

Религиозная организация – духовная образовательная организация
высшего образования «Пензенская духовная семинария
Пензенской Епархии Русской Православной Церкви»

Кафедра Церковной истории и философии

М. А. Антипов

**СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА
РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ**

Хрестоматия

Пенза
2021

УДК 1:316
ББК 87.6
А72

Издатель: Религиозная организация – духовная образовательная организация высшего образования «Пензенская духовная семинария Пензенской Епархии Русской Православной Церкви»

Автор:

Антипов Михаил Александрович, кандидат философских наук, доцент кафедры Церковной истории и философии РО-ДООВО «Пензенская духовная семинария Пензенской Епархии РПЦ»

Рекомендовано Учебным комитетом
Русской Православной Церкви

Рецензенты:

Лыгина М. А. – д. филос. н., заведующий кафедрой «Педагогика и психология» ФГБОУ ВО «Пензенский государственный университет»

Фадеев А. В. – протоиерей, кандидат богословия, доцент кафедры «Библистика и богословие»

РО-ДООВО «Пензенская духовная семинария Пензенской Епархии РПЦ»

А72 Антипов Михаил Александрович.

Социально-философская проблематика русской религиозной мысли. Хрестоматия / Антипов М. А. – Пенза, 2020. – 64 с.

ISBN 978-5-6045210-7-6

«Социально-философская проблематика русской религиозной мысли» является хрестоматией, в которой представлены фрагменты текстов произведений русских религиозных философов, содержащие их воззрения на общество, положение личности в социуме, проблемы социальных изменений. Издание предназначено для преподавателей и студентов духовных и светских высших учебных заведений.

© Антипов М. А., к. ф. н., 2021

© РО-ДООВО «Пензенская духовная семинария
Пензенской Епархии Русской Православной Церкви», 2021

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	4
И. В. Киреевский (1806–1856 гг.).....	6
Н. Ф. Фёдоров (1829–1903 гг.)	11
В. С. Соловьёв (1853–1900 гг.)	14
В. В. Розанов (1856–1919 гг.).....	26
Е. Н. Трубецкой (1863–1920 гг.).....	30
С. Н. Булгаков (1871–1944 гг.).....	38
Н. А. Бердяев (1874–1948 гг.)	45
С. Л. Франк (1877-1950 гг.).....	53

ВВЕДЕНИЕ

Русская религиозная философия представляет особенный пласт философской мысли, в которой сформирован самобытный взгляд на общество, его структуру, существование и развитие. Социально-философская проблематика в трудах русских религиозных мыслителей, с одной стороны, отражает культурный контекст той исторической эпохи, в которой проходила их жизнь и в которой они реализовывали свои творческие потенции. С другой стороны, в силу универсальности философского мышления, носителями которого они являлись, многие из социально-философских идей, содержащихся в их трудах, не утратили своей актуальности и в наши дни.

Если исходить из циклического подхода к историческому процессу, то следует говорить о повторяемости истории, только каждый раз на новой, качественно иной основе. Время, на которое пришёлся пик интеллектуального творчества русских религиозных мыслителей, – это время духовного кризиса и, как следствие, активных духовных исканий, время социальной аномии, когда российское общество утратило традиционные основы нравственности, лежащие в Православии, когда стали намечаться тенденции проникновения сциентизма и гиперрационализации в устройство общественной жизни, получила развитие массовая культура, что вело к механизации жизни, обезличиванию и утрате подлинной духовности.

Ситуация социальной аномии повторилась в 90-е годы XX века, но сейчас время, в котором мы живём, – это эпоха информатизации, массового распространения интернета, что ведёт к культурному плюрализму и глобализации, смешению норм, ценностей и идеалов, вследствие чего происходит ослабление и утрата ценностных стандартов и культурных образцов, осуществляется деконструкция авторитетов и идеалов. Эти процессы находят отражение в постмодернистской философии и постмодернистском искусстве. Но то, что происходящее сейчас рефлексировается в рамках ряда философских течений, не означает, что так и должно быть, что это соответствует природе человека и даёт ему всецело развиваться и выполнять своё предназначение в жизни

и что общество устроено так, чтобы способствовать этому. Скорее, наоборот: современное общество отличается противоречивым характером, что отражается в таких дилеммах, как сциентизм–антисциентизм, рационализм–иррационализм, детерминизм–индетерминизм, материальное–духовное и т. д.

Обращение к социально-философским воззрениям русских религиозных мыслителей позволяет увидеть исконные, основанные на традициях русской духовности и интеллектуального творчества принципы социальной жизни и коллективного бытия, аксиологические и этические основания, хотя бы частичное воплощение которых в реальной социальной практике позволит сделать социальные отношения более гармоничными, а общество – более соответствующим природе и назначению человека.

Фрагменты текстов русских религиозных философов снабжены вопросами и заданиями.

И. В. КИРЕЕВСКИЙ (1806–1856 гг.)

Если бы кто захотел вообразить себе западное общество феодальных времён, то не иначе мог бы сложить об нем картину, как представив себе множество замков, укреплённых стенами, внутри которых живёт благородный рыцарь с своею семьёю, вокруг которых поселена подлая чернь. Рыцарь был лицо, чернь – часть его замка. Воинственные отношения этих личных замков между собою и их отношения к вольным городам, к королю и к Церкви составляют всю историю Запада.

Напротив того, воображая себе русское общество древних времён, не видишь ни замков, ни окружающей их подлой черни, ни благородных рыцарей, ни борющегося с ними короля. Видишь бесчисленное множество маленьких общин, по всему лицу земли Русской расселённых и имеющих, каждая на известных правах, своего распорядителя, и составляющих, каждая, своё особое согласие, или свой маленький мир, – эти маленькие миры, или согласия, сливаются в другие, большие, согласия, которые, в свою очередь, составляют согласия областные и, наконец, племенные, из которых уже слагается одно общее огромное согласие всей Русской земли, имеющее над собою великого князя всея Руси, на котором утверждается вся кровля общественного здания, опираются все связи его верховного устройства.

Вследствие таких естественных, простых и единодушных отношений и законы, выражающие эти отношения, не могли иметь характер искусственной формальности, но, выходя из двух источников: из бытового предания и из внутреннего убеждения, они должны были в своём духе, в своём составе и в своих применениях носить характер более внутренней, чем внешней правды, предпочитая очевидность существенной справедливости – буквальному смыслу формы; святость предания – логическому выводу; нравственность требования – внешней пользе. Я говорю, разумеется, не о том или другом законе отдельно, но о всей, так сказать, наклонности (тенденции) древнерусского права. Внутренняя справедливость брала в нём перевес над внешнею формальностию.

Между тем как римско-западная юриспруденция отвлечённо выводит логические заключения из каждого законного условия, говоря: Форма – это самый закон, и старается все формы связать в одну разумную систему, где бы каждая часть, по отвлечённо-умственной необходимости, правильно развивалась из целого и всё вместе составляло не только разумное дело, но самый написанный разум, – право обычное, напротив того, как оно было в России, вырастая из жизни, совершенно чуждалось развития отвлечённо-логического. Закон в России не изобретался предварительно какими-нибудь учёными юрисконсультантами, не обсуживался глубокомысленно и красноречиво в каком-нибудь законодательном собрании и не падал потом как снег на голову посреди всей удивленной толпы граждан, ломая у них какой-нибудь уже заведённый порядок отношений. Закон в России не сочинялся, но обыкновенно только записывался на бумаге, уже после того, как он сам собою образовался в понятиях народа и мало-помалу, вынужденный необходимостью вещей, взошёл в народные нравы и народный быт. Логическое движение законов может существовать только там, где самая общественность основана на искусственных условиях, где, следовательно, развитием общественного устройства может и должно управлять мнение всех или некоторых. Но там, где общественность основана на коренном единомыслии, там твёрдость нравов, святость предания и крепость обычных отношений не могут нарушаться, не разрушая самых существенных условий жизни общества. Там каждая насильственная перемена по логическому выводу была бы разрезом ножа в самом сердце общественного организма. Ибо общественность там стоит на убеждениях, и потому всякие мнения, даже всеобщие, управляя её развитием, были бы для неё смертоносны.

Мнение, убеждение – две совершенно особые пружины двух совершенно различных общественных устройств. Мнение не тем только отличается от убеждения, что первое минутнее, второе твёрже; первое – вывод из логических соображений; второе – итог всей жизни, но в политическом смысле они имеют ещё другое несходство: убеждение есть невыисканное сознание всей совокупности общественных отношений, мнение есть преувеличенное сочувствие только той стороне общественных интересов,

которая совпадает с интересами одной партии и потому прикрывает её своекорыстную исключительность обманчивым призраком общей пользы. Оттого в обществе искусственном, основанном на формальном сочетании интересов каждое улучшение совершается вследствие какого-нибудь преднамеренного плана; новое отношение вводится потому, что нынешнее мнение берёт верх над вчерашним порядком вещей; каждое постановление насильственно изменяет прежнее; развитие совершается, как мы уже заметили, по закону переворотов – сверху вниз или снизу вверх, смотря по тому, где торжествующая партия сосредоточила свои силы и куда торжествующее мнение их направило.

Напротив того, в обществе, устроившемся естественно из самобытного развития своих коренных начал, каждый перелом есть болезнь, более или менее опасная, – закон переворотов, вместо того чтобы быть условием жизненных улучшений, есть для него условие распада и смерти, ибо его развитие может совершаться только гармонически и неприметно, по закону естественного возрастания в односмысленном пребывании.

Одно из самых существенных отличий правомерного устройства России и Запада составляют коренные понятия о праве поземельной собственности. Римские гражданские законы, можно сказать, суть все не что иное, как развитие безусловности этого права. Западноевропейские общественные устройства также произошли из разнovidных сочетаний этих самобытных прав, в основании своём неограниченных и только в отношениях общественных принимающих некоторые взаимно-условные ограничения. Можно сказать, всё здание западной общественности стоит на развитии этого личного права собственности, так что и самая личность в юридической основе своей есть только выражение этого права собственности.

В устройстве русской общественности личность есть первое основание, а право собственности – только её случайное отношение. Общине земля принадлежит потому, что община состоит из семей, состоящих из лиц, могущих землю возделывать. С увеличением числа лиц увеличивается и количество земли, принадлежащее семье, с уменьшением – уменьшается. Право общины над землёю ограничивается правом помещика или вотчинника; пра-

во помещика обуславливается его отношением к государству. Отношения помещика к государству зависят не от поместья его, но его поместье зависит от его личных отношений. Эти личные отношения определяются столько же личными отношениями его отца, сколько и собственными, теряются неспособностью поддерживать их или возрастают решительным перевесом достоинств над другими, совместными, личностями. Одним словом, безусловность поземельной собственности могла являться в России только как исключение. Общество слагалось не из частных собственности, к которым приписывались лица, но из лиц, которым приписывалась собственность.

Запутанность, которая впоследствии могла произойти от этих отношений в высших слоях общества при уничтожении мелких княжеств и слиянии их в одно правительственное устройство, была случайная и имела основание своё, как кажется, в причинах посторонних, являясь не как необходимое развитие, но уже как некоторое отклонение от правильного развития основного духа всей русской государственности. Впрочем, во всяком случае это особенное, совершенно отличное от Запада положение, в котором человек понимал себя относительно поземельной собственности, должно было находиться в связи со всею совокупностью его общественных и общежительных и нравственных отношений.

Потому общежительные отношения русских были также отличны от западных. Я не говорю о различии некоторых частных форм, которые можно почитать несущественными случайностями народной особенности. Но самый характер народных обычаев, самый смысл общественных отношений и частных нравов был совсем иной. Западный человек раздробляет свою жизнь на отдельные стремления, и хотя связывает их рассудком в один общий план, однако же в каждую минуту жизни является как иной человек. В одном углу его сердца живёт чувство религиозное, которое он употребляет при упражнениях благочестия; в другом – отдельно – силы разума и усилия житейских занятий; в третьем – стремления к чувственным утехам; в четвёртом – нравственно-семейное чувство; в пятом – стремление к личной корысти; в шестом – стремление к наслаждениям изящно-искусственным; и

каждое из частных стремлений подразделяется ещё на разные виды, сопровождаемые особыми состояниями души, которые все являются разрозненно одно от другого и связываются только отвлечённым рассудочным воспоминанием. Западный человек легко мог поутру молиться с горячим, напряжённым, изумительным усердием; потом отдохнуть от усердия, забыв молитву и упражняя другие силы в работе; потом отдохнуть от работы не только физически, но и нравственно, забывая её сухие занятия за смехом и звоном застольных песен; потом забыть весь день и всю жизнь в мечтательном наслаждении искусственного зрелища. На другой день ему легко было опять снова начать оборачивать то же колесо своей наружно правильной жизни.

(Киреевский И. В. Разум на пути к истине. – М.: Правило веры, 2002. – 215 с. – С. 194–213.)

Вопросы и задания к тексту.

1. В чём автор видит отличие общественных отношений и права в Древней Руси от общественных отношений и права в феодальных западных странах?

2. Как, по мнению автора, рождались законы в нашей стране, а как – в западных странах?

3. Какое общество автор называет искусственным, а какое – естественным? Как он их характеризует?

4. С каким правом автор связывает западное общественное устройство? Какое основание русской общественности он называет?

5. Как автор характеризует западного человека?

6. На основании текста сделайте вывод о характере взглядов автора. Какое направление философской мысли в них отчётливо выражается?

Н. Ф. ФЁДОРОВ (1829–1903 гг.)

Не признавая за собою права выделять себя из массы народа (толпы), мы не можем задаваться целью, которая не была бы общею, задачею всех; потому-то мы и не можем отказаться от вопроса о небратстве, который не нами поднят, не нами и решён будет, ибо в условиях, возбуждающих этот вопрос, мы постоянно живём, и не думать о нём так же невозможно, как нельзя приостановить деятельности мысли, думы в голове. Одно только есть учение, которое требует не выделения, а воссоединения, ставит себе не искусственные цели, а одну общую, совершенно естественную цель для всех – это учение о родстве, т. е. о том, чего, можно сказать, не коснулось даже наказание «смешения языков», ибо названия, относящиеся к родству, и теперь почти одинаковы у всех народов. Не заключается ли в этом указание на истинную цель человеческого рода, ибо не самосохранение, а возвращение жизни отцам должно быть целью? Наказание смешением языков последовало именно за то, что поколение живущее хотело воздвигнуть памятник себе, т. е. забыло отцов, забыло, конечно, и язык их, за исключением, впрочем, того, что слышало в раннем детстве и что, по-видимому, и не могло быть забыто, хотя бы и желали того.

Только в учении о родстве вопрос о толпе и личности получает решение: единство не поглощает, а возвеличивает каждую единицу, различие же личностей лишь скрепляет единство, которое всё заключается, во-первых, в сознании каждым себя сыном, внуком, правнуком, праправнуком... потомком, т. е. сыном всех умерших отцов, а не бродягою, не помнящим родства, как в толпе; и, во-вторых, в признании каждым со всеми вместе, а не в розни, не в отдельности, как в толпе, долга своего к ним, ко всем умершим отцам, долга, ограничения коего сходят только из чувственности или, точнее, из злоупотребления чувственностью, которое и дробит массу (сельский род), превращает её в толпу.

Масса человечества из толпы, взаимной толкотни, борьбы превратится в стройную силу, когда она, сельская масса, народ, будет объединением сынов для воскрешения отцов, будет родством, психократиею. Превращение «толпы» в союз сынов, нахо-

дящих своё единство в деле отцов, и есть именно объединение, но не слияние. В этом-то деле всех отцов, как одного отца, и становится каждый великим человеком, участником величия этого дела, несравненно более великим, чем все, которые назывались этим именем. Только сын человеческий есть великий человек, есть человек, пришедший в меру возраста Христова; все же так называемые великие люди не достигали этого возраста. Мысль, по которой человек называется сыном человеческим, обнимает весь род, а дело, по которому он так называется, есть обращение слепой смертоносной силы в силу, возвращающую жизнь всем отцам. Прийти в меру возраста Христова – значит сделаться именно сыном человеческим, ибо и сам Христос называет себя сыном человеческим. Гуманист, который называет себя «человеком» и гордится этим именем, очевидно, не пришёл ещё в меру возраста Христова, не стал еще *сыном человеческим*; и все отвергшие в наше время культ отцов лишили себя через это права называться сынами человеческими и вместо участия в общем деле сделали лишь органами, орудиями различных производств, стали только клапанами, хотя и думают в то же время, что живут для себя. Такое состояние делает понятным, что не только вечное существование, как говорит Нуаре, этих *x* и *y* (никто не станет утверждать, говорит Нуаре, что вечное существование индивидуумов *x* и *y* имеет чрезвычайное значение), но и временное их существование не может иметь не только никакого значения, а даже и смысла, так что лучше бы им и совсем не существовать; но это так, конечно, лишь относительно *x* и *y*, и не может относиться к *сынам человеческим*, к *воскресителям*, существование которых имеет значение не только чрезвычайное, а совершенно необходимо, если цель жизни состоит в обращении слепой силы природы в управляемую разумом всех воскресенных поколений; тогда, конечно, *все до единого* необходимы.

(Фёдоров Н. Ф. Сочинения – М.: Мысль, 1982. – 711 с. – С. 64–66.)

Вопросы и задания к тексту

1. Какую цель человечества автор считает главной?
2. Какое, согласно автору, условие достижения единства человечества?
3. Почему концепцию Н. Фёдорова назвали философией общего дела?
4. Какое направление отечественной мысли представляет учение данного философа?
5. Как вы оцениваете идею автора о «воскрешении отцов»?

В. С. СОЛОВЬЁВ (1853–1900 гг.)

ГЛАВА 10 Личность и общество

I

Мы знаем, что добро в своём полном смысле, включающем и понятие блага или удовлетворения, определяется окончательно как действительный нравственный порядок, выражающий безусловно должное и безусловно желательное отношение каждого ко всему и всего к каждому. Это называется Царством Божиим, и с нравственной точки зрения совершенно ясно, что только осуществление Царства Божия есть окончательная цель всякой жизни и деятельности, как высшее добро, благо и блаженство. Столь же ясно при отчетливом и жизненном мышлении об этом предмете, что действительный нравственный порядок, или Царство Божие, есть дело совершенно общее и вместе с тем совершенно личное, потому что *каждый* хочет его для себя и для всех и только *вместе со всеми* может получить его. Следовательно, нельзя по существу противопоставлять личность и общество, нельзя спрашивать, что из этих двух есть цель и что только средство. Такой вопрос предполагал бы реальное существование единичной личности как уединённого и замкнутого круга, тогда как на самом деле каждое единичное лицо есть только средоточие бесконечного множества взаимоотношений с другим и другими, и отделять его от этих отношений – значит отнимать у него всякое действительное содержание жизни, превращать личность в пустую возможность существования. Представлять личное средоточие своего бытия как действительно отделённое от своей и общей жизненной сферы, связывающей его с другими центрами, есть не более как болезненная иллюзия самосознания.

II

Человеческая личность и, следовательно, каждый единичный человек, *есть возможность для осуществления неограниченной действительности, или особая форма бесконечного содержания.* В уме человека заключается бесконечная возможность всё более и более истинного познания о смысле всего, а его воля содержит в себе такую же бесконечную возможность всё более

и более совершенного осуществления этого всеединого смысла в данной жизненной среде. Человеческая личность бесконечна: это есть аксиома нравственной философии. Но вот отвлечённый субъективизм проводит перед глазами неосторожного мыслителя свою меловую черту, и плодотворнейшая аксиома превращается в безысходную нелепость. Личность человеческая как бесконечная возможность отделяется от всяких действительных условий и действительных результатов своего осуществления, представляемых чрез общество, и не только отделяется, но и противопоставляется им. Является неразрешимое противоречие между личностью и обществом и «роковой вопрос»: которое из двух начал должно быть принесено в жертву? С одной стороны, гипнотики индивидуализма, утверждая самодостаточность отдельной личности, из себя определяющей все свои отношения, в общественных связях и собирательном порядке видят только внешнюю границу и произвольное стеснение, которое должно быть во что бы то ни стало упразднено; а с другой стороны, выступают гипнотики коллективизма, которые, видя в жизни человечества только общественные массы, признают личность за ничтожный и преходящий элемент общества, не имеющий никаких собственных прав и с которым можно не считаться во имя так называемого общего интереса. Но что же это за общество, состоящее из бесправных и безличных тварей, из нравственных нулей? Будет ли это во всяком случае общество *человеческое*? В чём будет заключаться и откуда возьмется его достоинство, внутренняя ценность его существования и какую силою оно будет держаться? Не ясно ли, что это печальная химера, столь же неосуществимая, сколь и нежелательная. И не такая ли же химера противоположный идеал себе-довлеющей личности? Отнимите у *действительной* человеческой личности всё то, что так или иначе обусловлено её связями с общественными или собирательными целыми, и вы получите животную особь с одною лишь чистою возможностью или пустою формой человека, т. е. нечто в действительности вовсе не существующее. Те, кому приходилось спускаться в ад или подниматься на небеса, как, напр., Данте и Сведенборг, и там не нашли одинокой личности, а видели только общественные группы и круги.

Общественность не есть привходящее условие личной жизни, а заключается в самом определении личности, которая по существу своему есть сила разумно-познающая и нравственно-действующая, а и то и другое возможно только в образе бытия общественном. Разумное познание со стороны *формальной* обусловлено *общими понятиями*, выражающими единство смысла в неуловимой множественности явлений; но действительная и объективная общность (общий смысл) понятий обнаруживается в словесном общении, без которого разумная деятельность, задержанная и лишённая осуществления, естественно атрофируется, а затем и самая способность разумения исчезает или переходит в состояние чистой возможности. Язык – этот реальный разум – не мог быть создан личностью одинокою, следовательно, личность одинокая не была бы существом словесным, не была бы человеком. Со стороны же *материальной* познание истины основано на *опыте* – наследственном, собирательном и накапливающемся, опыт же единичного существа, безусловно изолированного, если бы даже оно могло существовать, был бы, очевидно, совершенно недостаточен для познания истины. Что касается до *нравственного* определения личности, то хотя сама идея добра или нравственной оценки и не есть только следствие социальных отношений, как думают многие, однако слишком очевидно, что *осуществление* этой идеи или действительное развитие человеческой нравственности возможно для лица только в общественной среде чрез взаимодействие с нею. И в этом главном отношении общество есть не что иное, как объективно-осуществляемое содержание личности.

Вместо неразрешимого противоречия двух исключających друг друга начал, двух отвлеченных *измов* мы находим в действительности два соотносительных и логически и исторически взаимно друг друга предполагающих и требующих термина. По существу своему значению общество не есть внешний предел личности, а её внутреннее восполнение, и относительно множественности единичных лиц общество не есть их арифметическая сумма или механический агрегат, а нераздельная целость общей жизни, отчасти уже осуществлённой в прошедшем и сохраняемой чрез пребывающее общественное *предание*, отчасти осуществляемой в настоящем посредством общественных *слу-*

жений и, наконец, предвещающей в лучшем сознании общественного идеала своё будущее совершенное осуществление.

Этим трём основным и пребывающим моментам лично-общественной жизни – религиозному, политическому и пророческому – соответствуют в целом ходе исторического развития три последовательно выступающие, главные конкретные ступени человеческого сознания и жизненного строя, а именно: 1) *родовая*, принадлежащая прошедшему, хотя и сохраняемая в видоизмененной форме семьи, затем 2) *национально-государственный* строй, господствующий в настоящем, и, наконец, 3) *всемирное* общение жизни как идеал будущего.

На всех этих ступенях общество по своему существенному содержанию есть нравственное *восполнение* или осуществление личности в данном жизненном круге; лишь объём этого круга не одинаков: на первой ступени он ограничивается для каждого своим родом, на второй – своим отечеством, а лишь на третьей личность человеческая, достигшая ясного сознания своей внутренней бесконечности, стремится соответственным образом осуществить её в *совершенном* обществе с упразднением уже всяких ограничений не по содержанию только, но и по объёму жизненного взаимодействия.

III

Каждый единичный человек как личность обладает возможностью совершенства, или положительной бесконечности, именно способностью всё понимать своим разумом и все обнимать сердцем, или входить в живое единство со всем. Эта двоякая бесконечность – силы представления и силы стремления и действия, называемая в Библии (по толкованию отцов церкви) образом и подобием Божиим, есть неременная принадлежность каждого лица, в этом, собственно, состоит безусловное значение, достоинство и ценность человеческой личности и основание её неотъемлемых прав. Ясно, что осуществление этой бесконечности, или действительность этого совершенства обусловлена совместностью всех и не может быть личною принадлежностью каждого, *в отдельности взятого*, а усваивается им чрез взаимодействие со всеми, – иначе, оставаясь в своей отдельности и ограничен-

ности, единичное лицо тем самым лишает себя действительной полноты всего, т. е. лишает себя совершенства и бесконечности. Последовательно утверждать свою отдельность или обособленность было бы для лица даже физическою невозможностью. Всё, что есть в жизни общей, непременно так или иначе воздействует на единичных лиц, усваивается ими и только в них и чрез них доходит до своей окончательной действительности, или завершения; а если смотреть на то же самое дело с другой стороны – в жизни личной все *действительное* её содержание получается чрез общественную среду и так или иначе обусловлено её данным состоянием. В этом смысле можно сказать, что *общество есть дополненная или расширенная личность, а личность – сжатое, или сосредоточенное, общество.*

Мировая задача состоит не в создании солидарности между каждым и всеми – она уже и так существует по природе вещей, а в полном сознании и затем духовном усвоении этой солидарности со стороны всех и каждого, в её превращении из метафизической и физической только в нравственно-метафизическую и нравственно-физическую. Жизнь человека уже сама по себе и сверху, и снизу есть невольное участие в прогрессивном существовании человечества и целого мира; *достоинство* этой жизни и смысл всего мироздания требуют только, чтобы это невольное участие каждого во всём становилось вольным, всё более и более сознательным и свободным, т. е. *действительно-личным*, – чтобы каждый всё более и более понимал и исполнял *общее дело*, как *своё собственное*. Очевидно, только таким образом бесконечное значение личности осуществляется или из возможности переходит в действительность.

Но самый этот переход – это одухотворение, или морализация солидарности, по природе существующей, – есть тоже нераздельная часть общего дела; исполнение этой высшей задачи зависит в своем действительном успехе не от одних личных условий, а определяется непременно и общим ходом мировой истории или наличным состоянием общественной среды в данный исторический момент, так что и личное совершенствование каждого человека никогда не может быть отделено от общего, личная нравственность – от общественной.

IV

Действительная нравственность есть должное взаимодействие между единичным лицом и его данною средою (в широком смысле этого слова, обнимающем все области бытия, высшие и низшие, с которыми человек практически соотносится). Действительное личное достоинство каждого несомненно выражается и воплощается в его отношениях к тому, что его окружает. В этой *лично-общественной* действительности постепенно осуществляются те бесконечные возможности, которые заложены и в самой природе человеческой – в каждом и во всех. Исторический опыт застаёт человека уже восполненным некоторою общественною средою, и затем вся история есть лишь возвышение и расширение той двусторонней, лично-общественной жизни. Указанные мною три главные степени, или формации, в этом процессе: родовая, национально-государственная и универсальная – связаны, разумеется, множеством промежуточных звеньев, и, помимо этого, высшая форма не заменяет и не упраздняет всецело низшую, а только, вбирая её в свою сферу, видоизменяет её, из самостоятельного целого делая подчиненную часть. Так, родовой союз с возникновением государства становится его подчиненным, частным элементом в виде семьи, в которой родственная связь не упраздняется, а, скорее, углубляется нравственно, изменяя только своё социологическое и правовое значение, переставая быть основанием независимой власти или собственной юрисдикции.

(Соловьёв В. С. Оправдание добра / Отв. ред. О. А. Платонов. – М.: Институт русской цивилизации, Алгоритм, 2012. – 656 с. – С. 321–328.)

Вопросы и задания к тексту.

1. Как автор определяет конечную цель жизни и деятельности?
2. Как в тексте обосновывается неразрывность личности и общества?
3. К чему приводит рассмотрение личности вне её общественных связей?
4. Как автор обосновывает общественный характер личности через гносеологический и этический аспекты?
5. Как общество соотносится с личностью, по мнению автора?
6. Что автор понимает под «одухотворением солидарности»?

ГЛАВА 3

О ХРИСТИАНСКОМ ГОСУДАРСТВЕ И ОБЩЕСТВЕ

Явление нового духовного человека во Христе есть средоточие всемирной истории. Конец, или цель, этой истории есть явление духовного человечества. Древний мир тяготел к духовному человеку, новый мир тяготеет к духовному человечеству, т. е. к тому, чтобы Христос вообразился во всех. Эта цель достигается двояким путём: путём личного нравственного совершенствования и путём улучшения общественных отношений. Если бы человечество было простою суммой равных и самостоятельных единиц, тогда второй путь был бы излишним: по мере усовершенствования отдельных лиц совершенствовалось бы и общество, из них состоящее. Но на самом деле между лицом и обществом существует обоюдная зависимость. Род существует действительно только в особях, но и особи действительно существуют только в роде. Общество слагается из лиц, но и лица живут только в этом сложении и гибнут в одиночестве: человечество образуется из людей, но не людьми. Основные общественные связи не зависят от личного произвола, напротив, личная жизнь обусловлена этими связями. Поэтому улучшать человечество одним частным личным действием, т. е. прямым действием на отдельные лица, так же невозможно, как исцелить больной организм, действуя на каждую его клеточку или волокно в отдельности: больной много раз успеет умереть, прежде чем такое лечение сколько-нибудь подвинется вперёд. Точно так же человечество много раз успело бы погибнуть, прежде чем каждый человек достиг бы нравственного совершенства. Единственный муж правды, сам по себе, единолично обладавший совершенством и не нуждавшийся в общественной правде, был Тот, Кто был Богом, прежде чем стать человеком. В Нём была вся правда, но мы усвоить эту правду можем не единолично, а только сообща, всем миром. Без этого общения или солидарности самое наше человеческое начало не могло бы удержаться и сохранить свою самостоятельность среди природы, а тем более невозможно было бы богочеловечество. Человек индивидуальный был бы в своей отдельности поглощён природною жизнью, только собирательный человек может бороться с природой и свободно обращаться к Божеству. Чтобы возродить

всё человечество, христианство должно проникнуть не только в его личные, но и общественные стихии. Богочеловеческая связь должна быть восстановлена не только индивидуально, но и собирательно. Как божественная стихия имеет своё собирательное выражение в Церкви, так чисто человеческая стихия имеет подобное же выражение в государстве и, следовательно, богочеловеческая связь выражается собирательно в свободном сочетании Церкви и государства, причём это последнее является уже как христианское государство.

Вообще государство представляет собою устой человечества против внешних стихийных сил, действующих на него и в нём. Для такого устоя необходимо объединение самих человеческих сил, а объединение предполагает подчинение. Поэтому государство, выражая человеческую самостоятельность в общем, вместе с тем требует себе строгого подчинения частных сил. Так всегда было и будет, и вся разница только в свойстве и образе этого подчинения.

Дохристианская история явила нам два типа государства: восточное, основанное на рабстве, и западное (греко-римское), обусловленное сверх рабства постоянной борьбою самих господ. На Востоке государство означало только господство (также и у нас по-русски: господарь, государь, государство). Это господство было или патриархальное, или основывалось на завоевании. В обоих случаях власть государя и подчинение подданных были безграничны и безусловны: ни дети с отцом, ни военнопленные с победителем не могут тягаться о правах, для них безусловное повиновение обязательно. Родовое начало и факты завоевания имели, конечно, силу и на Западе, но здесь к ним присоединялась как главный образующий фактор постоянная внутренняя борьба политических сил. На Востоке, вследствие душевного склада и мирозозерцания тамошних народов, политическая борьба могла быть только случайным явлением. Квиетист и фаталист по натуре и по убеждению, заинтересованный, главным образом, вечною и неизменною стороною существующего, восточный человек неспособен настаивать на своих правах и упорно бороться за свои частные интересы. Кто силен, тот и прав, противостоять сильному есть дело безумного. Властители Востока могут соперни-

чать и бороться друг [403] с другом, но каждый раз эта борьба непродолжительна и не изменяет общего положения дел. Первый признак перевеса силы на одну сторону решает спор, и подданные спешат подчиниться сильнейшей стороне, видя в ней орудие судьбы или высшей воли. Отсюда частая смена деспотий при неизменности самого деспотизма.

Но «дерзновенный род Япета», споривший с богами, и политический свой строй основывал на борьбе. Отсюда на Западе совершенно иной, чем на Востоке, тип государства. При противоборстве более или менее равных политических сил, из коих ни одна не могла получить безусловного преобладания, государство уже не может быть господством, а должно явиться как состояние равновесия многих сил. Это равновесие выражается в законе. Каждая из борющихся сил выставляет своё право, но эти права сами по себе неопределённые и безграничные, а потому и исключают друг друга, могут совместиться и уравновеситься только под условием общего для них всех предела. Этот общий предел всех прав, пред которым все равны, и есть закон. Западное государство как равновесие борющихся прав есть по преимуществу государство закона. Известно, что начало образования греческих политий ознаменовано законодательствами Ликурга, Солона и проч., возникшими прямо из потребности положить предел ожесточённой борьбе партий, закрепив их равновесие формулой закона.

Но полное своё выражение дохристианское государство Запада находит в Риме. Римская государственность выработалась в многовековой непрерывной борьбе за права между патрициями и плебеями и всегда облекалась в форму точного и строгого законодательства. Но это законное правовое государство достигло своего завершения в тот момент, когда борющиеся партии пришли в окончательное равновесие чрез полное уравнивание в правах. Этот момент ознаменован созданием империи. Если государство есть равновесие живых реальных сил, то оно не может представляться одною отвлечённою, мёртвою формулой закона. Закон должен быть воплощён. Воплощение закона есть власть. Власть как живая действительная сила, всех уравнивающая, должна сосредоточиваться в одном живом лице. Власть, или империя (Im-

regium), имеет реальный практический смысл только в императоре.

...

В христианском государстве находится всё то, что было и в государстве языческом, как в восточном, так и западном, но всё это получает иное значение, обновляется в духе истины. Есть в христианском государстве господство, но господство не во имя своей силы, а во имя общего блага и согласно указаниям церковного авторитета. Есть в христианском государстве подчинение, но не из рабского страха, а по совести и добровольно, ради того общего дела, которому одинаково служат и повелитель, и подданные. Существуют в христианском государстве права, но права, вытекающие не из безграничности человеческого эгоизма, а из нравственной бесконечности человека как существа богоподобного. Есть в христианском государстве закон, но не в смысле простого узаконения действительных отношений, а в смысле их исправления по идеям высшей правды. Есть в христианском государстве верховная власть, но не как обоготворение человеческого произвола, а как особое служение воле Божией. Представитель власти в христианском государстве не есть только обладатель всех прав, как языческий кесарь, – он, главным образом, есть носитель всех обязанностей христианского общества по отношению к Церкви, т. е. к делу Божию на земле.

Государственная власть по роду своих действий и по происхождению своему совершенно независима от власти духовной. Поэтому их отношение может быть только свободным, нравственным – по вере и совести. Главный вопрос в том, верит ли светское правительство в Церковь или нет. Правительство христианского государства обязано верить в Церковь. В силу этой чисто нравственной, а не юридической обязанности оно должно добровольно подчинять свою деятельность высшему авторитету Церкви не в том смысле, чтобы этот авторитет вмешивался в мирские государственные дела, а в том смысле, чтобы само государство подчиняло свою деятельность высшим интересам, не теряло из виду Царствия Божия.

...

Государство идеализуется и одухотворяется чрез служение высшим религиозным интересам и притом чрез *свободное* служение. Высшие религиозные интересы, исходящие из Церкви и которым христианское государство должно служить под руководством Церкви, сводятся к трём следующим (в порядке от внешнего к внутреннему): 1) распространение христианства в мире, 2) в самом христианстве мирное сближение народов, 3) в каждом народе устроение общественных отношений по христианскому идеалу.

...

Осмысливая государство, христианство вместе с тем создаёт общество. Пока государство было всё, общество было ничто. Но как только цель жизни была поставлена выше государства, так живые силы общества освобождаются, перестают быть рабами государства. Они уже не довольствуются внешним равновесием, но стремятся к высшему идеалу свободной, внутренней, нравственной взаимности, для которой само государство со своими внешними формами и рамками служит лишь переходною посредствующею ступенью.

...

Человеческое общество не есть простая механическая совокупность отдельных лиц: оно есть самостоятельное целое, имеет свою собственную жизнь и организацию, и задача христианства с этой стороны состоит в том, чтобы вносить в жизнь и организацию общественных сил, христианское начало нравственной солидарности или истинного братства.

Строение человеческого общества в существенных своих чертах чрезвычайно просто и совершенно разумно. Оно определяется тремя главными условиями, которым соответствует и тройственный состав общества. Человеческое общество должно прежде всего твёрдо стоять на земле, должно обеспечивать своё материальное существование, должно жить естественною жизнью. Но так как данная естественная жизнь человечества не есть совершенная и не заключает сама в себе своей цели, то общество должно, во-вторых, иметь средства изменять свою жизнь, двигаться и развивать свои силы. Условия такой подвижности и из-

менчивости (развития и прогресса) вырабатываются так называемую цивилизацией, которая образует искусственную жизнь общества. Но изменения и движения цивилизованной жизни не должны быть бесцельны и бессмысленны. Общественный прогресс, чтобы быть действительно прогрессом, должен вести общество к определённой цели, притом к цели безусловно достойной, идеально-совершенной. Общество должно не только жить и двигаться, но и совершенствоваться. Таким образом, сверхприродной жизнью при земле и сверхискусственного развития городской цивилизации, общество должно жить третьей, духовною жизнью – должно своими лучшими силами вырабатывать те высшие блага, ради которых вообще стоит жить и действовать.

Соответственно этой троякой жизни само общество представляется нам в трёх составных частях или классах: народ в тесном смысле – класс сельский, или земледельческий по преимуществу; затем класс городской и, наконец, класс лучших людей, общественных деятелей и вождей народа, показателей пути, иначе: село, город и дружина.

(Соловьёв В. С. Духовные основы жизни. 1882–1884 // Соловьёв В. С. Собрание сочинений: в 10-х т. – 2-е изд. – Санкт-Петербург: Книгоиздательское товарищество «Просвещение», 1912. – Том 3. – 1877–1884 гг. – 429 с. – С. 299–416.)

Вопросы и задания к тексту.

1. Как автор объясняет взаимозависимость индивида и общества?
2. Как автор определяет государство?
3. Охарактеризуйте два типа дохристианских государств, согласно В. С. Соловьёву.
4. Чем христианское государство отличается от дохристианских?
5. Какие высшие функции государства выделены в тексте?
6. Какие три стороны жизни общества выделяет автор?

В. В. РОЗАНОВ (1856–1919 гг.)

3. Личность всегда есть целое, по отношению к которому общество есть агрегат, но не организм, приспособляющий её к себе как свою функцию или изменяемую часть. Это прямо вытекает из взгляда на первозданную природу человека как вечное зерно его необходимой деятельности. Нет ничего в обществе, ни даже самое его существование, что было бы столь же первично и необходимо, что так же связано было бы с санкцией Высшей Воли, как связан с нею ум человека, его сердце, его свободная воля. Поэтому общество образуется вокруг человека как по отношению к нему вторичное и изменяемое; но не оно распадается, как первичное, на мир индивидуумов как своих вторичных органов. Индивидуум первее общества; и он содержательнее его, как носитель главных и ненарушимых норм всякой человеческой деятельности, всей истории. Без связи с этими нормами, без питания от них и, следовательно, связанности ими общество есть механический агрегат, пустой от какого-либо смысла и значительности. И если в нём может быть и действительно есть также священный характер, глубокий и вечный смысл, то это лишь в силу его связанности указанными нормами, коренящимися в индивидууме.

4. Сообразуемость общества как агрегата с индивидуумом как ненарушимым целым есть подчинение принципов коллективной жизни закону нравственности личной. И в самом деле, стремление к трём указанным идеалам¹ в жизни индивидуальной образует сферу нравственного. Не всем доступно приближение к этим идеалам, наприм., в сфере умственной – нахождение новых истин, расширение сферы человеческого ведения; громадному большинству людей едва лишь по силам соблюдение принципов этих идеалов в своей личной жизни. Но в чём же состоит это соблюдение? По отношению к истине – это будет простая правдивость жизни; по отношению к добру – сострадание к непосредственно

¹ Среди идеалов автор выделяет истину, добро и свободу: «Есть три первоначальные и одно к другому несводимые стремления в человеке: различить, что есть, от того, чего нет – это усилие его *знать истину*; удалить то, что задерживает это и всякое подобное первоначальное движение – это усилие его *сохранить* для себя *свободу*; и после всякого действия ощутить в себе высшую гармонию, нежели какая была до его начала – это усилие *к добру*».

открывающемуся горю людскому; по отношению к свободе – степень мужества, достаточного, чтобы не отступить перед неприятностями, какие связаны с правдивою и доброю жизнью среди людей, часто и не правдивых, и не добрых. Будучи очень кратки по выражению, не простирая действия своего за границы личного существования, все эти черты по своему происхождению коренятся в первозданной природе человека и, следовательно, восходят к санкции высшей, какая может быть. Своею совокупностью они образуют нравственную жизнь, и невозможно придумать какого-либо поступка, который, нося обычно имя «нравственного», не был бы в то же время проявлением которой-нибудь из этих черт или всех их вместе.

Коллективная жизнь, насколько она должна быть подчинена принципам индивидуального существования, может сделать это лишь через проведение по всему своему строю этих же нравственных черт. Именно они составляют неразрушимое ядро индивидуальной деятельности, ненарушимый покров над личностью; и, следовательно, именно к ним относится положение, что общество есть агрегат, сообразующийся с индивидуумом, а не организм, его сообразующий с собой. И самое сообразование, таким образом, может состоять лишь в продлении закона нравственности личной в необозримый мир отношений коллективных.

5. Принципы коллективной жизни, насколько они уже согласованы с законом нравственным, подчиняют себе волю единичного лица с силою, правом и необходимостью, с какою она подчинена священному закону своего человеческого назначения. Общество и индивидуум, насколько они выражают в своей деятельности один закон человеческого назначения, находятся между собою в совершенной гармонии. Дисгармония между ними начинается лишь с момента, когда или индивидуум, или общество проникаются иными принципами, нежели какие заключены в трёх указанных идеалах. Когда иным проникается общество, индивидуум имеет священное право восстать против него; он может быть при этом подавлен, побеждён, – но подавлен лишь силою, а не правом, и его гибель будет столь же стихийна, как стихийна смерть от упавшего на голову камня или от удара молнии. Может быть, наоборот, случай, когда индивиду-

ум, под воздействием приобретённых страстей или случайных обстоятельств жизни, будет влечься идеалами, противоположными трём указанным. Этим влечением общество может положить преграду, и здесь оно будет уже действовать с правом против стихийной силы личности. И если в коллизии этой личность погибнет, она погибнет как атом природы, как физическая вещь, которая уже ранее лишена была какого-либо нравственного содержания, человечности.

...

Процесс истории есть последовательное раскрытие человеческого духа, как некоторой системы предустановленных задатков, движимое силою их влечения к тому, к чему они суть задатки.

Задаток есть некоторая реальность, которая предполагает собою другую, с нею соотносится и её определяет собою, равно как и, обратно, ею определяется. Разум как способность только, как исходящий свет – не содержит в себе ещё никаких освещаемых предметов, никаких объектов, могущих стать предметом его познания; и, одновременно, он есть способность *уже к чему-то*, есть освещение *для чего-то*, что вне его лежит и, однако, с ним соотносится.

В этом смысле человеческая природа есть как бы медленно прозревающий глаз, есть вечно пробуждающийся дух. Не всё одинаково быстро он может понять, усвоить, хотя ко всему, что усваивает медленно и с таким трудом, у него уже есть предрасположение, задаток. Всё предустановлено в нём, но не в полноте реальности своей, а лишь задатком своим, как бы отражением только; по этому миру отражений, полутеней, которые и образуют собою его первоначальный дух, он восходит к предметам отражающимся, которые образуют собою Вселенную. Это восхождение и есть история. Нет хаотичности в ней, какой-либо беспорядочности: всё последующее в ней зрелее, чем предыдущие, всё – полнее реальным содержанием, которое медленно наполняет человека как систему идеальных для него схем. В этом поступательном движении нет возвратов, как и нет значительных колебаний: листья и ветви опадают, сучья обламываются ветром, но «древо жизни» растёт к вершине – туда, где оно должно снести плод.

В этом общем процессе человеческого возрастания появляются, как медленно создаваемые его продукты, философия, искусство и ранее их – семья, государство.

(Розанов В. В. Собрание сочинений. Эстетическое понимание истории (статьи и очерки 1889–1897 гг.) – М.: Республика, СПб.: Росток, 2009. – 878 с. – С. 161–163.)

Вопросы и задания к тексту

1. Как в тексте решается проблема соотношения личности и общества?
2. На чём, по мнению автора, основана сообразуемость коллективного и индивидуального?
3. Какие принципы нравственной жизни выделяет автор?
4. Что значит, по мнению автора, соблюдать указанные принципы в личной жизни?
5. Как автор понимает исторический процесс, какова направленность истории, по мнению автора?

Е. Н. ТРУБЕЦКОЙ (1863–1920 гг.)

Недавно окончившийся в Москве земский съезд дал яркую характеристику современного реакционного настроения. «Сначала репрессии, потом реформы» – вот основной тон этого настроения.

В резолюции, принятой съездом, оно проявилось в несколько смягченном виде: съезд признал необходимыми и реформы, и репрессии. Но, как бы то ни было, и эта резолюция имеет смысл лишь в том предположении, что принятые доселе правительством карательные меры, в том числе и военно-полевые суды, не были достаточны.

Быть может, нигде психические корни реакции не обнаружались так наглядно, как здесь: от участников земского съезда я узнал, что из них лишь немногие не пострадали от погромов в течение двух последних лет. Озверевший помещик – прежде всего сын русской революции. Зверь, пробудившийся в революции, родил из недр своих звероподобную реакцию. Этим резюмируется сущность современного политического положения.

Оно чрезвычайно напоминает знакомые нам апокалиптические образы. Явился зверь, выходящий из моря. *«И дивилась вся земля, следя за зверем, и поклонилась дракону, который дал власть зверю. И поклонились зверю, говоря: кто подобен зверю сему? И кто может сразиться с ним? И даны были ему уста, говорящие гордо и богохульными словами, и дана ему власть действовать сорок два месяца»* (Откр. 13:3–5).

После кратковременного владычества этого чудовища, смертельно раненного в голову, на смену ему является второе: *«И увидел я другого зверя, выходящего из земли: он имел два рога, подобные агнчим, и говорил как дракон. Он действует перед ним со всею властью первого зверя и заставляет всю землю и живущих на ней поклоняться первому зверю, у которого смертельная рана исцелела»* (Откр. 13:11–12).

Вот образное выражение того процесса, который так часто повторяется в истории, повторился и у нас, в России: революция, смертельно раненная после кратковременного владычества, уступает свое место реакции: а реакция, действующая «со всею властью» революции, заживляет смертельную рану последней и заставляет

ет снова ей поклоняться. Устами обеих говорит один и тот же «дракон»; в обеих – одна и та же звериная сущность. И обе вместе образуют тот заколдованный круг, из которого мы все не можем выйти.

II

На вопрос о том, почему наше революционное движение получило смертельную рану, можно опять-таки ответить текстом Апокалипсиса: *«Кто ведет в плен, тот сам пойдет в плен; кто мечом убивает, тому самому надлежит быть убиту мечом»* (Откр. 13:10).

Наша революционная интеллигенция до сих пор только этим и занималась – убивала мечом и сама была убиваема; вела в плен и сама в него попадала.

Прежде всего, это был плен духовный. Недавно П. Б. Струве объяснял особенности русской революции своеобразным сочетанием современных интеллигентных идей с элементарными народными инстинктами.

В действительности это сочетание свелось к простой капитуляции идей перед инстинктами; отсюда – полное их вырождение и упрощение. Вместо того чтобы просвещать народные массы, направлять и вести их за собою, интеллигенция ждала от них указаний и льстила их аппетитам. Демагогия и лесть упразднили всякую грань между свободой и анархией, между социализмом и грабежом, между демократией и деспотизмом.

Нет ничего нового под луной. Поэтому неудивительно, что характеристика, данная Платоном древним демагогам-софистам, целиком сохраняет свою силу по отношению к демагогии современной.

«Все положения их учения сводятся к мнениям толпы, которые она высказывает, собравшись вместе, и это они называют мудростью. Положим, кто-либо изучил движение гнева и страсти какого-либо большого, сильного и хорошо упитанного дикого зверя, – как к нему подходить, как с ним обращаться, чем и как привести его в ярость или успокоить, какие он издаёт при каждом случае звуки, какими звуками он укрощается или приводится в бешенство. Представим себе, что человек, изучивший всё это долгим опытом, при большой затрате времени, назовёт это му-

дростью; допустим, что он возведёт свои наблюдения в науку и построит из них учение, не различая в этих звериных мнениях и страстях, что хорошо и что дурно, что правда и что неправда, а назовёт, сообразно со вкусами зверя, добром то, что нравится последнему, а злом то, что ему неприятно!» **Совершенно так, по словам Платона, поступают современные ему софисты.**

Описанное здесь зверопоклонство под видом народопоклонства составляет сущность «большевизма» всех времён. «Большинство не может ошибаться: прекрасное, истинное, доброе есть то, чего хочет его непогрешимая воля». В этом – основной большевистский догмат в наши дни, как и во времена Платона.

Для современных софистов, как и для софистов древности, идеи вообще лишены самостоятельного значения. Они ценны лишь в качестве «продуктов массового творчества». Современный марксизм учит, что они – лишь «отражения классовой борьбы в человеческих головах».

С этой точки зрения не может быть речи о какой бы то ни было неизменной истине: идеи-отражения так же изменчивы, как и то настроение толпы, которое они в себе отражают. Они перестают быть истинными, как только они перестают нравиться.

Всего любопытнее, как отразилось это рабство идеи перед инстинктом в судьбах самого русского марксизма.

По прямому смыслу учения Маркса, путь к социализму есть концентрация богатств в немногих руках и связанная с этим постепенная пролетаризация массы. С этой точки зрения последовательный марксизм должен был бы видеть спасение России в развитии крупной промышленности и крупного землевладения. Понятно, что это учение, выросшее в чуждых нам условиях, не могло стать популярным среди нашего крестьянского населения. Тут оно оказалось в коренном противоречии с «элементарными инстинктами».

И что же! Народный инстинкт переделал ученье, обратил его в ей противоположное. Наши социал-демократы проповедуют то самое, что представляется с точки зрения Маркса величайшей и непростительной ересью: «революционные выступления крестьянства вплоть до конфискации частновладельческих земель» – экспроприацию и захват земель в частную собствен-

ность! Марксизм на русской почве отрёкся от самого себя, отбросил все те элементы своего понимания истории, которые не пришлись по вкусу «большому зверю».

Решающее значение тут имели не какие-либо научные соображения, а тот простой арифметический аргумент, который решал и во дни Платона. Народ хочет всей земли, и в полную собственность. А помещиков всего сто тридцать тысяч.

Ergo! – помещики должны быть сметены.

Русский марксизм последователен по крайней мере в одном отношении. Он всегда был и на русской почве остался чистейшим аморализмом. Поэтому, когда русские социал-демократы учат, что помещики должны быть сметены не потому, что этого требует справедливость, а потому, что народ – сила, они по крайней мере, верны своему учителю.

Маркс всегда относился отрицательно к попыткам этического обоснования революции: с его точки зрения, перевороты социальные и политические обуславливаются не соображениями справедливости, а экономической необходимостью.

В ином положении находится наш народнический социализм, который хочет быть прежде всего социализмом «этическим».

С точки зрения этического социализма, можно оправдать всеобщую экспроприацию частных собственников, всеобщую социализацию земель и орудий производства. Но конфискация одних земель при неприкосновенности капиталистического строя, безвозмездная экспроприация одних помещиков, и только потому, что их мало, тут представляется вопиющей непоследовательностью, а стало быть, и неправдой. С этой точки зрения почему, например, не подвергнуть конфискации одних богатых евреев? Ведь они также составляют ничтожное меньшинство среди русского населения!

Стоять за конфискацию имущества одних землевладельцев – значит признать тот общий принцип, что воля большинства может лишить каких угодно имущественных прав любую часть населения. Если, став на эту точку зрения, мы спросим, почему в настоящее время конфискации должны подлежать только земли, а не капиталы, то на это можно дать только один ответ: потому что сегодня народ требует одних земель, а не капиталов.

С точки зрения социализма этического это должно было бы считаться простым грабежом. Однако широкие слои нашей интеллигенции не чувствуют всего возмутительного безобразия частичной конфискации, этой сделки, извращающей природу социализма. И это служит одним из наиболее ярких доказательств крайнего упадка нашего правового сознания.

На русской почве социалистические партии теряют свой социалистический облик и вырождаются в древнерусские разбойничьи формы пугачёвщины. Как по направлению, так и по инициалам первым эсером у нас, без сомнения, является Стенька Разин. Капитуляция идей перед инстинктами имела своим последствием крайнее опрощение русского революционного движения, вырождение его в старую, еще допетровскую форму. В этом – злой рок русской революции и главная причина её крушения. Неудивительно, что правительству удалось осадить это первобытное бунтарство теми же примитивными средствами, которые применялись с успехом уже в дни Разина.

III

Нетрудно убедиться, что реакция черпает свою силу именно в слабостях нашего революционного движения. Второй зверь живет раной первого.

Элементарный инстинкт, перед которым капитулировало это движение, в конце концов, – сила центробежная, разрушительная для всякой общественной организации, в том числе и революционной. Нетрудно убедиться, что он уже теперь в целом ряде случаев обращается против революции. Революция должна была рухнуть, как всякое здание, построенное на песке.

Уже осенью минувшего года мне пришлось высказать, что революцию невозможно построить на аграрных беспорядках. Теперь, когда с весны они возобновились с новой силой, более чем когда-либо уместно об этом напомнить.

Аграрные волнения не объединяют, а, напротив, разъединяют крестьянские массы, ибо общий предмет их вождения – помещичья земля – в конце концов становится яблоком раздора между самими крестьянами.

Насильственно захваченные земли, как и всякое вообще чужое добро, впрок не идут. Крестьянские движения никогда не сливаются в широкую волну: они всегда носят характер частичный, местный, дробный. Они легко вырождаются во всеобщий взаимный грабёж. Но, дойдя до этой точки, они обыкновенно тотчас вызывают против себя среди самого крестьянства обратную, реакционную волну.

Война против помещиков естественно переходит в войну против всех. А это и есть та атмосфера, которая воспитывает деспотизм и реакцию, ибо междоусобная война вызывает всеобщую жажду порядка, власти, мира во что бы то ни стало. Утомлённое кровавою оргией население готово мириться со всякой диктатурой. Отсюда и рождается второй зверь, действующий силою и властью первого, то чудовище, которому еще в XVII веке Гоббс дал имя смертного бога – Левиафана.

В России он уже родился. И опасность тем сильнее, что реакция встречает у нас поразительно слабое сопротивление. В этом отношении история Второй Государственной Думы в высшей степени поучительна.

Крайние партии хотели сделать её трибуной для революционной агитации. Но ведь для того, чтобы достигнуть хотя бы этой цели, нужно было принести с собою в Думу какой-нибудь запас идей. Раз Дума лишена реальной власти, она может действовать только как идейная сила. Какую же идейную силу представляли собою левые депутаты?

Весь их идейный багаж сводился к неустанному провозглашению голого формального принципа народной воли. Вместо того чтобы наполнить её содержанием, объединить её каким-либо общим идеалом, они преклонялись перед нею и служили ей нескончаемый молебен; и этим окончательно парализовалась всякая законодательная работа.

Правда, попытка направить народную волю на определённое содержание была сделана. Крайние депутаты говорили: «Вся земля безвозмездно всему народу, потому что так хочет народ». Но мы уже видели, что земля – именно тот лозунг, который по самой природе своей не объединяет. Он прикрывает собою раздор частных интересов, частных вожделий, appetитов, которые не

могут слиться в общем порыве, потому что они по существу враждебны друг другу. Какое может быть единение между людьми, из коих каждый хочет захватить в своё обладание одну и ту же полосу, один и тот же клочок земли! Один крестьянин основывает своё право на помещичью землю на том, что у него мало земли; другой, у которого земли больше, отвечает: «Не тронь, это – земля нашего помещика»; население малоземельных районов жаждет наделения в районах, где имеются большие запасы земли; а жители этих последних готовы с кольями принять переселенцев. Каждый хочет земли для себя, и никому нет дела до всего народа.

Из этих центробежных стремлений не может сложиться единая народная воля. Тот кумир, перед которым преклонялись левые депутаты, в конце концов оказался фикцией и рассыпался в прах. Печальный конец Второй Думы как нельзя более наглядно доказывает, что единой народной воли они не нашли и не выражали. Они достигли как раз противоположного результата – объединения обеспеченных классов, и в частности землевладельцев, – против революции на почве классового инстинкта.

Вот объяснение той силы, которую приобретает у нас реакция, того слабого противодействия, которое она встречает. Интеллигенция жестоко наказана за свою безыдейность, лесть и зверопоклонство. Она вела в плен к первому зверю и сама попала в плен ко второму.

Теперь уже не из демократического, а из противоположного, реакционного лагеря мы слышим победный клич: «Кто подобен зверю сему!» Произошло роковое недоумение: народ искал руководителей и учителей, а вместо того нашел льстецов; крестьянин ждал от своих депутатов реальных благодеяний, тех законодательных реформ, которые должны были обновить и улучшить его долю. Вместо того он слышал лишь докучливое эхо, которое повторяло вслед за ним «про землю» и дразнило его частный аппетит. И народ отвернулся от своих руководителей. Он отнесся с полным равнодушием к их участи, когда власть наложила на них руку.

Грянет гром, и мужик перекрестится. Это – первое, с чего нам следует начать после грома 3 июня. А второе, что нам следует сделать, это – окончательно вырвать нашу мысль и душу из околдовав-

шего нас плена, сбросить с себя путы нашего рабства. Ибо как первый, так и второй зверь готовят нам одну и ту же гибель. Первый ведёт в плен ко второму, а второй заставляет поклоняться первому.

Что реакция может исцелить смертельную рану революции, это нетрудно предвидеть уже теперь. Закон 3 июня, как уже мы имели случай говорить, поставил землевладельцев против народных масс и против инородцев. Он создал в их пользу привилегию, которая может стать началом ужасного конца. Если привилегированные классы воспользуются данной в их руки властью только для того, чтобы удовлетворять свои аппетиты, если они забудут про народную нужду и будут думать только о себе, они подготовят неслыханные доселе ужасы. При первом внешнем потрясении Россия может оказаться колоссом на глиняных ногах. Класс восстанет против класса, племя – против племени, окраины – против центра. Первый зверь проснется с новою, нездешней силой и превратит Россию в ад.

Глубокая трещина, уже образовавшаяся между Думой и народными массами, грозит превратиться в бездну, в которую всё провалится. Попытаемся же перекинуть мост, пока еще не упущено время.

(Трубецкой, Е. Н. Два зверя. Статьи 1906–1919 гг. // Трубецкой Е. Н. Смысл жизни / Сост. А. П. Полякова, П. П. Апрышко. – М.: Издательство «Республика», 1994. – 432 с. – С. 308–313.)

Вопросы и задания к тексту

1. Чем, на ваш взгляд, обусловлено обращение автора к апокалиптическим образам при описании политической ситуации в России в начале XX века?

2. Какие две стороны политического конфликта в России начала XX века выделяет автор?

3. Каково отношение автора к отечественному революционному движению и русскому марксизму? Выделите основные черты, которыми автор наделяет русских революционеров.

4. Как в тексте объясняется принятие народом диктатуры?

5. Оцените рассуждения автора с позиций современности, есть ли в них что-либо актуальное для наших дней?

С. Н. БУЛГАКОВ (1871–1944 гг.)

Возделывание «земли», т. е. сил природы (которое включает, конечно, не одно только земледелие, но все виды промышленного труда), составляет естественную задачу человечества, и было бы странно предположить – одинаково и с религиозной, и с человеческой точки зрения, – чтобы эту задачу разрешал человек изолированно. Политическая экономия совершенно определённо учит нас, что хозяйство, процесс производства в силу естественной необходимости ведётся человеком общественно, и этот общественный труд человечества объективируется в хозяйственных формах, в хозяйственном скелете, который и изучает политическая экономия. Как после открытия Коперника мы не можем уже смотреть на звёздное небо теми же глазами, что и во времена Птолемея, как после новейших открытий геологии, биологии мы не можем уже понимать повествование Моисея в точном естественнонаучном смысле, хотя и сохраняем всё его религиозное содержание, так и после открытий новейшей социальной науки, раскрывшей нам целый новый мир, показавший всю сложность социальной ткани, мы не можем с первобытным простодушием и наивностью смотреть на явления богатства и бедности. И если заповедь о всеобщей обязанности труда и помощи нуждающимся в материальной поддержке понималась раньше исключительно как обязанность личного поведения, то теперь, после того, что мы знаем из общественных наук, одна она не может успокоить совесть, для нас выясняются, кроме того, и обязанности социального поведения. Мы узнали также, что для того, чтобы вырывать у земли не одни только терния и волчцы, сулящие человечеству голод и болезнь, мало трудолюбия, но необходим ряд мер, которые ведут в конце концов к экономическому прогрессу, а этот последний неизбежен уже ввиду хотя бы только факта постоянного прироста населения, не говоря о постоянно растущих потребностях культуры. Правда, этот экономический прогресс сделан в наше время кумиром, он ослепил и оглушил современное человечество, и в этом грех последнего, современное человечество слишком «полагается» на своё богатство и в погоне за ним нередко утрачивает совесть, но это есть злоупотребление, несколько

не говорящее против необходимости и законности этого прогресса. Политическая экономия раскрыла нам глаза и на социальные обязанности, проистекающие из евангельской заповеди любви и помощи ближнему, и она даёт вполне определённые руководящие нормы общественного устройства. Первая норма такова, что каждый должен трудиться в меру своих сил и умения, эта заповедь труда исключает социальную праздность, заставляет стремиться к трудовому хозяйству, с превращением, по возможности, всех рентных доходов в трудовые. Вторую нормой служит забота о слабых и угнетённых, т. е. о тех многочисленных слоях народа, которые придавила и задавила собой наша цивилизация. Нормальным с точки зрения этих принципов представляется такой общественный строй, в котором не было бы места для социальной праздности, существовала бы общая обязанность труда, соответственно склонностям и способностям, и в котором не было бы теперешнего различия между богатыми и бедными, имущими много и подвергающимися искушению от своего богатства и нищими ничего, подавляемыми этой бедностью. В обычном словоупотреблении строй этот зовется социалистическим.

Не только живые люди, но и человеческие учреждения, тоже результат деятельности людей, кристалл человеческого духа, служат правде или неправде, любви или ненависти. Как рабовладение и крепостное право для нас теперь представляет явно греховное установление, так и современный капитализм, основанный на эксплуатации труда, классовых антагонизмах, контрастах богатства и бедности, содержит в себе грех человеконенавистничества. Христианство не допускает примирения с каким бы то ни было общественным строем, основанным на насилии и ненависти, оно может благословлять только строй, воплощающий начала любви, свободы и равенства, и, пока остается социальная неправда, оно всегда зовёт вперёд, к социальному прогрессу, к очищению общества от этих пороков, проповедует не только личное, но и общественное покаяние. ... Евангелие предостерегает также и от превращения социализма в панацею, в духовный кумир, как делает это наша современность. Но это злоупотребление и религиозное извращение идей социализма отнюдь не уничтожает той относительной правды, которая в них, несомненно, содержится.

Итак, бесспорно, существуют для христиан обязанности в экономической жизни, в области экономической и социальной политики. Однако религиозное учение в этой области даёт указания только относительно цели, оставляя человеческому творчеству нахождение соответствующих средств в каждом частном случае, относительно последних и христианам обязательно консультировать политическую экономию, вообще, так сказать, социальную технологию, прибегать к помощи научного мышления, так же точно, как для постройки машин следует учиться механике, домов – строительному искусству и т. д. Здесь, в области практических действий, мы вступаем в область механической причинности и механических расчетов, вольный полёт вдохновения сменяется прозаическим ремесленным делом.

Возможно при этом, что люди одинакового настроения разойдутся в оценке средств в области социальной механики и окажутся вследствие этого в разных (хотя, конечно, близких) группах. По этому поводу приходится сказать словами блаженного Августина: *in necessariis unitas, in dubiis libertas*. Должна быть предоставлена свобода социальной совести каждого, – только при таком централистическом клерикализме, какой мы имеем, например, в партии германских католиков, приказ из центра заменяет свободную совесть и мысль её членов, но подобный клерикальный фетишизм есть соблазн Рима, замена церкви папой и клиром, которая не может быть поставлена в пример. Любопытно, что зачатки того, что теперь мы зовём социальной политикой, в недифференцированном виде существовала уже в первые века христианства. Проф. Ад. Гарнак в своём известном труде о миссии и распространении христианства в первые три века констатирует, между прочим, что среди христианских общин, наряду с разными формами благотворительности в узком смысле слова (милостыня, поддержка учителей, вдов и сирот, больных и неспособных к труду, забота о пленных и томящихся в рудниках, о погребении бедных и вообще об умерших, о рабах, помощь при крупных несчастиях, забота о приезжих братьях и бедных или пострадавших общинах), существовали задатки и того, что мы теперь назвали бы социальной политикой и даже в довольно современной форме: именно, нечто вроде организации приискания труда

(Arbeitsnachweis) и признание права на труд в пределах христианских общин.

(прот. Сергей Булгаков. Христианство и социальный вопрос // Булгаков С. Н. Два града: исследования о природе общественных идеалов. – М.: Издательство Юрайт, 2018. – 459 с. – С. 168–186.)

Вопросы и задания к тексту

1. Как автор оценивает экономический прогресс (с точки зрения неизбежности и влияния на человечество)?
2. Какой общественный строй автор считает нормальным и на каких социальных нормах он основывается?
3. Что автор пишет о христианском отношении к общественным институтам (установлениям)?
4. Что автор говорит о социальной роли христианства?
5. Влияние какого возникшего в XIX веке направления философской мысли четко прослеживается в концепции автора?

* * *

Таково содержание социального идеала: заповедь любви = социальной справедливости = признанию за каждой личностью равного и абсолютного достоинства = требованию наибольшей полноты прав и свободы личности. Обоснование этого идеала даётся религиозно-этическим учением о природе человеческой души и вытекающих отсюда обязанностях человека к человеку. Идеал свободы, составляющий нравственную сердцевину современного демократизма (политического и экономического), открывается не в политической экономии или науке права: в опытном знании человек ищет лишь средств для осуществления абсолютного идеала. Вместе с тем идеалы политические и социальные, воодушевляющие теперешнее человечество, суть несомненно христианские идеалы, поскольку они представляют собой развитие принесённого в мир христианством учения о равенстве людей и абсолютной ценности человеческой личности.

Для понимания природы социального идеала существенно важно не забывать, что он, будучи априорным или извне данным для социальной политики, не может служить исторической це-

лью, одной из таких целей, которых можно достигнуть и оставить позади.

Достижимы в историческом развитии только конкретные цели, между тем идеал справедливости абстрактен и, по самому своему смыслу, может соединяться с различным конкретным содержанием. Он является только регулятивной идеей, давая масштаб для нравственного суждения и оценки. Изменяющиеся конкретные условия приносят новые данные для решения этой задачи и для нового нахождения этого всемирно-исторического искомого. Мы не можем мыслить без противоречия полное разрешение этой задачи в истории («рай на земле»), потому что это означало бы конец всякой истории, неподвижность смерти, или же абсолютное совершенство, которое недостижимо в условиях эмпирического бытия. Не забудем, что идеал равенства и свободы является отрицанием этих условий, и уже потому не может в них целиком воплотиться.

Однако, если понятие истории и подразумевает идею бесконечного развития, это последнее совершается в определённом направлении, имеет идеальную цель; отсюда получает вполне определённый смысл и идея прогресса. Весь ход исторического развития представляется нам непрерывным (хотя и зигзагообразным) прогрессом, торжеством свободы и справедливости во внешних формах общественной жизни, эмансипацией человеческой личности, постепенным собиранием и внешним объединением исторического человечества. В эмансипации личности и обобществлении человечества и заключается одна из важнейших задач всемирной истории. Но здесь мы находимся уже на пороге философии истории, переступить который в данном изложении нет надобности. Заметим только, что философское обсуждение социального вопроса, проблемы социального должествования необходимо приводит нас к философии истории, к проблеме социального и исторического бытия, которая, в свою очередь, связана со всеми основными проблемами философии. Эта связь существует одинаково как для метафизического, так и позитивного мыслителя, не только для Гегеля, но и для Маркса.

Следует ещё особо подчеркнуть, что идеал свободы личности существенно отличается от критериев утилитарных или ге-

донистических, которыми он часто подменяется у позитивистов. Человек должен быть свободен потому, что это соответствует его человеческому достоинству; внешняя свобода есть средство, точнее, отрицательное условие свободы внутренней, нравственной, которая есть образ Божий в человеке. Кант высказывает мысль, что человек как свободно-разумная личность есть та цель, ради которой Бог создал мир, что мировая необходимость существует ради человеческой свободы. Эту мысль следует усилить и особенно подтвердить относительно истории человечества, для которой развитие свободы личности есть верховный идеал. Но выставляя это требование свободы в качестве абсолютного религиозно-нравственного постулата, мы совершенно его не связываем с вопросом о том, как именно свободный человек захочет воспользоваться этой своей свободой, а также и о том, будет ли он счастлив ею. Человек может как нравственная личность, ведающая добро и зло, определиться как в ту, так и в другую сторону, и этого ни предрешить, ни решить за него никто из людей не может. Только свободные человеческие поступки имеют нравственную ценность, лишь в них человек обнаруживает истинную природу своего духовного я, осуществляет в себе человека. Едва ли также кто-либо решится уверенно сказать, что, делаясь сознательнее и свободнее, человек в общем становится и счастливее; вообще гедонистический прогресс более чем сомнителен и остается во всяком случае спорным. Но если бы даже было доказано совершенно бесспорно, что в гедонистическом отношении цивилизация сопровождается положительным регрессом, то и тогда следовало бы призывать человечество вперед, к свободе и навстречу этому регрессу, а не назад, к сонному довольству, – свобода есть такое бесценное благо, которое может выкупить всё, и права первородства не должны быть проданы ни за какую чечевичную похлебку.

(прот. Сергей Булгаков. О социальном идеале // Булгаков С. Н. От марксизма к идеализму. Сборник статей 1896–1903 гг. – СПб.: Товарищество «Общественная польза», 1903. – 376 с. – С. 288–316.)

Вопросы и задания к тексту

1. Какой социальный идеал описывает автор, каково происхождение данного идеала?
2. Каким статусом автор наделяет социальный идеал, как он соотносится с конкретными целями исторического развития?
3. Что автор говорит о направленности истории?
4. Какую задачу истории автор считает одной из важных?
5. В чём, по мнению автора, состоит противоречивость свободы?

Н. А. БЕРДЯЕВ (1874–1948 гг.)

4. ОБЩЕСТВО И СВОБОДА. СОЦИАЛЬНОЕ ПРЕЛЬЩЕНИЕ И РАБСТВО ЧЕЛОВЕКА У ОБЩЕСТВА

Из всех форм рабства человека наибольшее значение имеет рабство человека у общества.

Человек есть существо социализированное на протяжении долгих тысячелетий цивилизации. И социологическое учение о человеке хочет убедить нас, что именно эта социализация и создала человека. Человек живёт как бы в социальном гипнозе. И ему трудно противопоставить свою судьбу деспотическим притязаниям общества, потому что социальный гипноз устами социологов разных направлений убеждает его, что самую свободу он получил исключительно от общества. Общество как бы говорит человеку: ты моё создание, всё, что у тебя есть лучшего, вложено мной, и потому ты принадлежишь мне и должен отдать мне всего себя. Герцен был по своему мирозерцанию общественником, но у него были острые мысли, подсказанные его сильным чувством личности. Ему принадлежат слова: «Подчинение личности обществу, народу, человечеству, идее – продолжение человеческих жертвоприношений». И это святая истина. Если принять сделанное нами различие между индивидуумом и личностью, то можно сказать, что только индивидуум есть часть общества и подчинён ему, личность же не есть часть общества, наоборот, общество есть часть личности. Из того, что человек есть микрокосм и микротеос, следует, что общество, как и государство, есть составная часть личности. Экстериоризация общества, объективация общественных отношений порабощает человека. В первобытном обществе личность совершенно поглощена коллективом. Леви-Брюль верно говорит, что в первобытном сознании сознание индивидуума зависит от сознания группы. Но это не есть последняя истина о человеке. Общество есть особая реальность, ступень действительности. «Я» с «ты» есть иная реальность, чем «я» в «мы». Но общество не есть организм, не есть существо и личность. Реальность общества заключена в самих личностях, не в простом взаимодействии личностей, а в «мы», которое не есть абстракция и имеет конкретное существование. Ре-

альность общества не есть особое «я», а есть «мы». Общение «я» с другими происходит в «мы». Это «мы» есть качественное содержание «я», его социальное трансцендирование. «Я» имеет общение не только с «ты», общение личности с личностью, «я» имеет общение и с «мы», т. е. с обществом. Но «я» входит в «мы» – общество, как часть в целое, как орган в организм, лишь в качестве индивидуума, в качестве природного человека. В качестве личности «я» никогда не входит в общество, как часть в целое, как орган в организм. «Мы» не есть коллективный субъект или субстанция. «Мы» имеет экзистенциальное значение, но не есть экзистенциальный центр. Экзистенциальный центр находится в «я» и в его отношении к «ты» и к «мы». Именно это отношение «я» не только к «ты», но и к «мы» есть источник экзистенциальной социальной действительности. Но объективация человеческого существования, выброшенность его вовне создает «общество», претендующее быть реальностью большей и более первичной, чем человек и чем личность. Общество есть объективация «мы», которое не имеет никакой реальности и никакого существования вне отношения к нему «я» и вне отношения «я» и «ты». «Мы» в своей экзистенциальности есть общность, общение, община (communaute), а не общество. Общество есть многоединство (С. Франк). Но это многоединство может быть «мы» в экзистенциальных отношениях «я» к «ты» и «мы». Тут скрыто рабство человека у общества. То, что есть реального в обществе, определяется тем, что личность вступает в отношения не только к личности, но и к соединению личностей в обществе. Порабощающая власть общества над человеческой личностью есть порождение иллюзии объективации. Реальное «мы», т. е. общность людей, общение в свободе, в любви и милосердии, никогда не могло поработить человека и, наоборот, есть реализация полноты жизни личности, её трансцендирования к другому. Зиммель в своей «Социологии» более прав, чем сторонники органической теории общества, когда он видит в обществе стихийное скрещивание воли и стремлений отдельных людей. Но у него «мы» как будто бы не обладает никакой экзистенциальной реальностью. Он прослеживает процессы обобществления человека, но непонятно, откуда берется сила обоб-

ществляющая. Рабство человека у общества находит себе выражение в органических теориях общества.

Органическое понимание общества гораздо шире, чем учение об обществе как организме в собственном смысле слова. Органическое понимание общества может быть откровенно натуралистическим и враждебным метафизике, как, например, у Спенсера, Шеффле и др. Против этих теорий XIX века в России боролся Н. Михайловский, который справедливо видел в учении об обществе как организме величайшую опасность для индивидуума. Но органическое понимание общества может быть и спиритуалистическим, видеть в обществе и общественных коллективах воплощение духа. Это было заложено уже в немецком романтизме. Понимание общества и общественного процесса у Гегеля тоже может быть признано органическим. Из социологов Шпанн является главным представителем универсализма. Всегда и во всех формах органическое понимание общества антиперсоналистично, оно неизбежно признает примат общества над личностью и принуждено видеть в личности орган общественного организма. Это есть универсализм, порожденный объективацией, выброшенный вовне. Универсальное изъято из личности, и личность ему подчинена. Органическое понимание общества всегда иерархично. На этой почве возможен лишь иерархический персонализм, который я считаю ошибочным и противоречащим существу персонализма. Общество представляется как бы личностью более высокой иерархической ступени, чем личность человека. Но это делает человека рабом. Спиритуализированное понимание органичности общества идеализирует закономерность общественной жизни как духовную основу общества. Закономерность приобретает как бы нормативный характер. Идея примата общества над личностью принадлежит Ж. де Местру и де Бональду, она реакционного, контрреволюционного происхождения. Это унаследовал и О. Конт, которым вдохновляется Ш. Моррас. Социологи, которые утверждают примат общества над личностью и учат о формировке личности обществом, в сущности реакционеры. Эта реакционность есть и у Маркса, хотя Маркс не считал общество организмом. Реакционно-консервативные направления всегда основывались на органическом характере

исторических образований прошлого. При этом необходимость, порождённая массивностью истории, признаётся также добром и духовной ценностью. Критерий оценки помещается не в личности, а в находящемся над личностью общественном организме. Консерватизм основан на том, что отдельный человек не может ставить своё понимание добра выше того понимания, которое выработано опытом всех предшествующих поколений и которое представляет органическую традицию. Совершенно ошибочно было бы думать, что этому противоположен индивидуализм. Персонализм видит критерий оценки в личности, в глубине совести и полагает, что тут в большей глубине раскрывается различие между добром и злом, чем коллективной традицией, представляющей органическую. Но различающая и оценивающая совесть, которая раскрывается в глубине личности, всегда означает не изоляцию и самозамыкание личности, а её размыкание до универсального содержания и её свободное общение с другими личностями, не только живыми, но и умершими. Свободе принадлежит примат над традицией, но возможно свободное вживание в то, что было истинного в традиции. В жизни общества существует связь поколений, общение живых и умерших, но эта связь поколений не есть навязанная личности, над ней стоящая иерархическая органичность, а есть раскрытие социального универсализма внутри личности, её расширенный имманентный опыт. Личность ни на одно мгновение не становится частью какого-то организма, какого-то иерархического целого. Никакой органичности, целостности, тоталитарности в обществе не существует, общество всегда частично, и утверждение за общественным образованием целостной органичности есть ложная сакрализация относительных вещей. Органическое в обществе есть иллюзия объективации. Не только тоталитарное государство есть порабоощающая ложь, но и тоталитарное общество есть порабоощающая ложь. Как природа частична, так и общество частично. Не общество есть организм, а человек есть организм. В основании организации общества должна была бы быть положена идея целостного человека, а не целостного общества. Органический идеал общества есть порабоощающая ложь. Это есть социальное прельщение, подобное прельщению космическому. Обще-

ство совсем не есть организм, общество есть кооперация. Органичность общества есть иллюзия порабощающего сознания, есть продукт экстерииоризации. Общество свободных людей, не рабов должно быть создано не по образу космоса, а по образу духа, т. е. не по образу иерархизма, а по образу персонализма, не по образу детерминации, а по образу свободы, не по образу господства силы и сильного, а по образу солидарности и милосердия. Только такое общество было бы не рабьим. Источник человеческой свободы не может быть в обществе, источник человеческой свободы в духе. Всё, что исходит от общества, – порабощающее, всё, что исходит от духа, – освобождающее. Правильная ступенность – в примате личности над обществом, в примате общества над государством. И за этим стоит примат духа над миром. Органическое же понимание общества есть всегда примат космоса над духом, натурализация духа, сакрализация необходимости и порабощенности. Это всегда есть натурализм и космизм в общественной философии. Персоналистическая философия есть борьба против идеализации «органического».

(Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека – М.: АСТ, АСТ Хранитель, 2006. – 125 с. – С. 41–43.)

Вопросы и задания к тексту

1. Какая проблема поднимается автором в данном тексте?
2. Сравните персоналистическое и органическое понимание общества. Согласны ли вы с позицией автора? Свое мнение обоснуйте.
3. Как вы понимаете высказывание «Общество есть объективация «мы», которое не имеет никакой реальности и никакого существования вне отношения к нему «я» и вне отношения «я» и «ты»»?
4. Как автор определяет консерватизм?
5. Каково идеальное общество, по мнению Н. А. Бердяева?

Когда в XIX в. в России народилась философская мысль, то она стала по преимуществу религиозной, моральной и социальной. Это значит, что центральной темой была тема о человеке, о судьбе человека в обществе и в истории. Россией не был пережит гуманизм в западноевропейском смысле слова, у нас не было Ренессанса. Но, может быть, с особенной остротой у нас был пережит кризис гуманизма и обнаружена его внутренняя диалектика. Самое слово «гуманизм» употреблялось у нас неверно и может вызвать удивление у французов, которые считают себя гуманистами по преимуществу. Русские всегда смешивали гуманизм с гуманитаризмом и связывали его не столько с античностью, с обращением к греко-римской культуре, сколько с религией человечества XIX в., не столько с Эразмом, сколько с Фейербахом. Но слово «гуманизм» всё-таки связано с человеком и означает приписывание человеку особенной роли. Первоначально европейский гуманизм совсем не означал признания самодостаточности человека и обоготворения человечества, он имел истоки не только в греко-римской культуре, но и в христианстве. Я говорил уже, что Россия почти не знала радости ренессансной творческой избыточности. Русским был понятнее гуманизм христианский. Именно русскому сознанию свойственно было сомнение религиозное, моральное и социальное в оправданности творчества культуры. Это было сомнение и аскетическое, и эсхатологическое. Шпенглер очень остро и хорошо характеризовал Россию, сказав, что она есть апокалиптический бунт против античности. Это определяет глубокое различие между Россией и Западной Европой. Но если России не был свойствен гуманизм в западноевропейском ренессансном смысле, то ей была очень свойственна человечность, т. е. то, что иногда условно называют гуманитаризмом, и в русской мысли раскрывалась диалектика самоутверждения человека. Так как русский народ поляризованный, то с человечностью могли совмещаться и черты жестокости. Но человечность всё же остаётся одной из характерных русских черт, она относится к русской идее на вершинах её проявления. Лучшие русские люди в верхнем культурном слое и в народе не выносят смертной казни и жестоких наказаний, жалеют преступника У них нет за-

падного культа холодной справедливости. Человек для них выше принципа собственности, и это определяет русскую социальную мораль. Жалость к падшим, к униженным и оскорблённым, сострадательность – очень русские черты. Отец русской интеллигенции, Радищев, был необыкновенно сострадателен. Русские моральные оценки в значительной степени определялись протестом против крепостного права. Это отразилось в русской литературе. Белинский не хочет блаженства для себя, для одного из тысячи, если братья его страдают. Н. Михайловский не хочет прав для себя, если мужики не имеют прав. Всё русское народничество вышло из жалости и сострадания. Кающиеся дворяне в 70-е годы отказывались от своих привилегий и шли в народ, чтобы ему служить и с ним слиться. Русский гений, богатый аристократ Л. Толстой всю жизнь мучается от своего привилегированного положения, кается, хочет от всего отказаться, опроститься, стать мужиком. Другой русский гений, Достоевский, помешан на страдании и сострадании, это основная тема его творчества. Русский атеизм родился из сострадания, из невозможности перенести зло мира, зло истории и цивилизации. Это был своеобразный маркионизм, пережитый в сознании XIX в. Бог – Творец этого мира, отрицается во имя справедливости и любви. Власть в этом мире злая, управление миром дурное. Нужно организовать иное управление миром, управление человеком, при котором не будет невыносимых страданий, человек человеку будет не волком, а братом. Такова первоначальная эмоциональная основа русской религиозности, такова подпочва русской социальной темы. При этом русская жизнь становится под знак острого дуализма. Бесчеловечность, жестокость, несправедливость, рабство человека были объективированы в русском государстве, в империи, были отчуждены от русского народа и превратились во внешнюю силу. В стране самодержавной монархии утверждался анархический идеал, в стране крепостного права утверждали социалистический идеал. Раненные страданиями человеческими, исходящие от жалости, проникнутые пафосом человечности не принимали империи, не хотели власти, могущества, силы. Третий Рим не должен быть могущественным государством. Но мы увидим, какой диалектический процесс привел русскую человечность к бесчеловечности.

Человечность лежала в основе всех наших социальных течений XIX в. Но они привели к коммунистической революции, которая отказалась признать человечность своим пафосом. Метафизическая диалектика гуманизма (условно сохраняю этот двойственный по своему смыслу термин) была раскрыта Достоевским. Он обозначает не русский только, но и мировой кризис гуманизма, так же, как Ницше. Достоевский отказывается от идеалистического гуманизма 40-х годов, от Шиллера, от культа «высокого и прекрасного», от оптимистических представлений о человеческой природе, он переходит к «реализму действительной жизни», но к реализму не поверхностному, а глубинному, раскрывающему сокровенную глубину человеческой природы во всех её противоречиях. К гуманизму (гуманитаризму) у него было двойственное отношение. С одной стороны, он до глубины проникнут человечностью, его сострадательность бесконечна, и он понимает бунт против Бога, основанный на невозможности выносить страдания мира. В самом падшем существе он раскрывает образ человеческий, т. е. образ Божий. Последний из людей имеет абсолютное значение. Но с другой стороны, он обличает пути гуманистического самоутверждения и раскрывает его предельные результаты, которые именует человекобожеством. Диалектика гуманизма раскрывается как судьба человека на свободе, выпавшего из миропорядка, который представлялся вечным.

(Бердяев Н. А. Русская идея. – СПб.: Азбука-классика, 2008. – 320 с. – С. 120–123.)

Вопросы и задания к тексту.

1. Как автор определяет гуманизм?
2. Какие русские черты выделяет автор?
3. В чём автор видит истоки русского атеизма?
4. В чём раскрывается дуализм русской жизни?
5. В чём состоит противоречивость гуманизма Достоевского?

С. Л. ФРАНК (1877-1950 гг.)

Духовные основы общественной жизни

Социальная, общественная жизнь не есть, таким образом, какая-либо чисто внешняя, из утилитарных соображений объяснимая форма человеческой жизни. То, что человеческая жизнь во всех её областях – начиная с семьи и экономического сотрудничества и кончая высшими духовными ее функциями – научной, художественной, религиозной жизни – имеет форму *общественной* жизни, совместного бытия или содружества, – это есть необходимое и имманентное *выражение глубочайшего онтологического всеединства*, лежащего в основе человеческого бытия. Не потому человек живет в обществе, что «многие» отдельные люди «соединяются» между собой, находя такой способ жизни более удобным для себя, а потому, что человек по самому существу своему немислим иначе, как в качестве члена общества – подобно тому, как лист может быть только листом целого дерева или как, по справедливому слову старого Аристотеля, рука или нога могут вообще быть только в составе целого тела, в качестве его органа.

Общество есть, таким образом, подлинная целостная реальность, а не производное объединение отдельных индивидов; более того, оно есть единственная реальность, в которой нам *конкретно* дан человек. Изолированно мыслимый индивид есть лишь абстракция; лишь в соборном бытии, в единстве общества подлинно реально то, что мы называем человеком.

(Франк С. Л. *Духовные основы общества* – М.: Республика, 1992. – 511 С. – с. 53.)

* * *

В общей форме зависимость внешнего общения от внутренней соборной связи между людьми определена тем простым, указанным нами выше обстоятельством, которое обычно совсем не учитывается, именно что самая мимолетная внешняя встреча двух людей или внешнеутилитарное или принудительное их объединение предполагает *взаимное понимание* между ними, усмотрение в другом человеке «себе подобного», что возможно,

как мы видели, только через истинную внутреннюю принадлежность двух людей, через интуитивное восприятие взаимного внутреннего единства. Так, без единства языка, без некоторого единства нравов и нравственных воззрений или, в предельном случае, без сознания единства «человеческого образа» невозможно даже простая *встреча* двух людей, немыслимо никакое, даже самое внешнее их сотрудничество. И внешне утилитарные и принудительные сношения между людьми предполагают всё же ту молчаливую встречу двух пар глаз, в которой обнаруживается и пробуждается истинное чувство внутренней их принадлежности, их соборное единство. Религиозно-нравственное требование видеть в другом человеке своего *ближнего*, относиться к нему, как к самому себе, есть лишь требование максимальной напряженности и сознательности этого внутренне интуитивного отношения к нему, основанного на соборном единстве между людьми; это требование именно потому безусловно обязательно для нас (о чём подробнее мы будем говорить в другой связи), что оно вовсе не есть только отвлечённая моральная норма, а выражение неустранимой и необходимой основы всей нашей жизни. Именно потому, что во всех без исключения человеческих отношениях, начиная с самого интимно-любовного отношения между мужем и женой или между матерью и ребёнком и кончая самыми холодно-деловыми отношениями между начальником и его подчинённым или между продавцом и покупателем, действует всё же, хотя и в разной степени – вплоть до минимальной, – одна и та же внутренняя духовная связь, вне которой немыслимо никакое вообще общение между людьми, – именно поэтому закон любви к ближнему может и должен быть подлинно универсальным законом, которому должна быть подчинена вся наша жизнь.

(Франк С. Л. *Духовные основы общества* – М.: Республика, 1992. – 511 с. – С. 57-58.)

* * *

Ближайшим образом своеобразие объективно-идеального бытия общественного явления мы можем усмотреть в том, что оно есть образцовая идея, идея-образец, т. е. идея, самый смысл

которой заключается в том, что она есть цель человеческой воли, телеологическая сила, действующая на волю в форме того, что должно быть, что есть идеал. Поскольку общение между людьми совершается просто в порядке фактического взаимодействия их, фактической встречи и переплетённости их душевных процессов, оно ещё не есть общественное явление. Лишь когда единство, лежащее в основе этого общения, воспринимается и действует как сила или инстанция, которой подчинены участники общения, как образцовая идея, которую они должны осуществлять в своём общении, мы имеем подлинно общественное явление. Так, частые встречи между двумя людьми и их взаимная симпатия ещё не есть союз дружбы; последний имеет место там, где эти люди сознают себя «друзьями», т. е. подчиняют свои отношения идеалу дружбы, где дружба как «союз», как «единство» сознаётся ими как объективное начало, властвующее над ними обоими. Точно так же «власть» в обществе существует не там, где один человек или одна группа фактически путём угроз или применения насилия заставляет других повиноваться себе, а лишь там, где все или большинство сознают повелевающих своими законными «властителями», т. е. где отношение подчинено идее власти как образцу, который должен быть осуществляем в совместной жизни. Эта идея не есть, конечно, как мы уже видели, просто субъективная мысль участников общения; в известном смысле она, напротив, как уже было указано, совершенно независима от фактических субъективных душевных их переживаний; в качестве объективного единства и в качестве силы, властвующей над участниками общества, она есть нечто выходящее за пределы всего субъективно-психического. И всё же она, в отличие от чистого идеального бытия математических или логических содержаний, есть интегральный момент коллективной человеческой жизни; она творится самими людьми, вырастает из их совместной, коллективной жизни и укоренена в ней, а потому и живёт во времени, рождается, длится и исчезает, подобно всякой иной жизни на Земле. Эта связь с человеческой жизнью и зависимость от неё нисколько не отменяет надындивидуальной и сверхпсихической объективности общественного бытия, подобно тому, как, напр., человеческое происхождение творений искусства – статуи,

картины, поэмы – не уничтожает их объективного бытия вне человеческой психической жизни и не противоречит ему; но, в отличие от творений искусства, явления общественной жизни не только в своём рождении, но и во всём своём дальнейшем бытии приурочены к человеческому сознанию, их порождающему, существуют в связи с ним, в отношении к нему и исчезают, растворяются в ничто, как дым, если эта внутренняя нить окончательно обрывается.

...

Общественное бытие по своей природе выходит не только за пределы антитезы «материальное – психическое», но и за пределы антитезы «субъективное – объективное». Оно сразу и «субъективно», и «объективно», как бы парадоксально это ни было с точки зрения наших обычных философских понятий. Определяя его как относящееся к субъективному миру, мы вынуждены отрицать или объявлять «иллюзией» его специфическую объективность, его независимость от человеческих чувств и мнений, его как бы принудительное господство над человеческой жизнью. Усматривая в нём «объективную сущую идею», мы, с другой стороны, впадаем в опасность игнорировать его принадлежность к человеческой жизни, его зависимость от человеческого «признания ...

Выход из этой трудности можно найти не в каком-либо искусственном, искажающем существо дела приспособлении предмета к нашим не адекватным ему, привычным категориям, а только в открытом признании их неадекватности и потому в попытке выйти за их пределы. Наше положение при этом существенно облегчается тем обстоятельством, что общественное бытие в этом отношении совсем не есть какой-то уникум, не имеющий ничего себе подобного. Напротив, оно входит по этому признаку в широкую область бытия, которую мы называем духовной жизнью, сферой духа. Под духовной жизнью разумеется именно та область бытия, в которой объективная, надындивидуальная реальность дана нам не в форме предметной действительности извне как объект, предстоящей нам и противостоящей как трансцендентная реальность нам самим, «субъекту» и его внутреннему миру, а в форме реальности, присутствующей в нас самих, изну-

три с нами сращённой и нам раскрывающейся. Такова реальность Бога, как она дана нам в первичном мистическом опыте – независимо от того, как отношение человека к Богу выражается в дальнейшей рефлексии, в производных богословских доктринах. Так же дана нам реальность начал, которые образуют отдельные моменты нашей идеи Бога, – реальность Добра, Красоты, Истины как неких объективно-надындивидуальных «царств», открывающихся во внутреннем опыте, но и, с другой стороны, реальность зла, «дьявола» как великой космической силы, с которой мы соприкасаемся изнутри и которая властвует над нашими душами в их внутренней жизни. Реальность, данная в этом внутреннем, мистическом опыте, всегда выходит за пределы противоположности между «субъективной жизнью» и внешним ей «предметом», дана не внешнепредметному созерцанию, а внутреннему живому знанию – знанию, в котором реальность сама раскрывается внутри нас.

Общественное бытие входит в этом отношении в состав духовной жизни и есть как бы её внешнее выражение и воплощение. Та своеобразная объективность, которая ему присуща, не есть какая-то иллюзорная «объективизация», ложное гипостазирование субъективных порождений человеческой души, но и не есть внешняя человеку предметная реальность, подобная материальному миру. Она есть подлинно объективная реальность, которая, как некий осадок, вырабатывается самим человеческим духом, выделяется им и неразрывно с ним связана. Чуткое и правдивое сознание должно всегда ощущать даже в самом прозаическом, секуляризованном, «мирском» общественном явлении что-то мистическое. Мистично государство, – это единство, выступающее как сверхчеловеческая личность, которой мы служим, часто отдавая всю нашу жизнь, встреча с которой вызывает в нас религиозный трепет и которая иногда давит и истребляет нас, как Молох. Мистичен «закон», которому мы повинемся, который холодно-беспощадно повелевает нами без того, чтобы мы знали, кому именно и чему мы в нем подчиняемся – воле ли давно умершего, истлевшего в могиле человека, который некогда его издал, или словам, напечатанным в какой-то книге, стоящей где-нибудь на полке. Мистичен брачный и семейный союз, в котором люди

подчинены высшим, из каких-то глубочайших недр их существа проистекающим силам, их объединяющим. Мистичны даже «общественное мнение», нравы, мода, несмотря на то, что мы ясно прозреваем их «человеческое, слишком человеческое» происхождение и часто считаем своим долгом пренебрегать ими. И всё же мы то сгораем со стыда и чувствуем себя почти погибшими (напр., забыв надеть галстук), то сознаём себя героически смелыми, когда мы вступаем в столкновение с этой дьявольской силой, деспотически властвующей над нами. Мистичность общественных явлений и сил, конечно, не означает, что они всегда имеют подлинно божественную природу, обязывающую нас к религиозному поклонению; они могут быть и «ложными богами» и даже дьявольскими силами, которым мы не должны подчиняться и с которыми мы, напротив, обязаны бороться. Но это всё же – начала и силы, выходящие за пределы субъективно-человеческого бытия, – сфера, в которой, по выражению Достоевского, в нашем сердце «Бог борется с дьяволом».

...

Общественная жизнь есть, таким образом, духовная жизнь как единство человечески-сверхчеловеческого бытия. То, что образует существо любой формы общественного союза или общественного отношения – будь то форма правления, как «монархия» или «республика», или форма отношения между классами, как рабство, крепостное право, или вольнонаемный труд, или личное отношение, как семья, союз дружбы, отношение между супругами, между родителями и детьми и т. п., – и в чём состоит само бытие этой общественной формы, есть объективная сверхчеловеческая идея, порождённая самим человеком и властвующая над ним через акт его веры в нее и служение ей. То, что общество есть всегда нечто большее, чем комплекс фактических человеческих сил, именно система объективных идеально-формирующих сверхчеловеческих идей, есть лучшее свидетельство, что человеческая жизнь есть по самому своему существу жизнь богочеловеческая. Человек есть всегда не самодержавный творец и демиург своего бытия, и общественное бытие есть всегда больше, чем имманентное выражение чисто человеческих (в позитивно-натуральном смысле) страстей и субъективных стремлений; человек на всех

стадиях своего бытия, во всех исторических формах своего существования есть как бы медиум, проводник высших начал и ценностей, которым он служит и которые он воплощает, – правда, медиум не пассивный, а активно соучаствующий в творческом осуществлении этих начал.

...

От духовной жизни в узком смысле, т. е. от той её стороны, с которой она есть жизнь внутренняя, связь человеческих глубин со сверхчеловеческими началами, общественная жизнь отличается тем, что она есть именно обнаружение, раскрытие и воплощение вовне этой глубинной стороны духовной жизни.

(Франк С. Л. *Духовные основы общества* – М.: Республика, 1992. – 511 с. – С. 71–75.)

Вопросы и задания к тексту

1. Как в тексте объясняется общественная природа человека, какое основание социальности называет автор?

2. Какой закон, по мнению автора, должен лежать в основе общественных отношений? Каков первоисток данного нравственного закона?

3. Как явления общественной жизни связаны с сознанием? По какому критерию те или иные явления коллективных взаимодействий можно отнести к общественным?

4. К какой сфере автор относит общественное бытие? Как он определяет данную сферу, какие начала её входят?

5. Что означает представленная в тексте идея мистичности общественных явлений, согласны ли вы с ней?

6. Как автор определяет общественную жизнь?

Смысл истории

... единственное доступное нам положительное суждение о смысле истории состоит в том, что история есть *процесс воспитания человеческого рода*. Воспитание ближайшим образом совсем не тождественно с «прогрессом», с непрерывным, последовательным улучшением (как оно понималось у Лессинга, вперые выразившего эту идею). Идея воспитания выражает толь-

ко, что прошлое не пропадает даром, как-то соучаствует в настоящем и им используется, т. е. что при этом происходит какой-то процесс *накопления, обогащения*. Я умышленно говорю «какой-то процесс», потому что понятие накопления или обогащения надо брать здесь лишь в самой общей форме, не предпрещающей его конкретного содержания. Оно означает только, что история человечества – так же, как история индивидуальной жизни, – есть процесс, в котором *прошлое сохраняется в настоящем*, т. е. в котором каждый следующий шаг или этап есть действительно продолжение предыдущего, всё последующее связано с предыдущим, наслаивается и опирается на него и содержит его в себе: история немыслима без памяти. Ничто не уходит, не пропадает бесследно; все достижения прошлого, все великие культуры, даже на первый взгляд сметённые бесследно с лица земли и забытые, оставляют глубокий след и часто возрождаются в новой форме, как это было, например, с античной культурой, которая после почти тысячелетнего, казалось бы, полного забвения, через арабскую философию, через Фому Аквинского, Данте и эпоху Возрождения вновь влилась в европейское сознание и определила культуру Нового времени. На наших глазах великие древние культуры Азии, Индии и Китая начинают влиять на духовный мир Запада. Но даже там, где такое влияние незаметно, где в перспективе исторической оценки жизнь прошлого исчезла, казалось бы, бесследно – историки говорят, например, о таком бесследном исчезновении культуры Майя в Центральной Америке, – есть все основания предполагать, что следы её продолжают действовать бессознательно в крови и душе потомков. Психология учит, что не существует абсолютного забвения, что всё, казалось бы, навсегда и окончательно забытое при известных условиях может всё же вспомниться, что свидетельствует об его неразрушимом потенциальном сохранении в нашей душе; и это общее утверждение применимо к коллективной жизни не менее, чем к жизни индивидуальной. Это, в конце концов, опирается на тот универсальный онтологический факт, что само понятие времени, временного процесса как непрерывного потока, в котором прошлое переливается в настоящее и будущее, немыслимо, как это справедливо указал Бергсон, без наличия чего-то

вроде космической памяти; ибо время и память суть относительные понятия. *Верность прошлому*, сохранение прошлого в настоящем и его действие в нём есть само существо того, что мы называем сознанием или жизнью; и человечество в этом смысле есть, по глубокой и верной мысли Паскаля, единый большой человек. Вся временная жизнь, всякий переход, движение, смена, изменение объаты и пронизаны единством вечности, которое сохраняет их в себе. История имеет смысл именно потому, что она есть развитие, развёртывание, обнаружение и воплощение вечной силы бытия – как и, с другой стороны, вечность есть не мёртвое неподвижное единство, а единство вечной жизни, находящее себе выражение только в динамизме своего непрерывного, последовательного воплощения. Но для христианина, верующего в абсолютный смысл Боговоплощения и подвига Христова, открывается возможность и более конкретного понимания смысла истории. Для него история есть *богочеловеческий* процесс. Только что упомянутое воплощение сил вечной жизни в конкретности истории должно с этой точки зрения пониматься как воплощение в истории света Христовой правды или как непрерывное творческое действие в ней ниспосланного нам для продолжения Христова дела Святого Духа. Ближайшим образом, это ещё совсем не значит, что в этой форме мы возвращаемся к отвергнутой нами идее непрерывного процесса. Напротив, человечество и в этом отношении идёт по предназначенному ему пути так же, как идёт по нему отдельный человек – через эпохи подъёма и упадка, наступления и отступления, приливы творческой энергии и моменты усталости, замирания, отступления, через моменты верного служения правде и моменты ее забвения и измены ей. Будучи богочеловеческим процессом, история отражает в себе всё несовершенство и непостоянство греховного человечества. В своём трагизме, в своей эмпирической бессмысленности она ближайшим образом есть, по глубокой мысли Паскаля, *агония* Христа, длящаяся до конца мира. С другой стороны, однако, наблюдая, как медленно и лишь постепенно в течение веков человечество реально усваивало смысл Христова откровения, как поздно, например, было вполне понято и начало получать практическое осуществление Христово откровение о богосыновстве человека, о досто-

инстве человеческой личности, мы обретаем право верить, что история есть всё же, несмотря на все её уклонения и изменения, процесс постепенного воплощения Христова откровения в реальность человеческой и мировой жизни. Пути и перипетии этого воплощения нам неведомы; и в догадках о них мы должны остерегаться легкомысленного оптимизма, который был бы только выражением нашего самодовольства и гордыни. Воплощение Христова откровения, Христовой правды на земле совершается в борьбе с силой тьмы и с косностью человеческого сердца. Но обетованная нам неодолимость божественного света даёт нам всё же право верить, что – часто отступая в незримые глубины, гонимое силами мира сего, – посеянное Христом горчичное зерно продолжает развиваться, произрастать и созревать в огромное дерево, что малая закваска невидимо мало помалу окисляет все тесто. В этой неопределённой форме, принципиально считающейся с неисповедимостью Божьего Промысла, мы имеем *единственную оправданную форму веры в «прогресс»* – веры в приближение мира, сложными и таинственными путями, к его конечной цели, в некое внутреннее созревание мира, подготовляющее его последнее просветление и преображение.

(Франк С. Л. *Духовные основы общества* – М.: Республика, 1992. – 511 с. – С. 449–450.)

Вопросы и задания к тексту

1. Как автор определяет смысл истории?
2. Как в тексте объясняется неразрывность прошлого и настоящего?
3. Каков смысл истории для христианина, по мнению автора?
4. Как автор описывает исторический процесс с точки зрения его направленности?
5. Чем обусловлена противоречивость и перипетии истории человечества?

КОНТРОЛЬКА 27 09

Религиозная организация – духовная образовательная организация
высшего образования «Пензенская духовная семинария
Пензенской Епархии Русской Православной Церкви»

Кафедра Церковной истории и философии

Антипов Михаил Александрович

**СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА РУССКОЙ
РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ**

Хрестоматия

Корректор: Моисеева Е. С.

Подписано в печать 24.09.2021. Формат 60x84 1/16.

Бумага ксероксная. Печать трафаретная.
Усл.печ.л. 3,32. Заказ № 24/09. Тираж 100 экз.

Отпечатано с готового оригинал-макета
в типографии ИП Соколова А. Ю.
440600, г. Пенза, ул. Кирова, 49, оф. 3.

Тел.: (8412) 56-37-16.