а русский Логос их только предвосхищал, подобно тому, как «внешняя» языческая философия античности предвосхищала в понимании Отцов Церкви христианство. Пребывая в оптике «предтечи» можно утверждать, что Достоевский с его психологией бессознательного «предвосхищал», например, Фрейда, Лакана, Делеза.

Можно же утверждать наоборот: что Фрейд, Лакан, Делез являются «детьми» Достоевского. В таком случае от логики «предтечи» мы переходим к логике «постфактума» и делаем вывод, что западная философия постмодерна во многом *наследовала прозрения русского Логоса*. Философия войны Сергея Булгакова сегодня является актуальной частью метамодерного проекта возрождения русской аутентичности, двигаясь от марксистского прошлого к православному будущему, от критики к апологетике. Для отца Сергея мир — абсолютно софиен. Что означает *софийность мира*? И почему в этом мире, освященном Господом, есть место для зла и смерти, для войны?

Как философ Булгаков — крайне противоречив: подобно Бердяеву, он зрит одновременно универсализм и партикуляризм мира, монизм и дуализм, метафизику и диалектику, тьму и свет. Булгаков считает насилие злом, но при этом *оправдывает* войну. Символом этого раздвоения, типичного для русской ментальности, является *София* — образ единства бытия и быта, Бога и человека, вещи и вести, воплощение «биполярных» метаний ума от земного к небесному, от материального к идеальному. Может ли быть софийным насилие? Насколько войну можно «возлюбить», если София — это сущность Творца?

София присутствует везде. Она приближает Творца к твари, она соединяет Бога и человека. София есть воплощенный в мире Бог, мир, в коем Бог воплощается, само таинство воплощения, человек как носитель божественного. Из этого истекает, что война входит в софиологический порядок мироздания, но значит ли это, что она является чем-то божественным?

В «Свете невечернем» отца Сергия София соотнесена со Святой Троицей. София передает энергию Бога человеку, не являясь при этом четвертой ипостасью, но являясь посредницей между Богом и человеком. Бог и мир не должны быть отделены: совершенный Творец открывается несовершенной твари. Отец жертвует Себя в лице Сына, Сын смиряется перед Собой как перед Отцом. Сын — это Отец, Исход, Отец — это Сын, Логос. Ограничение Себя Богом Своим же творением есть высший акт смирения. Обе ипостаси — Исхода и Логоса — сочетает Святой Дух как радование. Единство Троицы проявляется в том, что каждая ипостась находит себя в других ипостасях посредством любви. Любовь представляет собой субстанциональную сущность Бога, *«любовь любви»*, свойственную для всего мира как Его творения [8, с. 130–135]. Софиология как теология любви объясняет присутствие зла в мире мещанской трусостью и социальным конформизмом, принуждающем людей изменять законам Божиим ради отдыха, комфорта, благополучия, досуга. В свете трансгрессии буржуазных желаний война является вторичным злом.

В письме XI «О войне», в книге *«Философия неравенства»*, единомышленник Булгакова Бердяев пишет: «Зло нужно искать не в войне, а до войны, в самых мирных по внешнему обличению временах. В эти мирные времена совершаются духовные убийства, накаплиются злоба и ненависть» [2, с. 238]. И далее: «Война — великая проявительница. В ней проецируется на плоскости то, что происходит в глубине... Война не столько зло сама по себе, сколько связана со злом и является последствием зла более глубинного...» [2, с. 241]. В работе *«Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого»*, Бердяев пишет: «Война, повторяю, есть зло, но не всегда самое большое зло, иногда меньшее зло, когда освобождает от самого большего зла» [3, с. 133]. Ему почти вторит поздний Булгаков: ««Позволительно даже высказать такой парадокс, что война может быть духовно менее страшна, нежели мир, не знающий ее сожигающего, но и очищающего огня. Вообще надо преодолеть понимание войны как абсолютного зла, нужно увидеть и признать в ней добро, конечно, лишь относительное, понять его возможность» [7]. Из этого следует, что в политической жизни до войны происходит *нечто, чему нельзя потворствовать*, в противном случае пацифизм превращается в механизм поощрения зла. Речь идет о буржуазном мнимом благополучии, связанном с либеральным и социалистическим отрицанием войны.

Внешнее спокойствие при наличии неискупленного греха превращается в фарисейство. Подключаем методологию альтернативного постмодернизма к русскому Логосу. В *постлакановском политическом психоанализе* подобное состояние называется *символической сшивкой Реального*, свойственной для *«темного» субъекта* [1, с. 43–44], который с невротической пассивностью закрывает глаза на истину-событие, входит в состояние наивного оптимизма и ничего не хочет знать о Реальном, о радикальном разрыве с существующем

порядком вещей, чтобы не выходить из зоны комфорта. Чудовищная объектность войны («Вещь», у Фрейда — *Das Ding*) становится экстраполяцией в телесную плоскость духовного убийства, которое существовало до войны, мстью Реального. Война становится *проявлением скрытого зла, хирургической операцией* по вскрытию уже наличной опухоли. Сравним: война в экзистенциализме Бердяева — «очищающий огонь», обладающий катарсическим эффектом, прорыв подлинности, момент кайроса, время сдираания масок и обнажения сущностей. Подобное же состояние испытал Сергей Булгаков, который вместе с Павлом Флоренским и Иваном Ильиным до начала Первой мировой войны испытывал разочарование в политической жизни Родины, а после начала войны испытал славянофильское воодушевление за то, что зло, наконец, проявилось и теперь будет удалено *медицинским методом*. Речь идет о религиозном зле, связанном с уничтожением христианских ценностей любви, доблести, мужества, служения и рыцарства, религиозной боевитости и способности сопротивляться злу.

Собирательным образом этих ценностей в русской философии является образ *Царьграда*. Для русского Логоса Царьград — это прежде всего метафора святости, подобная Китежу, но в земном измерении (ср.: Царь-пушка, Царь-колокол). Царьград — это не только и не столько сам город Константинополь (Царьград после 1017 года, без царя, не нужен). Царьград — это концепт проекта инока Филофея — Москвы как Третьего Рима. Пленение мира Антихристом состоит в попытке *уничтожить Царьград*, которая и есть самое страшное зло, зло борьбы с Богом и царем. Тот, кто не сопротивляется злу и смотрит на него без отвращения, начинает смотреть на него с удовольствием: данная свято-отеческая истина целиком соответствует ключевому правилу трансгрессии в постмодерном психоанализе, согласно которому потакание всем формам наслаждения приводит к предпочтению и поощрению наиболее агрессивных из них.

Кроме того, война обладает *собственным имманентным добром*. Достоевский полагал, что война пробуждает не только огрубление нравов, но и братство, честь, совесть, доблесть, жертву. Война — двойственна. Возьмем несколько оптик, традиционных и метамодерных. В *оптике русской софиологии* София как означающее войны распадается на *низшую, земную, и высшую, небесную*. В *оптике феноменологии* нуминозный опыт постижения *Sacrum*-а как смеси амбивалентного единства сакрального и монструозного начал означает мифологическими метафорами *Чудовища и Чуда*. София по парадоксальности своей метафизической истерии напоминает Настасью Филипповну в «Идиоте» Ф. Достоевского или стихию музыки в «Крейцеровой сонате» Л. Толстого: она (как и война) не возвышает и не занижает, она *проявляет скрытое и возбуждает*, то есть, выявляет Реальное за Символическим, извлекает подлинные качества бытия. В *оптике лакановского психоанализа* война как концентрат Софии есть *прорыв Реального за пределы Символического, расшивка, эмансипация Танатоса, попираание смерти смертью*. Двойственность войны связана с двумя характеристиками Софии в культурной антропологии: *маскулинной*, восходящей к образу *богатырства*, и *феминной*, восходящей к образу *материнства*. В оптике структурной социологии женская и мужская ипостаси Софии предстают как

проявления режимов-траектов ночи и дня, ноктурна и диурна (Ж. Дюран) [11], хтонического и олимпийского начал, которые в лаканалиях читаются как Реальное и Символическое, а в классической эстетике — как Трагическое и Возвышенное, дионисовское и аполлоновское начала, онтологически — как смерть и жизнь. Они составляют единство, связанное с сублимацией, сигнификацией, означиванием, перепрошивкой, одухотворением, возведением хаоса в космос путем наименования Реального (бытия) в Символическом (языке).

Мы показываем, что в теодицее войны происходит *переход от женского начала к мужскому, от хтонического к олимпийскому*, посредством *сублимации и структуризации*, одухотворения сущего, которое является одновременно *онтологизацией и сигнификацией, бытийствованием и названием бытия*, переходом от смерти к жизни, преодолением смерти самим опытом смерти. *Женская ипостась Софии* позволяет сблизить понятия Премудрости, Богородицы, Матери, Родины, представив Софию в коннотациях родового языческого чувства. Действительно, Бог может обращаться к своему творению как к производному, вторичному, младшему, ребенку, в семейных категориях. В этом — архетипическая устойчивость Софии как мифологического образа женщины. *Вечная женственность Софии* делает её практически всемогущей и равной Творцу. В софиологию проникает хтоническая архаика земледельческого фольклора. София делается текучей, как ризома, проникая повсюду и плетя свои «сети»: как преемница Отца она есть дочь Божия; как преемница Сына она есть невеста и жена Агнца, Песнь Песней; как преемница Святого Духа она есть Церковь и Богородица [8, с. 292]. София не посягает на место Бога, но Бог уже не может артикулировать себя без Софии: Бог — голова, София — шея. Афина вышла из головы Зевса. И здесь мы видим полное согласие мысли Булгакова с мыслью В. Соловьёва о том, что София — таинственная богиня, прародительница всего сущего, космическая возлюбленная, покровительница, невеста и мать, подобная Афине Палладе или «Незнакомке» А. Блока.

Женственная София проступает в ряде работ Сергея Булгакова: «*Тихие думы*» (1914) и «*Война и русское самосознание*» (1915). Война и смерть у Булгакова сближаются, что делает софиологию войны сродни танатологии [5; 6]. *Танатология* же предстает как мстительный способ борьбы с *культурой этаназии* — буржуазной стерилизации смерти, ее отбеливания в «прозрачность зла» (Ж. Бодрийяр) [4], в симулякр. Война дает возможность проявиться подлинной смерти, а смерть — Воскресению [9]. Смерть, которая в качестве *Чужого, невыносимого, монструозного* старательно изгонялась из мещанского обихода современного общества благополучия на периферию бытия, теряя свой торжественный мистический характер, теперь встала над миром в качестве возмездия Реального. Будучи вытесненной в тишину больничной палаты и за пластиковые стены хосписа, смерть вернулась в качестве универсальной апокалиптической силы космического масштаба. Недаром в отдельных мифах древних народов смерть является наказанием за пренебрежительное отношение к себе, связанное с ее профанной имитацией, обывательским щекотанием нервов, играми в похороны и т. д.

Является ли чувство *торжества смерти во время войны* наслаждением смертью, *некрофильской ересью*? С точки зрения экзистенциального психо-

анализа — да. С точки зрения православной теодицеи — нет. В психоанализе существует несколько концепций, объясняющих причину влечения человека к смерти на поле боя: *танатологические, фрейдистские* (наслаждение трансгрессивным субъектом смертью как прологом к некоему примордиальному покою); *лакановские иллюзорно-компенсационные*, связанные с трагическими скриптами жизненных сценариев, когда носители нехватки доказывают что-либо «родителям», наслаждаясь посредством Другого (*petit a*); *экзистенциальные, дезадаптационные*, связанные с порывом субъекта к Реальному, проступание которого в экстремальных условиях приводит к проявлению истины как избытка, самости, Реального, всего наиболее подлинного в бытии. Русскую философию интересует только третья группа причин. Из прорыва Реального следует тоска по экзистенциальной правде, которая соответствует онтологическому поиску истины, то есть, переходу от опыта смерти как женского, чувственного, языческого начала к опыту духовного бессмертия как мужского, аскетического, христианского начала.

Русский Логос отрицает за человеческой жизнью статус высшей ценности: ценна не твоя земная жизнь, а принятие смерти ради высшей цели (любви к Богу, ближнему). Обратной стороной этого метанарратива является убийство ради высшей цели, но, если война изначально ведется за высшие софиологические цели, связанные с защитой Родины, со спасением жизней мирных людей, убийство врага является вынужденной частью служения. В онтологическом смысле синонимом онтического опыта смерти является онтологическая истина бессмертия. Через дискурс смерти открывается Символическое. Потому смерть — это не только гибель, но и указание на вечные ценности, на Бога, на Большого Другого. *Война — это апофеоз смерти*: на нее идут убивать и умирать. Но война — это и апофеоз божественного: на нее идут совершать подвиг, приносить себя в жертву, умирать за други своя, обретать смысл, любить. Священная война возвращает отмененного современным секулярным оптимизмом Другого в бытие человека, напоминая ему о его травме, нехватке, уязвимости. Война проверяет человека на бытийную прочность, проявляя ничтожность ценностей земного счастья и открывая в человеке его *самость, заложенную в смертности, избыток в нехватке*. Недаром символом онтологического мужества во время войны является в эстетике драмы смерть Антигоны на сцене античного театра, которая блокирует зияние Реального сиянием Символического.

Трансформация софийной энергии из низшего уровня в высший определяет соотношение танатологического и героического начал в войне, которое связано с осуществлением сублимации Реального в Символического, женского в мужское, бессознательного в сверхразумное, тьмы в свет. Если сублимация осуществляется, война — священное действие. Если человек останавливается на культе чистой смерти, без сублимации Реального в Возвышенное, война — зияние, пустота, небытие, меоническое, связанное с аффективным наслаждением процессами умирания и убивания. София должна перейти из земного состояния в небесное. Должна осуществиться метанойя. Небесная София никогда не теряет свой универсальности и нравственности. Священной является не сама война, а небесная София, следовательно, священной является война

за небесную Софию. Военный патриотизм, вдохновленный небесной Софией, имеет вселенский потенциал. В священной войне светлая София всегда преодолевает и побеждает темную. Смертью попирает смерть ради Воскресения. Если греховная война предполагает только танатологическое наслаждение, то священная война — это принятие трагедии ради любви к ближнему.

Мужская ипостась Софии наиболее ярко проявляется в творчестве позднего Булгакова времен начала Второй мировой войны, когда в 1940-м году появляется текст *«Размышления о войне»*, где Булгаков радикально включает войну в софиологический план над хаосом и утверждает ее с священный характер [7]. Война — софийна. Она не является абсолютным злом, но предстает борьбой со злом методами насилия. Это придает войне не столько танатологический, сколько доблестный, мужской характер. Непримируемость ко злу в ответ на непротivление злу насилием у Булгакова, как и у Ивана Ильина, становится основной ценностью. Война является симптомом общей ущербности мира, признаком его греховности и нехватки, который выявляет её и направлен на его преодоление. Борьба со злом методами зла не преумножает зло: война заставляет человека вспомнить о трагизме своего существования, проистекающего не от войны, а от греховности. Кроме нее, ничто не заставит человека это сделать, ибо война ставит субъекта на экзистенциальную грань. Русская историческая память тонко уловила упомянутые две ипостаси Софии в формировании двух моделей военного воспоминания: *триумфальной (византийской, великорусской) и травматической (иудейской, малороссийской)*. Первая (маскулинная) ориентирована на имперство и торжество. Вторая (феминная) основана на культе страдания, виктимности и ressentimenta. В контексте их противостояния определяются цели праведной войны: победа софийных потенций развития бытия над грехом и смертью, победа над источником зла и разрушения, над темным, нечистым началом твари, победа над самой войной и её «звериностью»: «Это есть возможный и желанный итог войны в ее софийности, которым имеет быть преодолена и упразднена ее звериность» [7].

В этом смысле интересен парадоксальный образ *военного* в русской философии. В центре софиологии находится тип личности, который в современном философском психоанализе определяется как *«радикальный субъект»* (синонимы: *платоновский субъект, собранный субъект, Бессмертный субъект, верный субъект*): его не следует путать с социальным или политическим «радикалом». Радикальный субъект — это личность, которая умеет воевать за сохранение ценностей христианства и русской цивилизации. Одновременно — это личность, которая умеет разрываться с любыми проявлениями мира сего ради устремления к Богу. Это — аскет и воин одновременно, который в окопах *со-умирает с Христом*: таков идеал Булгакова времен Первой мировой войны и таков сегодня вектор развития метамодерна. Самоактуализация радикального субъекта является следствием самостоятельной переработки им собственной *травмы* и представляет собой *восстановление целостности*, связи человека и мира. В призме современной философии речь идет о смещении субъектности от премодерна через модерн и постмодерн к метамодерну. Политическим соответствием этой диалектики является движение от традиционализма через либерализм к новому традиционализму. Именно это движение и осуществляет метафизический субъект.

Между философами как представителями Логоса и людьми, которые умирают на фронте, исчезает ментальный и бытийный зазор: философия становится *позитивно ангажированной*, не боясь *артикулировать позицию*, предстоящую претендующему на гегемонию консервативному либерализму. Конечно, смерть есть зло. Смерть не сотворена Богом. Она является результатом отхода мира от Бога — первородного греха. Смерть принадлежит второй стадии диалектики мира: стадии разъединения между стадиями первоединства и воссоединения. Смерть привнесена в наше существование грехом. Потому смерть — не абсолютна. Смерти предшествует и смерть наследует бессмертие: на фоне бессмертия как вечного и абсолютного качества смерть как качество временное и относительное успевает лишь «промелькнуть». Но смерть на войне с самым злом (смертью) не является злом. Священная война — вообще не есть зло, поскольку проявляет уже наличное зло и способствует его преодолению. Как инструмент борьбы с наличным злом война есть *благо* — неотъемлемая, хотя и жестокая часть творения. Софиологическая война есть зеркало небесной войны. Воскресение на ней преодолевает конечность плоти, превращая смерть в преддверие истины.

Радикальный субъект войны способен не только войти в Реальное, но и преодолеть его экзистенциальную пропасть во имя божественного замысла, самоактуализироваться, восстанавливая субъектность из нулевой точки (ничто). Пустота, из которой самоактуализируется военный субъект, поднимает один из самых болезненных вопросов в русской теодицеи войны — это вопрос о *кенозисе* и *смерти Бога*. Кенозис как сознательное самоуничтожение Бога есть не смерть, а проявление жизни: бесконечной любви Творца к своей твари, побуждающей Его воплощаться и воспроизводить свойства твари, оставаясь при этом в своей нетварной сущности. Булгаков называет это подвигом «*со-умирания*» Бога с нами, ответом на который является высший нравственный человеческий поступок — наше «*со-умирание*» с Богом [6, с. 19]. «Смертью смерть поправ» из Тропаря Пасхи означает добровольное, путем самостоятельного выбора и волевого решения, принятие Богом, который есть совершенство и жизнь, смерти для соучастия в смертной человеческой жизни. Бог при этом не теряет своих качеств бессмертия, всемогущества и вечности, ибо как Бог Он может спастись от смерти на кресте, но как человек не может это сделать в Своей земной ипостаси, которую Он добровольно принял. Принимая человеческую ипостась, Бог становится смертен, как и всё живое, но сохраняет при этом свою свободу от первородного греха. Отсюда: тоска Христа, восклицающего: «Боже Мой, Боже Мой, для чего Ты Меня оставил?» [Мф. 27,46]. Сын Божий не выбирает смерть, но Он свободно выбирает миссию стать Сыном Человеческим и проявлять все человеческие слабости: страх перед чашей и принятие чаши, страх перед смертью и принятие смерти.

Богооставленность — чувство отчаяния, которое может охватить радикального субъекта во время войны. В тринитарном способе решения проблемы *богооставленности*, который предлагает русский Логос, не происходит никакой Богооставленности. Ипостась Сына не страдает больше Отца или вместо Отца, как страдают дети-бунтари по авторитарному приказу Отца, — страдает Сам Отец. Происходит отпускание Отцом Сына в некое дальнее «плавание»:

прекращение ощутимости связи Отца и Сына для Сына не означает объективное прекращение самой сакральной связи. Если кенозис предполагает восстановление божественности мира из нулевой точки, то наличие Бога как значимое отсутствие, принятие Бога как равнодушного Другого — необходимое условие преодоления. Отец «скрывается» от Сына за семью облаками, чтобы Тот умер в земном формате, но в небесном измерении они извечно составляют одно. Если Сын принял на себя грехи человечества, то и умирает он в качестве человека, в ощущении полной оставленности. Таково — таинство кенотического восстановления субъектности.

Кенозис служит моральным образцом для человека в пограничной экзистенциальной ситуации войны. В этом состоит парадоксальный, трагический антигуманизм войны. Радикальный субъект воспитывается смертью. Если Христос со-умирает с человеком, а человек со-умирает с Христом, человек со-умирает и с ближним. В войне проявляется свобода человеческой личности, выраженная в добровольном личном подвиге. Несмотря на то, что война есть высшая форма коллективного насилия над личностью, благодаря идеалу боевого братства в ней имеют место альтруистическое чувство солидарности, снимающее противоречие интересов коллектива и личности. Самоотверженность, героизм, мужество, добровольчество, подвижничество составляют сущность войны как трагедии крестоношения на земле и являются всецело христианскими качествами. «Трагедия» — всегда выше «гармонии», поскольку, если гармония апеллирует к мещанскому комфорту и Воображаемому, то трагедия обращается к этике Реального, к повторению миссии Христа на земле, к принесению себя в жертву и проживанию личного земного пути как жеста преодоления зла. Со-умирание во Христе за други своя составляет сакральный аспект войны.

Радикальному субъекту в русском Логосе противостоит образ субъекта, обладающего формалистской моралью, — пацифиста. Условно представителей последнего можно разделить на абстрактных (романтических) пацифистов и трансгрессивных (циничных) пацифистов. Абстрактный пацифизм является самой легкой попыткой субъекта устраниваться от дел и сохранить стерильную мораль, учитывая очевидность тривиальной истины о том, что мир лучше войны. Однако же, мир может быть страшнее войны в том случае, если мир потакает злу, не оказывая ему никакого силового сопротивления. Выбор между войной и миром не тождественен выбору между добром и злом. Из романтической слепоты проистекает циничная форма пацифизма, который является результатом отождествления себя со злом ради сохранения личного комфорта. Фантазм комфорта в виде мещанского желания покоя и безопасности, естественный в онтическом измерении бытия, входит в противоречие с онтологической идеей священной войны, прообраз которой дается в Библии: «В очах Божиих, буржуазное разложение, сопровождающееся миром и безопасностью, может быть, является злом не меньшим и даже большим, нежели война», — утверждает Булгаков [7]. Фантазм капиталистического welfare часто драпируется рассуждениями о миротворчестве и ненасилии. В русской софиологии циничный пацифизм предстает следствием трусости, попустительства и идентификации со злом. С точки зрения психоанализа,

циничная позиция предполагает *тоталитарный плюрализм* — принятие всех сторон конфликта как обладающих правом «наслаждаться по-своему», включая ту, которая разжигает войну. Поскольку разжигатель может оказаться временно сильнее в своей агрессивности и оказывать на пацифиста силовое давление, пацифист *идентифицируется с Тенью*, не просто наивно попуская, но и избирательно потакая разжигателю и перенимая его черты. Так наивное допущение зла превращается в циничное предпочтение зла, в служение злу, что мы и видим в неолиберальном постмодерне, обернувшимся поддержкой национализма как самого страшного, по мнению Булгакова и многих других представителей русской философии, врага современного человечества. Ужас как обратная сторона пацифистского мира ставит под сомнение этику Льва Толстого в пользу силовой парадигмы нравственности, конфликт между которыми составляет нерв русской рефлексии войны.

Выводы. Исходя из интересов современного российского общества, где наблюдаются постоянные дискуссии противников и сторонников военных методов борьбы с неонацизмом в контексте СВО, мы продемонстрировали основные коллизии споров западников и славянофилов о войне в русской религиозной философии XX века. Можно утверждать, что в целом русский православный Логос не только оправдывает войну, но и осуждает пацифизм. Война рассматривается как экзистенциальное силовое преодоление насилия путем подвига и служения. Пацифизм интерпретируется как конформистское потакание насилию. В частности, в творчестве Сергея Булгакова и Николая Бердяева война рассматривается как проявительница земного зла, существовавшего до начала военных действий и ныне удаляемого путем «со-умирания» во Христе. Переход от земной Софии к небесной в диалектике войны, в ее развитии от феминного начала смерти к маскулинному началу бессмертия, отвечает за христианскую этизацию войны. Радикальный субъект войны как субъект кенозиса и альтруистического служения преодолевает чувство богооставленности, исходя из собственных волевых усилий. Идеи теодицеи войны и радикального субъекта приближают русскую религиозно-философскую мысль к актуальной ныне парадигме альтернативного постмодерна, метамодерна, или нового русского традиционализма и могут служить инструментом в полемике с пацифистами.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бадью А. Ален Бадью об Алене Бадью / пер. с франц. С. Мухамеджанова. — М.: Омега-Л, METAMORPHOSES, 2022.
2. Бердяев Н. А. Философия неравенства // сост. и отв. ред. О. А. Платонов. — М.: Институт русской цивилизации, 2012.
3. Бердяев Н. А. Царство Духа и царство Кесаря. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. — М.: АСТ, Хранитель, 2006.
4. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. — М.: Добросвет, КДУ, 2021.
5. Булгаков С. Война и русское самосознание: (публичная лекция). — М.: Типография т-ва И. Д. Сытина, 1915. — URL: <https://www.prlib.ru/item/324836>

6. Булгаков С., прот. Софиология смерти // Вестник русского христианского движения. — 1978. — № 127. — С. 18–32. — URL: http://www.odinblago.ru/sofiologia_smerti/
7. Булгаков С. Н. Размышления о войне // Булгаков С. Н. Труды по социологии и теологии. — М., 1997. — С. 650–692. — URL: https://azbyka.ru/otechnik/Sergij_Bulgakov/razmyshlenija-o-vojne/
8. Булгаков С. Н. Свет Невечерний. — СПб.: Изд-во Олега Абышко; Пальмира, 2017.
9. Булгаков С. Н. Тихие думы. — М.: Республика, 1996.
10. Дугин А. Альтернативный постмодерн: явление без имени. — URL: https://zavtra.ru/blogs/al_ternativnij_postmodern_yavlenie_bez_imeni.
11. Дюран Ж., Чаоин С. Мифы, темы и вариации. — М.: Касталия, 2021.