

Высшее образование

С. Н. Малявин

История русской
социально-философской
мысли



ПОСОБИЕ
ДЛЯ ПЕДАГОГИЧЕСКИХ
ВУЗОВ



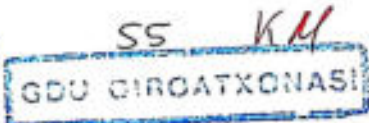
ДРОФА

Высшее образование

С. Н. Малявин

История русской социально-философской мысли

Допущено
Министерством образования
Российской Федерации
в качестве учебного пособия
для студентов
высших учебных заведений,
обучающихся по направлению
540400 Социально-экономическое образование



ДРОФД
Москва • 2003

УДК 101.1:316(075.8)

ББК 87.6я73

М21

Рецензенты:

д-р филос. наук, проф. *А. О. Боромоев* (зав. кафедрой истории и теории социологии Санкт-Петербургского государственного университета);

д-р филос. наук, проф. *И. А. Громов* (кафедра социологии Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена)

Малявин С. Н.

М21 История русской социально-философской мысли: Пособие для вузов. — М.: Дрофа, 2003. — 256 с.: ил.

ISBN 5—7107—7152—X

В пособии излагается история русской социально-философской мысли начиная с середины XIX до первой трети XX в. Автор анализирует ее ведущие направления, труды известных русских мыслителей (А. С. Хомякова, И. В. Киреевского, К. С. Аксакова, Н. Я. Данилевского, Н. Н. Страхова, К. Н. Леонтьева, В. С. Соловьева, Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, Б. Н. Чичерина, А. И. Герцена и др.), в которых отражены их взгляды на устройство общества.

Для студентов высших учебных заведений, обучающихся по педагогическим специальностям социально-гуманитарного направления. Книга также может быть использована учащимися гимназий и лицеев гуманитарного профиля.

УДК 101.1:316(075.8)

ББК 87.6я73

Учебное издание

Малявин Сергей Николаевич

ИСТОРИЯ РУССКОЙ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

Пособие для вузов

Зав. редакцией *Н. Е. Рудомазина*. Редактор *Н. П. Колобова*

Художественное оформление *О. В. Корытова*. Технический редактор *Е. Д. Захарова*

Компьютерная верстка *Г. М. Татарнинова*. Корректор *Т. К. Остроумова*

Изд. лиц. № 061622 от 07.10.97.

Подписано к печати 30.05.03. Формат 60×90^{1/8}. Бумага типографская. Гарнитура Academy.

Печать офсетная. Жел. печ. л. 16,0. Тираж 5000 экз. Заказ № 7927

ООО «Дрофа», 127018, Москва, Суздальский вал, 49.

По вопросам приобретения продукции издательства «Дрофа» обращаться по адресу: 127018, Москва, Суздальский вал, 49. Тел.: (095) 795-05-50, 795-05-51. Факс: (095) 795-05-52.

Торговый дом «Шклярник», 109172, Москва, ул. Малые Каменщики, д. 6, стр. 1А.

Тел.: (095) 911-70-24, 912-15-16, 912-45-76.

Магазин «Перелетные птицы», 127018, Москва, ул. Октябрьская, д. 89, стр. 1.

Тел.: (095) 912-45-76.

Отпечатано в полном соответствии с качеством предоставленных диапозитивов в Тульской типографии.

300600, г. Тула, пр. Ленина, 109.

ISBN 5—7107—7152—X

© ООО «Дрофа», 2003

Предисловие

Пособие представляет собой одну из первых в отечественной учебной литературе попыток комплексного рассмотрения русской социально-философской мысли, взятой в ее теоретико-методологическом и концептуальном аспектах. Оригинальность и новизна издания определяются его структурной и логической композицией. В первой части книги (главы 1—7) дан анализ трудов русских мыслителей (А. С. Хомякова, И. В. Киреевского, К. С. Аксакова, Н. Я. Данилевского, Н. Н. Стрехова, К. Н. Леонтьева, К. П. Победоносцева, Л. А. Тихомирова, В. С. Соловьева, Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, С. Л. Франка, евразийцев, Б. Н. Чичерина, А. И. Герцена, Н. Г. Чернышевского), в которых отражены их взгляды на устройство общества и его развитие. Вторая часть (главы 8—10) содержит авторскую концепцию, в рамках которой русская социально-философская мысль представлена как самостоятельный феномен.

Данное издание адресовано в первую очередь студентам высших педагогических учебных заведений, обучающимся по специальностям гуманитарного профиля. Оно может быть использовано учащимися гимназий и лицеев, а также студентами и преподавателями в качестве факультативного материала по ряду социогуманитарных дисциплин. В целом книга рассчитана на широкий круг читателей, интересующихся историей и теорией отечественной социально-философской мысли.

...Россия никогда ничего не имела общего с остальной Европой... история ее требует другой мысли, другой формулы, как мысли и формулы, выведенные Гизоном из истории христианского Запада.

А. С. Пушкин

В 1842 г. французский философ и социолог Огюст Конт завершил работу над трудом «Курс позитивной философии», в котором обосновал необходимость новой специальной науки об обществе, и дал ей название — *социология* [от лат. *soci(etas)* — общество и греч. *logos* — учение]. С этого периода социология становится самостоятельной наукой. В ее задачу входит исследование общества как целостной системы, исследование элементов социальной структуры, формирования и развития общественных институтов, действия и взаимодействия индивидов и групп. К началу XX в. в социологии сменялось несколько парадигм (от греч. *paradigma* — образец). Россия также приняла участие в формировании новой для XIX в. науки. Отечественные мыслители, такие как Н. К. Михайловский, М. М. Ковалевский, Л. И. Мечников, Л. И. Петражицкий, П. А. Сорокин и другие, внесли достойный вклад в ее развитие.

Социология подходит к предмету исследования с тем же алгоритмом, как и всякая другая наука. Она анализирует предмет, делит его на составные части, ищет взаимоотношения между ними, строит функциональные модели с целью предсказания вероятных последствий тех или иных действий. По мере развития выделенные ранее части становятся самостоятельными предметами, для исследования которых в рамках науки создаются особые направления, и вновь начинается процесс анализа, разложения, моделирования и т. д. В результате социология превращается в чрезвычайно сложный конструкт, со сложной сетью взаимосвязей и взаимозависимостей.

Данный принцип не есть принцип только социологии или только науки как таковой. Он является универсальным. В сторону усложнения изменяется вещество, биологический организм, сознание, общество. Наука только повторяет путь, пройденный материей. Социология отражает степень дифференциации общественного организма, тщательно фиксируя вехи бесконечного дробления социального вещества.

Одновременно с рождением социологии во Франции в России в 40-х гг. XIX в. сформировалась группа мыслителей, известных как славянофилы. В их широкой просветительской, идеологической и религиозной программе были сформулированы вопросы исследования и функционирования общественной организации. Эти проблемы решались методом, диаметрально противоположным тому, который разработала наука социология. Их теории не следовали процессам дифференциации и усложнения, а, напротив, обосновывали единство социального организма, невозможность деления его на составные части и дифференцированного подхода к исследованию общества. Последователи славянофилов, представители самых разных социально-философских течений утверждали идеи социального единства, выраженные в концепциях соборности, софийности, общинности, теократического государства, обобщающей социальной теории. Для обоснования необходимости общественной целостности, для противодействия силам социальной дифференциации теоретики русского социального синтеза прибегали к различного рода обоснованиям сохранения и поддержания единства. Это могла быть апелляция к государственности, к нравственности, к религии, к власти, к особенностям общинного хозяйствования, историческому и географическому единству России. Абсолютное большинство отечественных социальных мыслителей проводило самостоятельную методологическую линию в социальной теории. Эту линию мы определяем как *русский социальный синтез*.

Глава 1 СЛАВЯНОФИЛЫ



А. С. Хомяков

От нас нельзя ожидать, чтобы мы могли значительно обогатить науку специальными открытиями, увеличением или очищением материалов или усовершенствованием прагматизма. Но нам возможны и возможнее даже, чем западным писателям, обобщение вопросов, выводы из частных исследований и живое понимание мнущихся событий.

А. С. Хомяков

Алексей Степанович Хомяков (1804—1860) родился в Москве в семье, принадлежащей старинному дворянскому роду. По матери, урожденной Киреевской, он состоял в близком родстве с другим московским славянофилом И. В. Киреевским. Родственные связи Хомякова прослеживаются со всеми членами группы старших славянофилов. На эту особенность обратил внимание еще первые исследователи их творчества. В 1822 г. он закончил физико-математический факультет Московского университета. В период с 1823 по 1826 г. Хомяков служил в кавалерийском полку, затем принял участие в Русско-турецкой войне (1828—1829). Всю жизнь он прожил в Москве как русский барин, посвящая свой досуг чтению, сочинительству и интеллектуальным опытам. Хомяков оставил после себя многочисленные труды, вошедшие в собрание его сочинений, переиздававшееся в XIX в. дважды. Скончался он в расцвете творческих сил, неожиданно заболев холерой.

Хомяков был целостной и яркой личностью, сила которой определялась глубокой религиозной верой, близкой к фанатичной. Н. А. Бердяев называл его «рыцарем церкви», а А. И. Герцен отмечал, что «Хомяков, подобно средневековым рыцарям, караулившим храм Богородицы, спал вооруженным».

Однако творчество его эклектично. Трудно назвать область знания, в которой он не попробовал бы свои силы. Прозаик, поэт, историк, механик, кинолог, земледелец — вот далеко не полный перечень талантов

Хомякова. Среди его работ мы находим статьи, посвященные охоте, спорту, крестьянской общине, юриспруденции, строительству железных дорог, живописи и музыке. Он занимался улучшением пород собак, изготовил особенные охотничьи ружья, сконструировал паровой двигатель, за который был награжден премией Английской академии наук. Подобная творческая всеядность сопровождалась чрезвычайной уверенностью в правоте собственного дела.

Несмотря на разносторонние интересы, все творчество философа пронизано одной сильной страстью, одной идеей — защитой веры. Даже работы, не имеющие никакого отношения к христианству, несут отпечаток апологетики. Павел Флоренский в работе, посвященной Хомякову [70], пишет, что у него почти не было изменений во взглядах, он говорил всегда об одном, его мысль равна себе.

РЕЛИГИОЗНЫЕ ОСНОВЫ СОЦИАЛЬНОЙ ТЕОРИИ

Учение о церкви

При жизни Хомяков имел некоторые разногласия с официальной церковью. Его труд «Опыт катехизического изложения учения о церкви» был впервые напечатан лишь в 1864 г., после смерти автора. Несмотря на это, современное православное богословие ставит ему в заслугу создание учения о церкви, не имевшее аналогов за более чем ее двухтысячелетнюю историю. Ни один из восьми Вселенских соборов, разрабатывавших догматы и символы веры, не смог дать столь емкой и широкой трактовки учения о церкви, как это сделал Хомяков.

С его точки зрения, «церковь не есть множество лиц в их личной отдельности, но единство Божьей благодати живущих во множестве разумных тварей» [76, 3]. К «разумным тварям» он относит: людей, ныне живущих на Земле; людей, завершивших земной путь; людей, еще не начавших земного пути; тварей, не созданных для земного пути, или силы небесные. Таким образом, под понятием «церковь» Хомяков понимает отнюдь не архитектурное строение или объединение единоверцев, не отдельную автокефалию или конфессиональное единство, но совокупность и единение всех людей живших, живущих и будущих жить в христианской вере от пришествия Христа и до Апокалипсиса. Именно в этой целостности заключена вся истина и справедливость человеческого существования. В ней и только в ней реализуется божественный замысел творения мира. Вне ее невозможно говорить ни о спра-

ведливом существовании, ни о реализации целей человека. Разумеется, подобное единство не может быть осуществлено внешним принудительным или распорядительным механизмом, для него необходимо внутреннее, духовное, ничем не регламентированное единение. Таким образом Хомяков лишает церковь качества авторитета, оставляя за ней только истинность: Христос не сказал «повинуйтесь Мне», но «веруйте в Меня».

**Критика
начала
западных
исповеданий**

Сущность церкви заключается в единстве, вне единства она является простым религиозным союзом, полагает философ. Именно такое единство сохранялось вплоть до IX в., пока не появилась ересь — папизм. Хомяков делает акцент на том, что ни одна ересь до этого не затрагивала традиции целостности

церкви. Так, например, ариане, критикуя догмат о человеческом естестве Христа, не стремились разорвать церковное единство.

Однако в IX в. в католическом Риме появилась ересь папизм (или романизм), которая самостоятельно внесла в символ веры принцип *filioque*¹, согласно которому Святой Дух исходит не только от Бога Отца, но и от Бога Сына. *Filioque* был частным мнением римской епархии и, по сути, не являлся еретическим, ибо не содержал прямого противоречия Священному Писанию. Однако для того, чтобы данное частное мнение приняло законную форму догмата, оно должно было быть внесено в символ веры после соответствующего решения Вселенского собора. Рим не захотел следовать установленной процедуре и самостоятельно, в непомерной гордыне, внес частное мнение в текст символа веры. Таким образом, он присвоил себе полноту решения Вселенского собора, поправ тем самым изначальное церковное единство, полагает Хомяков. Вместо истинности и непогрешимости церкви Рим выдвинул идею непогрешимости папы, не выдерживающей ни теологической критики, ни проверки историей. Известно, отмечает мыслитель, что непогрешимость может быть дана либо от святости, либо от благодати. При этом святостью обладает лишь единая церковь, а не один человек. Благодать снизошла непосредственно от Христа лишь на его учеников, среди которых только один стал римским первосвященником — св. Петр, все последующие папы ее не получали. Исторические источники сохранили имена 42 антипап, или таких неистовавших пап, дей-

¹ От лат. *filioque* — «и Сына». Догмат Римско-католической церкви, признающий, в отличие от восточной (православной), исхождение Святого Духа не только от Отца, но и от Сына.

ствия и поведение которых элементарно не соответствовало христианской этике.

Самоуправство Рима, по мнению Хомякова, привело к разделению единой церкви. Вместе с этим внешним фактором церковь лишилась главного внутреннего содержания — изначальной истинности. Вследствие расколынических действий латинства нарушилась организация человеческого общежития, подтверждением чему является людская неустойчивость в этом мире и общественная несправедливость. Нет изначального единства церкви, завещанного Христом, следовательно, нет организованности в общественной жизни. Однако образ бывшего церковного единства сохранен в той части распавшейся церкви, которая не нарушила соборной традиции и не запятнала себя расколыничеством. Разумеется, таковой Хомяков считает православную церковь, которая «после отпадения многих расколов и Римского патриаршества сохранилась в епархиях и патриаршествах Греческих» [76, 26].

СОЦИАЛЬНАЯ НАПРАВЛЕННОСТЬ УЧЕНИЯ

Хомяков пишет о церкви как о высшей степени организации, по отношению к которой общество и общественность выступают как внутренние части целого. В данном случае автор не оригинален и не выходит за рамки теологических построений, согласно которым мир дольний, включающий в себя общественную организацию, есть эманация мира горнего. Философ довольно часто обращается к понятиям, раскрывающим содержание общественной жизни, однако, по повитным причинам, никогда не заостряет на них внимание. Мы же, реконструируя его учение, напротив, обращаемся в первую очередь именно к этой части его творчества.

Содержательная сторона теории Хомякова состоит в том, что он четко определил отличительную черту западного общества — его множественность и разобщенность. Он пишет о «размножении новых сект, обилии политических агитаций, народных движений, распрей и союзов с кабинетами...» [76, 56]. Автор косвенно подводит своего читателя к осознанию наличия социальной структуры. Он видит в социальном многообразии латинства отрицательную сторону человеческого общежития. А эталоном общественной организации является для него недифференцированное социальное единство, этот своеобразный аналог единства церковного.

По отношению к теории Хомякова можно употребить понятие «недифференцированное единство». Оно отражает состояние социальной действительности, характеризуемое рядом черт: наличие социальной целостности; наличие единого объединяющего начала; отсутствие внутренней общественной борьбы; отсутствие текучести и изменчивости форм государственного правления; отсутствие политической многопартийности; наличие общественного сознания, для которого социальное деление не является принципиально значимым.

Хомяков рассматривал общественную организацию по аналогии с церковной, из чего можно сделать вывод о явной несоциологичности автора. Условия возникновения науки социологии предполагали наличие уже сформировавшейся социальной дифференциации, обнаружить и исследовать последствия которой должна была новая общественная наука. В наиболее развитых западноевропейских государствах, таких как Англия, Франция, Нидерланды, после ряда буржуазных революций и периода активного развития капитализма такие условия появились, но для России первой половины XIX в. о них еще рано было говорить. Социальная структура общества соответствовала состоянию низкого хозяйственного развития, разделение происходило по сословным, архаическим признакам. Стремление философа к единству отражало фактическое состояние русского общества в его социологическом срезе.

Интересно сравнить взгляды Хомякова с теорией родоначальника социологии Оттоста Конта (1798—1857). Годы их жизни и творчества практически совпадают. Оба они явились основателями теоретических течений, хотя и диаметрально противоположных. Конт дал начало социологии — науке, предназначенной объяснить создание сложносоставного конструктива общества в процессе своего развития, или, согласно терминологии Конта, «в ходе прогресса». Для осуществления этой цели социология опиралась на свои специфические методы исследования, схожие в целом с методами естественных наук. Хомяков в России заложил основы *социально-философской методологии*, принципиальной чертой которой явилось отрицание дифференциации социального пространства. Продолжая сравнение, обратим внимание еще на одну деталь. Хомяков, хотя и негативно, рассматривал сферу общественной структуры, в то время как у Конта акцент был сделан на общественном развитии, социальной динамике, прогрессе. Элементы структуры Конт отразил в теории социальной статики, где ему потре-

бывалось прибегнуть к понятию гармонии. Гармонизации у французского философа подлежат противоположности: индивидуальные устремления личности, мужское и женское начало в семье, общественные интересы и интересы власти в государстве. Русский философ, изначально отрицавший социальную дифференциацию, был свободен от необходимости гармонизировать противоположности.

Экстраполяция¹ религиозной концепции на общественное устройство приводила Хомякова к некоторым противоречиям. С одной стороны, он вынужден был констатировать высокий уровень европейского просвещения и признавать, что «в продолжение веков Запад совершил великие дела», однако с другой — напоминал, что последний двигался в своем развитии ложным путем церковной и общественной разобщенности. Для разрешения противоречия Хомяков подчеркивает, что положительные результаты развития есть следствие христианства или той части его созидательной энергии, которая была аккумулирована еще до разделения церкви. При этом подразумевалось, что запас конструктивной энергии подошел к концу и если не произойдет объединения христианской церкви, то внутренний общественный разлад окончательно погубит западное христианство, а вместе с ним и его общественную организацию.

ЛИЧНОСТЬ И ОБЩЕСТВО

Положительная теория личности у Хомякова отсутствует. Для него отдельная личность — это «совершенное бессилие», «внутренний непримиримый разлад». Личность тонет в общественности, она отрицается в пользу общества, и это также объясняется его религиозной концепцией: «...войдите в протестантский храм, не в совершенном ли одиночестве стоит в нем молящийся? ...Войдите в Римский храм. Молитва каждого сливается ли в одну общую молитву? Голос хора есть ли выражение мысли всех? Нет, и здесь человек остается одиноким перед молитвою... Мы (православные. — С. М.) молимся потому, что не можем не молиться, и эта молитва всех о каждом и каждого о всех» [76, 120]. Хомяков отдает предпочтение общественному перед индивиду-

¹ Метод научного исследования, заключающийся в распространении выводов, полученных на наблюдения над одной частью явления на другую его часть.

альным. Он полагает, что давнее соотношение свойственно для России в силу целостности, которую несет православная церковь.

Мыслитель создал печальный прецедент игнорирования личности в русской социально-философской мысли. Из рассматриваемых в данной работе концепций русских философов безоговорочно признавали приоритет личности и ставили ее в основание социальной теории только Бердяев и Чичерин. Прочие авторы либо отрицали ее значение в обществе, подобно Хомякову, либо выстраивали паллиативные (от лат. palliare — имеющий характер полумеры) конструкции.

А. С. Хомякова следует отнести к наиболее широкому, почвенническому направлению в русской социально-философской мысли. Он отстаивает мнение о самобытности русского народа, противопоставляет его европейцам, при этом основной акцент автор делает на православие. Национальная самобытность не является результатом труда, но следствием принятой веры. В известном смысле почвенничество философа не требует от народа как носителя социальных ценностей никаких затрат, связанных с организаторской, производственной, политической и иными видами деятельности. Хомяков в определенной степени способствовал распространению социального инфантилизма, возлагая надежду на самобытность и православие.

Необходимо обратить внимание на некоторую особенность этой теории. Несмотря на то что православие сыграло решающую роль в организации общественного устройства в России, философ практически не обращается к нравственной стороне русского народа. Он лишь четко отслеживает различие между общественным бытом европейских стран и бытом русского народа, отдавая предпочтение последнему. Преимущества русского быта заключаются в простоте и естественности общения, в отсутствии формализованных государственных, имущественных и правовых процедур.

Хомяков не является социологом ни по методу исследования, ни по той синтетической парадигме, которая исходила из аналогии церковного соборного единства. По объекту наблюдения и особенно по тем целям, которые преследовались в процессе данного исследования, его можно определить как *первого отечественного социального мыслителя*, во многом определившего ход развития русской социальной мысли в одном из его теоретических направлений.



И. В. Киреевский

Западный человек раздробляет свою жизнь на отдельные стремления: в одном углу его сердца живет религиозное чувство, в другом, отдельно — сила разума, в третьем — стремление к успехам.

И. В. Киреевский

Иван Васильевич Киреевский (1806—1856) родился в Москве в семье, принадлежащей к старинному дворянскому роду. Его отец был известен всей Москве как ярый противник французских энциклопедистов, сжегший в порыве ненависти книги Вольтера. Семейное предание сохранило воспоминание о том, как семилетний Иван, уже тогда обнаруживавший немалые таланты, обыгрывал в шахматы пленного французского генерала. С конца 20-х гг. он посещал в Московском университете лекции профессора философии М. Г. Павлова. В 1830 г. Киреевский отправился в Германию изучать философию, где лично встречался с Шеллингом, имевшим, как известно, огромное влияние на русскую философскую мысль середины XIX в. С 1845 г. Киреевский служил в журнале «Москвитянин», затем стал его редактором. Журнал трижды закрывался по причине его строптивого характера. В 1852 г. за статью «О характере просвещения в Европе и отношении его к просвещению в России» он был отдан под надзор полиции. Из этого щекотливого положения ему помог выйти его дядя по материнской линии поэт В. А. Жуковский — воспитатель и наставник будущего императора Александра II. Последние годы он жил в Оптиной пустыни, где работал над «Курсом философии». Он был близок монашеской братии, занимался переводом писаний Отцов церкви, его жена была духовной дочерью Серафима Саровского. Киреевский оставил после себя ряд работ, однако главные его труды так и не были закончены, так как он рано умер от холеры.

Среди старших славянофилов Киреевскому принадлежит роль философского лидера. Эту особенность отмечают историк русской философии В. В. Зеньковский, а также исследователь его работ П. Вино-

градов [26]. Спорным остается вопрос об идейном лидерстве в среде славянофилов: Хомяков или Киреевский. По этому поводу существуют различные мнения, однако, на наш взгляд, первым будет оставить первенство за Хомяковым по той причине, что в социальном восприятии принцип философичности уступал по значимости аргументам веры. Для русского общественного сознания того периода были гораздо ближе и более понятны теологические споры и конфессиональные претензии, чем рационализируемая логистика философского дискурса (от лат. *discursus* — рассуждение).

КРИТИКА НАЧАЛ ЗАПАДНОГО ОБЩЕСТВА

Называя Киреевского философским лидером, надо помнить, что его взгляды сформировались под влиянием идей классика немецкой идеалистической философии — Шеллинга. Однако должного пиетета и строгой приверженности классической теории, которых следовало бы ожидать от такого общения, мы в его работах не находим. Напротив, Киреевский очень скоро освободился от зависимости и явил своим творчеством прецедент жесткой критики западной философии именно по отношению к той ее части, которая, начиная с Декарта, определяла все ее существо.

Начало критического разбора обращено к принципу философского рационализма: «Не мыслители западные убедились в односторонности логического разума, но сам логический разум Европы, достигнув высшей степени своего развития, дошел до сознания своей ограниченности ...его умозрительное сцепление выводных понятий требует оснований, почерпнутых из других источников познания» [34, 178]. Весь частный и общественный быт Запада, утверждает Киреевский, проникнут односторонним рационализмом. Ему соответствуют крайний индивидуализм, правовой формализм, хозяйственная разобщенность. Социальная, правовая, индивидуальная атомизированность есть следствие ментально доминирующей рассудочности. Западный человек обратился к разуму как к высшему арбитру, видя в нем залог успеха будущих общественных преобразований. Однако, по мнению русского мыслителя, очевидно, что, несмотря на видимые хозяйственные успехи, Европа несовершенна как цивилизация. В ее среде все более очевидны «чувства недовольства и безнадежности», причиной которых является обращение к «ложным источникам».

Объектами критики Киреевского выступают государственное устройство, земельные отношения, принципы законодательства, образовательные учреждения, общественный быт. Аргументами в споре выступают соответственные образчики российского права, быта, образования, государственности, взятые как альтернативные варианты развития. В качестве подтверждения стоит привести весьма характерную цитату из работы «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» (1852). Эта цитата состоит из одного предложения, написанного в едином порыве, и проникнута пафосом веры в возможности России.

«Христианство проникало в умы западных народов через учение одной римской церкви, — в России оно зажигалось на свечильниках всей церкви православной; богословие на Западе приняло характер рассудочной отвлеченности, в православном мире оно сохранило внутреннюю целостность духа; там развитие сил разума, — здесь стремление к их живой совокупности; там движение ума к истине посредством логического сцепления понятий, — здесь стремление к ней посредством внутреннего возвышения самосознания к сердечной целостности и средоточию разума; там искание наружного, мертвого единства, — здесь стремление к внутреннему, живому; там церковь смешалась с государством, соединив духовную власть со светской и сливая духовное и мирское значение в одно устройство смешанного характера, — в России она оставалась не смешанною с мирскими целями и устройством; там схоластические и юридические университеты, — в Древней России молитвенные монастыри, сосредоточившие в себе высшее знание; там рассудочное и школьное изучение высших истин, — здесь стремление к их живому и целостному познанию; там взаимное прорастание образованности языческой и христианской, — здесь постоянное стремление к очищению истины; там государственность из насилия завоевания, — здесь из естественного развития народного быта, проникнутого единством основного убеждения; там враждебная разграниченность сословий, — в Древней России их единодушная совокупность при естественной разновидности; там искусственная связь рыцарских законов с их принадлежностями составляет отдельное государство, — здесь совокупное согласие всей земли духовно выражает неразделимое единство; там поземельная собственность — первое основание земельных отношений, — здесь собственность только случайное выражение отношений личных; там законность формально-логическая, — здесь выходящая из быта; там склонность права к справедливости внешней, — здесь предпочтение внутренней; там юриспруденция стремится к логи-

ческому кодексу, — здесь вместо наружной связи формы с формой, ищет она внутренней связи и правомерного убеждения с убеждениями веры и быта; там законы исходят из искусственного господствующего мнения, — здесь они рождаются естественно из быта; там улучшения совершались всегда насильственными переменами, — здесь стройным естественным возрастанием; там волнение духа, партий, — здесь неизблемость основного убеждения; там приход моды, — здесь крепость семейных и общественных связей; там цегелеватость роскоши и искусственность жизни, — здесь красота жизненных потребностей и бодрость нравственного мужества; там изнеженность мечтательности, — здесь здоровая целостность разумных сил; там внутренняя тревожность духа при рассудочной уверенности в своем нравственном совершенстве — у русского — глубокая тишина и спокойствие внутреннего самосознания при постоянной недоверчивости к себе и при неограниченной требовательности нравственного усовершенствования; одним словом, там раздвоение духа, раздвоение мыслей, раздвоение наук, раздвоение государства, раздвоение сословий, раздвоение общества, раздвоение семейных прав и обязанностей, раздвоение нравственного и сердечного состояния, раздвоение всей совокупности и отдельных видов бытия человеческого, общественного и частного; — в России, напротив того, преимущественное стремление к целостности бытия внутреннего и внешнего, общественного и частного, умозрительного и житейского, искусственного и нравственного» [34, 217–218].

Критика устройства западного общества исходит у Киреевского из критики философского рационализма, который в общественном сознании, по мнению автора, привел к раздробленности процессов общественной жизни и разрыву единой социальной ткани. Сохранение единого социального целого определяется спецификой народного сознания. Коль скоро мировидение русского человека построено на основах христианской философии, то от русского народа следует ожидать организацию общественного быта, не допускающего разобщенности интересов и поступков, полагает философ.

РОССИЯ И ЕВРОПА

(постановка вопроса)

Приведенная выше цитата имеет особое значение для всей русской социальной мысли. В ней отражается начало противопоставления России и Европы. Осознание их несхожести прослеживается уже у русского писателя-традиционалиста А. С. Шишкова (1754–1841) в его из-

вестной работе «Рассуждение о любви к отечеству» (1811), но философская рефлексия обнаруживается только у Киреевского.

Его рассуждения основываются на убеждении, согласно которому в основе русского быта и общественного устройства находится миропонимание, базирующееся на началах православия и заимствованное у Отцов Восточной церкви. Благодаря им русское общественное сознание пренебрегало рациональным обособлением индивидуальных начал, в нем внутренняя сущность вещей брала верх над наружной рассудочностью.

Следует заметить, что, несмотря на критический характер теоретизирования, сам методологический подход его вполне вписывался в рамки философского рационализма. Критикуя основы западной социальной организации, русский мыслитель прибегал к методологии, выработанной все тем же западным просвещением.

Цели критики Киреевского надо видеть в стремлении доказать возможности отечественного просвещения, а вместе с ним и будущность России. Он не подвергает сомнению ни уровень западного развития, ни его очевидный приоритет. Он лишь показывает, что в основе европейского просвещения находится ограниченная по своему характеру рассудочная деятельность, в то время как отечественное просвещение определяется сердечной целостностью и духовной полнотой, приводящими ее быт и общественную организацию к иным, более возвышенным ценностям.

Из всех славянофилов И. В. Киреевский в большей степени уделял внимание социальной организации и устройству общества. Сознательно вступая в полемику с представителями западных теорий, он вынужден был обращаться к проблемам государственности, землепользования, права, семейных отношений, образования, быта, хозяйства, хотя бы даже в аспекте сравнения их. Тем самым им была очерчена социально значимая проблематика. Философ ограничился только ее констатацией, и это понятно, ибо любой из указанных социальных институтов, прежде чем подвергнуться социально-философской рефлексии, должен быть выделен из общественного целого. Но именно этого Киреевский делать не желал, так как в этом случае он последовал бы методу рационального анализа, критика которого составляла суть его учения. Он настаивает на духовной целостности и сердечной полноте, но, как известно, на этих категориях возможен только социальный синтез.

Киреевский был первым из русских социальных мыслителей, кто использовал философию в качестве основы для критики западного общественного устройства.

К. С. Аксаков



Личность в русской общине не подавлена, но только лишена своего буйства, исключительности, эгоизма ...личность поглощена в общине только своей эгоистической стороной, но свободна в ней, как в хоре.

К. С. Аксаков

Константин Сергеевич Аксаков (1817—1860) родился в семье писателя С. Т. Аксакова. В 1835 г. он окончил историко-филологический факультет Московского университета. В юности, увлекшись Гегелем, будущий философ принял участие в деятельности кружка западника Н. В. Станкевича. Однако в начале 1840 г. Аксаков сблизился с А. С. Хомяковым и вскоре стал одним из самых видных славянофилов, сохраняя при этом привязанность к немецкой философии и в особенности к Гегелю. По воспоминаниям Б. Н. Чичерина, он был убежден, что русский народ имеет преимущества перед всеми другими в вопросе понимания философии Гегеля, так как обладает внутренним духовным простором, готовым для самопознания Абсолютного Духа.

Аксаков являлся наиболее убежденным из старших славянофилов. Он был единственным, кто вполне верил в преимущество русского политического устройства по сравнению с европейским. С определенной степенью условности его можно назвать *политическим лидером* славянофилов. Основные его работы были посвящены анализу государственного устройства допетровской Руси и критике современной ему государственной системы.

«ЗАПИСКА» АЛЕКСАНДРУ II

По восшествии на престол император Александр II, предчувствуя необходимость реформирования, обратился к представителям высших кругов интеллектуальной России с просьбой представить ему на суд различного рода проекты, в которых бы высказывались суждения от-

носительно перспектив будущего развития империи. Среди прочих документов особо выделялись — «Записка о внутреннем состоянии России» и «Дополнения» к ней, представленные К. С. Аксаковым в 1855 г. [1].

В целом «Записка» представляла собой развернутую концепцию исторического развития России так, как видели ее славянофилы. Она была посвящена главным образом истории и в меньшей степени была ориентирована на радикальные преобразования в настоящем и будущем.

Основная мысль Аксакова заключается в необходимости разграничения государства земского и бюрократического. Под первым он понимает традиционное государственное устройство допетровской России, под вторым — существующий тип государства, который был создан старшинами Петра I и его преемников.

ГОСУДАРСТВО ЗЕМСКОЕ

Рассуждения Аксакова базируются на идее о негосударственности русского народа. В качестве аргументов он приводит примеры призвания Рюрика, подчинения Новгорода Москве, организации ополчения Мишица и Пожарского. Во всей русской истории, по его мнению, нет ни одной серьезной попытки народа принять участие в государственном управлении, за исключением незначительных и весьма краткосрочных прецедентов во времена царствования Ивана IV и Анны Иоанновны. Негосударственность объясняется политической индифферентностью народа. Так, например, раскольникки в период максимального гонения на них, скрываясь от всепильного государства в лесных скитах, никогда не сопровождали свои действия политическими требованиями. Не желая государствовать, народ предоставляет власть правительству, руководствуясь библейской заповедью: «Кесарю кесарево».

Аксаков разделяет совокупность всего жизненного пространства на две составляющие: на «землю» и на «государство». В «земле» общественное устройство не политизировано, тут народ живет по нравственным принципам: «Мир Божий внутри нас есть». В «государстве», напротив, господствует принцип власти и оттого в нем нет места сокровенному. «Земля» и «государство» совпадают территориально, но политически и социально они разделены. «Земля» состоит из народа, который добровольно отказался от власти, но сохранил за собой нравственную целостность и свободу духа, «государство» же состоит из представительской царской власти. В отношениях «земли» и «государства» в качестве

руководящего, по мнению философа, должен быть принцип невмешательства. У «земли» существует право мнения, у «государства» — право действия. Народ говорит правителю: «Делай как тебе угодно, но наше мнение таково». В результате происходит разделение: «земля» не стесняет действия «государства», а «государство» не стесняет мнения «земли». В тандеме «земля» — «государство» главную, значимую роль играет «земля». «Государство» существует для «земли», в его обязанность входит защита народа.

Таким образом, государственная власть может быть только монархической, ибо любая другая власть предполагает участие народа в управлении государством, что означает нарушение исходного постулата о негосударственности русского народа и невмешательстве его во власть.

Земское государство, по мнению Аксакова, является естественной формой общежития, выработанной русским народом и соответствующей его духовным качествам.

ГОСУДАРСТВО БЮРОКРАТИЧЕСКОЕ

В противоположность земскому государству бюрократическое государство представляет собой реализацию принципа власти, причем гипертрофированного и абсолютизированного. В нем паритет «земли» и «государства» нарушается, земство подчиняется государству.

В истории России такое изменение произошло в начале XVIII в. и было связано с деятельностью Петра I. Не будучи казенным человеком, он тем не менее насаждал казенщину. Петр I уничтожил старый тип русского земского государства и заменил его полицейским. Он нарушил традиционную связь правителей и народа, ввел институт чиновников. Бюрократическая лестница, поднимаясь вверх, упиралась в трон. Таким образом царь становился главным чиновником, а следовательно, и формально ответственным лицом за все издержки политической системы. Аксаков постоянно сокрушается по поводу потери чистоты царской власти и «ввержения ее в повседневную сутолоку низменной обыденности». Он отмечает, что нигде в мире правительство не накладывало на себя такой обузы «исправлять и переисправлять уже сделанное».

«Разрушительное дело Петра I» продолжила Екатерина II, полагает философ. Она упорядочила хаос, несколько умерила жесткость государственной опеки, но зато ввела начала сословности. Проводимая ею политика покровительства привела к усилению тенденции децентрализации, что в условиях крепостничества обернулось для России ростом самоуправления.

Окончательное становление бюрократического государства, по мнению Аксакова, произошло в царствование Александра I. Благодаря его личному участию, а также стараниями его ближайших единомышленников — реформаторов В. П. Кочубей и М. М. Сперанского — Россия перешла к системе административной опеки. Эти фавориты с необычайным рвением и поспешностью, но без должной критичности скопировали тип государственного правления с наполеоновской Франции. В результате сложилась ситуация фатальной «бюрократической непроходимости». С одной стороны, контроль министерств распространялся на любое, даже самое незначительное действие, но, с другой стороны, реальная власть простиралась не далее центральных губерний.

Административная опека сковывала естественную жизнь земства, держала ее «на поводьях» и, возможно, окончательно разрушила бы общественный строй. «Если бы идеалы Петра и учредителей министерств были бы осуществлены вполне, то жизнь была бы разрушена» [1, II], если бы все тысячи статей из 15-томного свода законов Российской империи в точности исполнялись, то народ бежал бы в Азию, в степь, полагает Аксаков. В этой тяжелой ситуации Россию спасла ее природная неорганизованность и нетеропливность. В большинстве своем администрация была пассивна, не проникнута духом петровских преобразований, ленива и инертна. «В тамбовской глуши, — пишет Аксаков, два-три чиновника пьяниц, да десять солдат-инвалидов, вот и все верховные благодетели».

Отличительными чертами бюрократического государства, по мнению мыслителя, являются: узурпация власти чиновниками; передача самодержцу функций верховного чиновника и отождествление его самого с ними, а не с народом; активизация политической борьбы. Однако сущностное отличие его от земского государства заключается в том, что оно возникло неестественным путем. В его основе — рационализм, заимствованный в иной ментальной среде. Он не соответствует ни исторической, ни политической, ни социальной традиции России, полагает философ.

ВЗГЛЯД НА ПОЛИТИЧЕСКУЮ ИСТОРИЮ РОССИИ

Аксаков убежден, что лавры, венчающие деятельность Петра I по вхождению России в мировой исторический процесс, незаслуженны. Факты показывают, что еще отец его, Алексей Михайлович, предпри-

нимал активные попытки сближения с европейской культурой. Он усилил дипломатические контакты с Европой, при нем были построены первые корабли, его бояре были образованными людьми. В 1687 г. в Москве было открыто первое высшее общеобразовательное учебное заведение — Славяно-греко-латинская академия. Просвещение начало свое поступательное движение по России, притом не нарушалась основа русского быта и русского миропонимания. Признаки европейской цивилизованности гармонично вписывались в национальный общественно-политический ландшафт. Весь вопрос заключался во времени и темпах. Петр I со свойственной ему экспрессивностью нарушил последнее условие, подстегнул неспешный процесс адаптации. Он начал с внешних и, к несчастью, вторичных признаков европейской цивилизации. Он занялся реформированием тех институтов, которые являлись следствием длительного внутреннего развития западноевропейской культуры. В результате его действия привели к некоторым положительным сдвигам, особенно в области создания империи, однако ценой этих успехов стало нарушение внутренней общественной гармонии. Единое русское общество распалось в бюрократическом государстве на обособленные сословные группы, если и не прямо враждующие, но явно не понимающие друг друга.

ПУТИ СОЦИАЛЬНОГО И ПОЛИТИЧЕСКОГО ИЩЕЛЕНИЯ

Политическая теория Аксакова ставила его в двойственное положение. С одной стороны, он рассматривает самодержавие как единственную приемлемую форму государственной власти для России, но с другой стороны, он отвергает ее в том варианте, который реализуется вот уже на протяжении полутора веков. Он враждебен административной субординации и бюрократической иерархии, он не признает абсолютного самодержавия, оставляя право решающего мнения за «землей». Наконец, он высказывает вполне либеральные взгляды на будущее политическое устройство.

В идеале он видит Россию как самоуправляющееся государство во главе с самодержцем. Такая система наиболее проста, прозрачна и национально выдержана. Власть возвращается в свои истинные пределы — паритетное невмешательство, а «земля», напротив, расширяет свои общественные полномочия. Таким образом, она не только имеет мнение, но обладает возможностью его выразить и реализовать. Акса-

ков рекомендует Александру II обратиться к общественному мнению, причем выражает это в либеральной терминологии. Он подчеркивает необходимость свободы общественного мнения, свободы слова. Он отмечает, что она является неотъемлемым правом человека. «Свобода слова возвышает человека нравственно, высвечивает несправедливые дела, указывает на многие полезные меры, дает толчок в иных мелких сферах деятельности», — утверждает философ.

Свобода слова реализуется в общественном мнении, для этого последнее должно быть выражено, озвучено в некоем определенном государственном органе. Традиционный вариант Земского собора не подходит, так как в нем невозможно услышать ни голоса земли, ни четкого сословного мнения, ибо бюрократическое государство изменило их качества. «Теперь, — пишет Аксаков, — дворяне числятся чиновниками, купцы подражают дворянам, мещане — блудное подобие купцов, а крестьяне вовсе удалены от государственной жизни». Взамен Земского собора он предлагает проводить пословные собрания для решения частных вопросов хозяйственной жизни и именно в их ведение отдать полномочия местного самоуправления. Этим самым, по его мнению, естественный ход общественной жизни будет восстановлен.

В рамках славянофильства К. С. Аксаков предпринял попытку анализа политического устройства общества. Согласно его взглядам, государственное устройство есть аналог общинной организации. Он предлагал на государственном уровне учредить *де-юре* (от *лат. de jure* — юридически) то, что *де-факто* (от *лат. de facto* — фактически) всегда существовало в общинной крестьянской среде. Именно посредством общего мнения на крестьянском сходе решались жизненно важные вопросы: паевые переделы земли, общинные работы, выплата податей, рекрутские повинности и т. д.

Реализация его плана была нереальна, равно как попытка сведения всей государственной жизни к обыденности общинного существования. Аксаков выносит свои обвинения, основываясь на здравой критике, однако его политическая теория обращена вспять, оптимальная организация русского общества осталась в истории, в прошлом. В дополнение к известной «Записке» он проводит мысль о том, что бывшее единство народа и власти нарушено не народом, а правительством, народ не виноват, и в этой ситуации он благоразумно снимает с себя всякую ответственность.



Н. Я. Данилевский

Православие, славянство и крестьянский надел, то есть нравственный, политический и экономический идеал... не может не сделаться символом победы.

Н. Я. Данилевский

Николай Яковлевич Данилевский (1822—1885) родился в генеральской семье. В 1842 г. он окончил Царскосельский лицей, затем учился в Санкт-Петербургском университете на естественнонаучном отделении (1843—1848). В молодости, будучи приверженцем учения Фурье, он привязал к петрашевцам, за что был арестован и провел 100 дней в Петропавловской крепости. Но позже Данилевский был полностью оправдан и выпущен на свободу с мотивировкой непричастности к политической деятельности организации.

Его профессиональная работа была связана с вопросами использования рыбных ресурсов России, разработанное им законодательство в этой области действовало вплоть до начала XX в. В широких научных кругах он был известен как естествоиспытатель, правовед, экономист и лингвист, его перу принадлежит фундаментальная работа «Дарвинизм. Критическое исследование» (1885—1889). Но наибольшую известность он получил благодаря труду «Россия и Европа».

«РОССИЯ И ЕВРОПА»

В 1869 г. в периодическом издании «Заря» Данилевский публикует несколько публицистических статей на тему взаимоотношений России и Европы. Лейтмотивом их были вопросы: почему Европа враждебна России? является ли Россия Европой? Статьи нашли общественный отклик. Ф. М. Достоевский, находившийся тогда в Лозанне, вспоминал впоследствии, как с нетерпением ждал очередного номера журнала

и специально ходил за ним на почту. Популярность и актуальность темы для русского читателя способствовали созданию фундаментального труда «Россия и Европа», который был впервые опубликован в 1871 г. Работа Данилевского имела огромный успех и переиздавалась в дореволюционной России неоднократно (5-е издание было осуществлено в 1895 г.), что само по себе беспрецедентно. После 1917 г. очередное переиздание было осуществлено только в 1991 г.

«Россия и Европа» — многоплановое произведение. Его содержание четко разделяется на три смысловые части или пласта. Это полемико-публицистический пласт, отраженный в первых трех главах: социально-теоретический (или социологический) пласт и политико-националистический (или панславистский) пласт. Первый из них поднимает старую славянофильскую проблему отношений России и Запада, второй содержит учение о культурно-исторических типах, снискавшее автору мировую известность, в третьем делается попытка доказать необходимость и возможность осуществления славянского культурно-исторического типа. Эти части неравнозначны по научно-теоретическому значению. Наибольший интерес представляет собой второй, социологический пласт.

ПОЛЕМИКО- ПУБЛИЦИСТИЧЕСКИЙ ПЛАСТ

«Почему Европа враждебна России? — в полемическом запале задаст вопрос Данилевский. — Быть может, она проводит завоевательную политику и тем самым пугает европейские державы?» Нет, отвечает автор. Анализ исторических фактов показывает, что племена чудь, меря, весь, мордва были ассимилированы мирно; территория нынешней Ингерманландии¹ со времен Ярослава Мудрого являлась Русской землей; колонизация Сибири произошла мирно, с согласия аборигенных князьков; земли, отошедшие после разделов Польши, ранее принадлежали России; Финляндия до присоединения к России не жила исторической жизнью, следовательно, ее колонизация была правомочна; завоевание Кавказа, наделавшее столько шума в Европе, было менее значимо, чем присоединение Польши; многочисленные войны Павла I и Александра I и вовсе велись в интересах самой Европы; единственно, с чем мож-

¹ От швед. — *Ingermanland* — одно из названий Ижорской земли (историческое название в XII—XVIII вв.), территории, населенной ижорой, по берегам Невы и юго-западному Приладоью.

по согласиться, отмечает философ, что территории Бессарабии и Крыма были присоединены насильно и вопреки желанию местного населения, однако там были враги России, и иного выхода у нее просто не было. Далее Данилевский делает вывод: «Состав Русского государства, войны, которые оно вело, цели, которые преследовало, — все показывает, что Россия не честолюбивая, не завоевательная держава, что в новейший период своей истории она большей частью жертвовала своими очевиднейшими выгодами» [29, 43].

Есть иной аргумент у недругов России, продолжает автор, утверждающих, что она является гасительницей свободы. Именно Россия всякий раз силой оружия подавляла революции в Европе. Данилевский этому суждению противопоставляет свои контраргументы. До Великой французской революции (1789—1794), отмечает он, такой проблемы не существовало вовсе, и Россия не угрожала либеральным завоеваниям европейской культуры. После Французской революции русские войска во главе с Суворовым действительно находились в Европе, однако же весьма недолго и, главное, по требованию европейских монархов, напуганных бунтом третьего сословия. Что же касается послереволюционного периода, то в ходе Венского конгресса (1814—1815), решавшего судьбу поверженной Франции, не кто иной, как Александр I высказывал мнение о конституционной форме правления. Однако стараниями все тех же европейцев Меттерниха и Талейрана во Франции была реставрирована монархия.

«В чем же причина взаимной вражды, может быть, Европа просто не знает Россию?» — задает риторический вопрос Данилевский, на который дает отрицательный ответ. «Почему же Европа, которая все знает от санскритского языка до прокезских наречий, от законов движения сложных систем звезд до строения микроскопических организмов, не знает одной только России? ...Европа не знает потому, что не хочет знать, или, лучше сказать, знает так, как знать хочет, то есть, как соответствует ее предвзятым мнениям, страстям, гордости, ненависти и презрению» [29, 43]. Он уверен, что Европа не захочет знать Россию до тех пор, пока последняя сохраняет в себе национальное ядро, которое не может быть ассимилировано европейской культурой, «исторический инстинкт» не позволяет этого Европе, отмечает философ.

Анализ взаимоотношений России и Европы приводит его к мысли: является ли Россия Европой? Данный вопрос имеет принципиальное значение. Если Россия — часть Европы, то она обречена на проведение европейской культурной политики: распространение просвещения

и христианства далее на Восток. Если же Россия не принадлежит Европе, то она свободна в выборе собственной культурной политики.

Данилевский переводит решение вопроса в методологическую плоскость. Он понимает, что его принципиальное решение лежит в области методологии. Если в основу типологии положить географический принцип, то Россию в равной степени можно причислить как к Европе, так и к не Европе. Если за основу типологии взять религиозный принцип, то Россию следует отнести к родственной ей по христианству Европе. Но если в основание типологии положить культурно-исторический принцип, то родственных связей с Европой не обнаружится. Россия не имела ни общих корней с империей Карла Великого, ни борьбы средневековых городов с феодалами, ни европейской Реформации, ни схоластики, ни романской культуры, ни готического искусства, одним словом, ничего из того, что составляет суть современной европейской цивилизации.

Одновременно возникают вопросы еще более общего плана. Как европейская цивилизация относится к общечеловеческой? Тождественны ли они, верно ли, что Европа уже выработала окончательные формы человеческой культуры. Эта проблематика была поднята Данилевским в первой смысловой части работы. На ее примере интересно проследить процесс развития идей философа. Начиная с неглубокого политического анализа и амбициозного утверждения «друзей у России нет», он приходит к необходимости теоретического обоснования сущностных оснований человеческой цивилизации. В этом восхождении от конкретного к абстрактному он руководствуется не сугубо научными, отвлеченными и политически неангажированными мотивациями, а стремлением осмыслить культурно-историческое развитие России и обосновать ее место в мировом процессе. Он не может примириться с второстепенной ролью России: «Тысячу лет строить, обливаться потом и кровью и составить государство в восемьдесят миллионов, для того чтобы потчевать европейской цивилизацией пять или шесть миллионов кокандских, бухарских и хивинских оборванцев... нечего сказать, завидная роль...» [29, 63].

Данная часть работы представляет интерес с точки зрения постановки проблемы. Амбициозная и порой натянутая аргументация Данилевского была сфокусирована в единой точке и направлена на масштабную цель поиска смысла и места России в мировом культурно-историческом процессе. Заслуга философа заключается в том, что он не остановился на публицистическом уровне, поступил он таким образом — и его имя потерялось бы среди массы славянофильствующих мыслителей, однако он пошел далее.

**Критика европо-
центристской
методологии
истории**

С выходом «Философии истории» (1841) Гегеля в Европе утверждается идея европоцентризма. Согласно ей, истории развития человечества должна быть представлена как преемственность древнего мира, античности, средневековья и нового времени. Глядя на этот перечень исторических эпох, становится очевидным, что, за исключением периода древней истории, все последующее развитие происходило на довольно ограниченной территории Западной и Центральной Европы.

С точки зрения европоцентризма, мировая цивилизация тождественна европейской. Все существенные процессы, имеющие значение для мировой истории, берут начало в Европе, а затем распространяются далее по миру. Таким образом, сторонники европоцентризма утверждают, что Европа есть деятельное и преобразующее начало, в то время как прочий мир — страдательное и пассивное.

Данилевский подвергает сомнению идею европоцентризма. Прежде всего, он не уверен в правильности подразделения истории на древнюю, среднюю и новую. В доказательство этого он приводит аргументы методологического свойства. Философ замечает, что законы типологизации требуют соблюдения правил о пропорциональности системных признаков в единой типологии. Если принятое подразделение истории верно, то явления одного порядка должны быть схожи, однако этого как раз и не наблюдается. Так, Перикл и фараоны принадлежат к одной ячейке в исторической систематизации, хотя они не были современниками, а Людовик XI и султан Баязид — к разным, несмотря на то что таковыми являлись. Другим веским аргументом, по мнению Данилевского, выступает факт отсутствия в мировой истории события, которое было бы принято всеми народами за единую точку отсчета. Это относится, прежде всего, к явлению Христа, не замеченному и не зафиксированному ни в Индии, ни в Китае, несмотря на наличие огромного количества местных письменных источников того времени. И наконец, последний аргумент Данилевского. Он состоит в том, что сравнение Европы и, например, Китая не всегда идет в пользу первой. Есть области культуры и хозяйства, в которых внесистемный Китай далеко обходит просвещенную Европу.

**Теория
культурно-
исторических
типов**

Данилевский отвергает идею европоцентризма с его односторонним вектором цивилизационного развития по той причине, что в ее рамках нет места для России.

Вместо нее он выдвигает принципиально новую концепцию циклического развития цивилизаций, названную *теорией культурно-исторических типов*. Культурно-историческими типами Данилевский называет отдельные или локальные цивилизации. История человеческого общества знает 12 культурно-исторических типов. Десять из них либо прожили отведенный им срок и смогли осуществить себя в истории, либо продолжают здравствовать поныне, в то время как два других преждевременно исчезли с исторической арены, не раскрыв полностью всего своего содержания и не реализовавшись в мировой истории. Все двенадцать культурно-исторических типов или локальных цивилизаций относятся к «положительным деятелям человечества», так как именно в их среде происходят значимые для истории события. Выстроенные в хронологическом порядке, они выглядят следующим образом: египетский; китайский; ассиро-вавилоно-финикийский; индийский; иранский; еврейский; греческий; римский; ново-семитический или арабийский; германо-романский или европейский; мексиканский; перуанский. Два последних погибли насильственной смертью. Германо-романский культурно-исторический тип объединяет современные государства Европы, наиболее развитые в экономическом отношении.

Помимо «положительных деятелей человечества», история знает «временно появляющихся феноменов, смущающих современников». К ним Данилевский относит тушенов, монголов, турок. Последние, «совершив свой разрушительный подвиг, помогши испустить дух борющимся со смертью цивилизациям и разбросав их остатки, скрываются в прежнее ничтожество» [29, 92]. Это «отрицательные деятели человечества», они не определяют поступательного движения исторического процесса. Редко появляясь на исторической арене, они выполняют роль быка Божьего.

Наконец, есть еще племена, «которым не суждено ни значительного, ни разрушительного величия, ни положительной, ни отрицательной исторической роли. Они составляют лишь этнографический материал» [29, 92]. К таковым относятся финские и другие племена, «имеющие еще меньшее значение».

В теории Данилевского мировая цивилизация выглядит совершенно иначе по сравнению с той, которая представлена в традиционной европоцентричной традиции. Во-первых, она представлена всей совокупностью известных нам локальных цивилизаций, а во-вторых, в ней не отдается предпочтения какой-либо одной линии развития, что характерно для европоцентризма. Полнота мировой цивилизации обеспечивается за счет множественности локальных цивилизаций, в нее входящих, причем отсутствие доминантного критерия предполагает ничем не ограниченное поле деятельности для дальнейшего продвижения вперед. У Гегеля степень развития человеческой общности пропорциональна степени свободы, у Маркса — уровню развития производительных сил. Обе векторные европоцентрические теории привязаны к узкому географическому пространству, так как только тут, в Европе, осуществлялись указанные разными авторами процессы. Данилевский не ищет ни социального, ни трансцендентального принципа, который можно положить в основание развития цивилизации. Он ограничивается констатацией множественности цивилизаций, следовательно, придерживается *цивилизационного подхода* в исследовании истории общества.

Теорию Данилевского называют *циклической* (в отличие от векторной), так как каждая из локальных цивилизаций полностью и независимо от других проходит весь цикл развития. Каждая цивилизация не воспринимает от предшествующих никаких положительных знаний и навыков. Все, что она выработала, является только ее заслугой и ее достоинством, иные цивилизации, следующие за ней, не могут воспользоваться накопленным положительным опытом.

**Законы
движения
и развития
культурно-
исторических
типов**

Заявив о наличии множества культурно-исторических типов, Данилевский предпринял попытку найти общие законы движения и развития, объединяющие их всех. Таких законов он выделил пять. Главным из них (но не первым в перечне автора) надо признать закон, согласно которому начала цивилизации не могут быть переданы от одного типа к другому. Каждая цивилизация, утверждает Данилевский, самостоятельно вырабатывает основы своего существования. Так, римская цивилизация, идущая в истории вслед за греческой и находящаяся с последней на одном географическом пространстве, ничего не заимствовала от нее. Равно как и германцы, разрушив Рим, не переняли его культуру, а англичане, колонизировав Индию, не смогли навязать ей свою.

Однако данные примеры не означают, что не происходит взаимодействия между культурно-историческими типами. Существуют, отмечает философ, несколько способов распространения цивилизаций. Это, во-первых, «пересадка» с одного места на другое, например, греческие колонии на Северном Причерноморье; во-вторых, культурная «привиска», подобная той, что произвел Цезарь кельтам; и, в-третьих, «внешнее почвенное удобрение на растительный организм», как, например, происходило в случае влияния Египта и Финикии на Грецию, Греции на Рим, Рима на германцев. Второй закон, по мнению Данилевского, заключается в том, что всякий культурно-исторический тип характеризуется отдельным языком или группой языков. Третий закон определяется тем фактором, что для зарождения цивилизации необходима начальная политическая независимость. Согласно четвертому закону, цивилизация только тогда достигает максимума своего развития, когда наиболее полно представлена разнообразным этнографическим материалом. Наконец, пятый закон утверждает, что в ходе исторического развития локальная цивилизация проходит два этапа развития. Первый из них — скрытый, или этнографический, в нем происходит закладка основ культурно-исторического типа, накопление сил для будущего раскрытия. Более всего первый этап характеризуется лингвистическими процессами спецификации языка. Так, одни народы озабочены передачей временных оттенков речи, другие (например, славяне) — качеством действия. Некоторые как вспомогательный используют глагол «иметь», кто-то — глагол «быть». Вторым этапом развития Данилевский называет явным, или цивилизационным, здесь культурно-исторический тип реализует себя в практической деятельности. Это может быть создание высочайшей культуры, как это было в Греции, строение государства, что отличало Рим, или религиозные искания евреев.

Метод исследования Анализ законов развития культурно-исторических типов указывает на близость автора к позитивистской методологии, в частности к биологизму, однако с элементами исторического анализа, лингвистики, этнографии. Некоторые законы, как, например, четвертый, явно декларированы. Они в большей степени ориентированы на оправдание идеи славянского культурно-исторического типа, чем соответствуют научной истине. Однако в целом, они представляют собой достаточный массив научно аргументированных доказательств в пользу исходной теории.

**Народное и обще-
человеческое**

Данилевский не смог четко и ясно расставить акценты в отношении общечеловеческих ценностей и тех ценностных составных, которые были привнесены каждой локальной цивилизацией. По мнению философа, каждый культурно-исторический тип привносит в мировую цивилизацию нечто свое, особенное, несвойственное другим типам, и тем самым увеличивает смысловое содержание последней.

Однако наряду с этим он заявляет о том, что «общечеловеческой цивилизации не существует и не может существовать, потому что это была бы только невозможная и вовсе не желательная неполнота» [29, 128]. Общечеловеческой цивилизации нет, продолжает Данилевский, в противном случае во всемирной истории можно было бы обнаружить тот период и то место, где бы соединились в одну «греческое искусство, богатство фантазии Индии, живое религиозное познание евреев, государственное величие Рима». Поскольку такого нет, то можно говорить исключительно о совокупности культурно-исторических типов. Не существует и общечеловеческих задач, ибо «задача человечества состоит не в достижении какой-либо поставленной цели, а в том, чтобы в различные времена, в разных местах осуществить те потенциальные возможности, которые заложены в человеке» [29, 127]. Вместо понятия «общечеловеческая цивилизация», Данилевский употребляет термин «всечеловеческая» однако в действительности к ней нельзя прикнуть, потому что это «недостижимый идеал, или, лучше сказать, идеал — достижимый последовательным или совместным развитием всех культурно-исторических типов» [29, 128].

Проблема общечеловеческого в работе «Россия и Европа» спорна. Она вызвала большую дискуссию. В частности, В. С. Соловьев обратил на нее самое пристальное внимание. Вероятнее всего, для самого Данилевского было ясно, что его категоричность неуместна. Главе 6-й, в которой автор разбирает данный вопрос, предшествует эпиграф: « $a + b > a$ — из любой алгебры». Однако естествоиспытатель Данилевский допустил непростительную неточность, данное математическое выражение верно только при условии: $b > 0$.

Наука

Интересно, что для доказательства отсутствия общечеловеческой цивилизации он обратился к науке — наиболее общечеловеческой сфере социального бытия. Философ обращал внимание на следующее. Во-первых, науки имеют национальный характер: «Наука может быть национальна ... наиболее национальный характер имеют науки общественные, так как

тут и самый объект науки становится национальным» [29, 168]. Во-вторых, существует пропорциональный вклад в науку различных народов. Каждая наука имеет этапы развития: построение искусственных систем, эпоха частноэмпирических законов, эпоха общего рационального закона. Он рассматривает астрономию, химию, ботанику, зоологию, лингвистику, минералогию и другие науки. Он находит, что, например, в неорганической химии на первом этапе был немец, на втором — француз, на третьем — немец и француз, но в то же время «совершенно невероятно, чтобы дальнейшее развитие аналитической положительной науки о природе... было преимущественной задачей славянского культурно-исторического типа» [29, 132—133]. Наконец, в-третьих, по мнению мыслителя, каждая локальная цивилизация «определяется совокупностью научных методов и приемов». Со смертью локальной цивилизации умирают характерные для национальной науки методы и приемы.

Для Данилевского наука национальна по характеру, по методам, по индивидуальному вкладу различных народов. Интернациональными являются только результаты науки: «Плоды науки суть действительно достойные всего человечества» [29, 68].

Прогресс

Теория прогресса соответствует идее циклических цивилизаций. По мнению философа, «прогресс состоит не в том, чтобы всем идти в одном направлении, а в том, чтобы все поле, составляющее поприще исторической деятельности человечества, исходить в разных направлениях» [29, 90]. Нет единого общечеловеческого процесса, характеризующегося постоянным увеличением какого-либо одного качества. В совокупности культурно-исторических типов древнегреческая цивилизация достигла вершины эстетизма, европейская цивилизация достигла вершины положительного знания, римская цивилизация создала превосходный государственный аппарат. Для того чтобы прогресс продолжался, другим культурно-историческим типам необходимо начинать с новой точки и идти в новом направлении. Прогресс не касается общечеловеческой цивилизации. Он наблюдается только в рамках локальной цивилизации, когда она из скрытого этнографического состояния переходит в явней, цивилизационный. Прогресс — это процесс, который характеризуется созданием нового культурно-исторического типа, появлением на исторической арене народа, готового к выходу из исторического небытия и способного предъявить миру нечто такое, чего до него не существовало.

ПОЛИТИКО- НАЦИОНАЛИСТИЧЕСКИЙ ПЛАСТ

Славянский культурно- исторический тип

Из теории Данилевского следует, что только тот народ, который сумел организовать свой культурно-исторический тип, может считаться полноценным и полновесным в мировой истории. В противном случае его ожидает либо безвестная участь, либо растворение в другом культурно-историческом типе.

Россия пока не создала своего культурно-исторического типа и если не создаст, то послужит этнографическим материалом для более сильной германо-романской локальной цивилизации.

Проблема, по мнению автора, состояла в том, что славяне, и Россия в том числе, «имели несчастье явиться со своими требованиями в весьма неблагоприятное для таких притязаний время. Запад, Европа находится в апогее своего цивилизационного величия» [29, 171]. Утверждение старших славянофилов о «загнивании» Запада верно лишь отчасти, полагает Данилевский. В тот период в пылу борьбы многие события представлялись с большим преувеличением. Спорщики ошибочно приняли процесс жизненного брожения за процесс гниения.

Вопрос заключается в том, что сможет ли Россия создать славянский культурно-исторический тип. Любая локальная цивилизация в активный этап своего существования реализует себя в каком-либо из четырех направлений. Например, еврейская цивилизация реализовалась в религиозной деятельности, греческая — в культурной деятельности, римская — в государственно-политической деятельности, германо-романская цивилизация реализует себя ныне в общественно-экономической сфере. Таким образом, сфер приложения сил всего четыре: религия, политика, хозяйство, культура. Все предыдущие цивилизации действовали в рамках одной, максимум двух областей. Философ заявляет о том, что Россия показала себя во всех четырех сферах одновременно как самобытная и оригинальная общность.

С позиции религии Россия представлена православием с его соборностью и высокой духовностью. В области политики она отличается ненасильственным присоединением земель с последующей ассимиляцией аборигенного населения и созданием самодержавной империи. В экономике ее сельскохозяйственное производство базируется на общинном типе ведения хозяйства с использованием общинного труда. В сфере культуры она представлена талантами Пушкина, Гоголя и других вели-

ких писателей, имеет богатый литературный язык. С точки зрения реализации внутренних ресурсов, Россия уже громко заявила о себе. Кроме того, она имеет богатый национальный состав, широкую этнографическую базу, что соответствует одному из требований. Она политически независима. Наконец, она совершенно непохожа на соседнюю германо-романскую цивилизацию. У них различный психический строй, различная история развития, различное христианство.

Таким образом, по всем существенным параметрам Россия может построить свой культурно-исторический тип, и ей это необходимо в борьбе с Западом. Она практически уже построила свою цивилизацию. Однако для окончательного оформления и завершения этого процесса необходимо произвести некоторые политические действия: объединить все славянские народы (за исключением поляков, отошедших к латинству), а также неславянские этносы, исповедующие православие; отвоевать у турок Стамбул — бывший Константинополь, столицу Византийской империи и исторический центр православия; основать в отвоеванном Царьграде столицу нового славянского культурно-исторического типа.

**Восточный
вопрос.**

**Практическая
политика**

Данилевский рассматривает политическую борьбу Востока и Запада как единый процесс, распространившийся на века. Он видит четыре этапа этого противостояния. Первый — от Филиппа (отца Александра Македонского) до Карла Великого, второй — от Карла Великого до Екатерины II, третий — от Екатерины II до первой Русско-турецкой войны (1735—1739) и четвертый — от победы в Русско-турецкой войне до настоящего времени.

Окончательная победа над Турцией и возвращение Константинополя в лоно православия означают собой окончательное снятие восточного вопроса и вместе с тем тот искомый факт рождения славянского культурно-исторического типа. «Россия не иначе может занять достойное себя и Славянства место в истории, как стать главою особой, самостоятельной политической системы государства и служить противовесом Европе во всей ее общности и целостности» [29, 426]. Эта победа необходима как России, так и славянским народам: «...борьба с Западом — единственное спасительное средство как для излечения наших русских культурных недугов, так и для развития общеславянских симпатий, для поглощения ими мелких раздоров между разными славянскими племенами и направлениями» [29, 497].

Цели практической политики непосредственно согласуются с национальной идеей. Данилевский исходит из того утверждения, что «для всякого славянина: русского, чеха, серба, хорвата, словенца, болгара (желал бы прибавить и поляка), — после Бога и его святой Церкви, — идея славянства должна быть выше идей, выше свободы, выше науки, выше просвещения, выше всякого земного блага...» [29, 132]. Он заключает требованием: «...единственное полезное для славянства решение заключается в полном политическом освобождении всех славянских народов и в образовании всеславянского союза под гегемонией России» [29, 500].

Многоплановость труда «Россия и Европа» делает его оценку неоднозначной. Выше отмечалось, что первый пласт не выходит за рамки славянофильской идеи противопоставления России и Европы. Третий пласт имеет явную националистическую направленность. В этом отношении Н. Я. Данилевский может быть определен как европейский автор, апологет националистической идеи. Здесь он не оригинален, ибо история европейской общественно-политической мысли второй половины XIX в. знает немало авторов, обосновывавших необходимость активной национальной политики. Это был период формирования национальных государств, колониальных захватов, становления империализма. Однако социологический пласт выделяет нашего автора из всех существующих теоретиков.

Идея циклических цивилизаций была обоснована вторично спустя 47 лет Освальдом Шпенглером в работе «Закат Европы» (1918). Позже, уже в середине XX в., в этом же направлении развивалась творческая деятельность А. Тойнби и Л. Гумилева. Таким образом, Данилевский является родоначальником целого направления в общественной науке, что для России является редкостью.

Необходимо заметить, что мотивация научного творчества у Данилевского своеобразна. Он руководствуется не интересами чистой науки, а все тем же чувством патриотизма. Он ищет возможность научно обосновать существование России, вписать ее в мировую историю должным образом. Для него важнее не содержание теории, как это было бы для любого профессионального исследователя, а те практические выводы, которые касаются России и определяют ее место в историческом процессе. В известном смысле его теория культурно-исторических типов была только инструментом для политических целей. Вероятно, философ сам не осознал научной важности и ценности разработанного им метода.

Н. Н. Страхов



Когда у нас будет много прекрасных самобытных книг, когда мы перестанем быть полудикими, когда у нас процветет философия, наука и литература, тогда мы и будем совершенно безопасны от национальной исключительности.

Н. Н. Страхов

Николай Николаевич Страхов (1828—1896) родился в семье священника. Имел намерения идти по стопам отца, он закончил духовную семинарию. Однако впоследствии Страхов поступил на физико-математический факультет Санкт-Петербургского университета, который, впрочем, так и не смог закончить по причине стеснения в средствах и был вынужден перейти в Педагогический институт. Получив образование, он приступил к педагогической деятельности в Одессе, а затем в Петербурге, но быстро оставил ее. Он начал служить в одном из издательств, сблизился с литературными кругами, подружился с Ф. М. Достоевским и Л. Н. Толстым.

В истории отечественной культуры Страхов известен, прежде всего как первый биограф Достоевского и автор издания «Борьба с Западом в нашей литературе» (1882—1896), состоявшего из ряда отдельных критических работ. В русской социальной мысли он оставил о себе память как популяризатор и защитник труда Давидовского «Россия и Европа». Кроме этого, ряд публикаций был посвящен непосредственно социальной проблематике.

Страхов некоторое время служил в Императорской публичной библиотеке в Санкт-Петербурге. В. В. Розанов характеризовал его как энциклопедиста, творчество которого несло печать недоговоренности.

ХАРАКТЕРИСТИКА РУССКОЙ МЫСЛИ

Существенным аспектом творчества Страхова было противопоставление Запада и России. В этом он был близок славянофилам, которых оценивал положительно. «Славянофилы никогда не были оптимистами

в суждениях о русском просвещении, напротив, они очень строго судили о нашей литературе, науке, искусстве. Западники всегда были довольны нашим просвещением, потому что требования их были очень просты... Западники желали больше всего прогресса в наших общественных порядках, славянофилы же брали дело гораздо выше и полагали главное в умственном перевороте» [64, 253].

Отрицательную черту русской мысли он находил в отсутствии самостоятельности, в заимствовании от западных идей: «...коренное наше зло состоит в том, что мы не можем жить своим умом, что вся духовная работа, какая у нас совершается, лишена главного качества — прямой связи с нашей жизнью, с нашими собственными духовными инстинктами. Наша мысль витает в призрачном мире, она не есть настоящая живая мысль, а только подобие мысли. Мы — подражатели, то есть думаем и делаем не то, что нам хочется, а то, что думают и делают другие. Влияние Европы постоянно отрывает нас от нашей почвы» [63, VII—VIII]. Умственное заимствование, по мнению философа, порождает болезненный комплекс несовершенства и неразвитости, который оборачивается национализмом в политической области. Выход из этого состояния Страхов видел в освобождении от влияния Запада посредством развития собственной национальной культуры: «Когда у нас будет много прекрасных самобытных книг, когда мы перестанем быть полудикими, когда у нас процветет философия, наука и литература, тогда мы будем совершенно безопасны от национальной исключительности» [64, 201].

АПОЛОГЕТИКА Н. Я. ДАНИЛЕВСКОМУ

Страхов был другом Данилевского и после его кончины вступил в полемику с В. С. Соловьевым, который резко критиковал работу «Россия и Европа». На страницах двух крупнейших научно-публицистических журналов — либерального «Вестника Европы» и более умеренного «Русского вестника» — развернулась длительная дискуссия. Защита Страхова сводилась к двум основным аспектам. Во-первых, он отстаивал точку зрения Данилевского, согласно которой невозможно говорить об общечеловеческих целях: «...человечество не представляет собой чего-то единого «живого целого», а скорее походит на некоторую живую стихию» [64, 235]. Во-вторых, он давал пояснения относительно славянского культурно-исторического типа: «...славяне не предназначены обновить мир, найти для всего человечества решения историче-

ской задачи, они суть только особый культурно-исторический тип, рядом с которым может иметь место существование и развитие других типов» [65, XXVI].

В целом философ не вышел за рамки учения Данилевского и не смог противопоставить Соловьеву ничего концептуально нового. Более того, в научной дискуссии он избрал тактику защиты, стремился к «сглаживанию углов», отчего его позиция проигрывала.

ИССЛЕДОВАНИЕ СЕМЬИ

Женский вопрос

Страхов был одним из первых отечественных обществоведов, кто обратился к проблемам семьи. Необходимо отметить, что поводом для этого послужила работа английского философа-позитивиста Джона С. Милля «Подчиненность женщины» (1869), критический анализ которой способствовал началу самостоятельного исследования. В нем автор проводит две линии: исследует существо женского вопроса, а также анализирует возможности решения женского вопроса в рамках традиционного русского семейного быта и в рамках формального права. Страхов обращает внимание на то, что «женский вопрос — один из самых интересных и простых примеров влияния на нас Европы» [63, 195].

В работе Милля поднимается актуальный для английского общества вопрос освобождения женщины, наделения ее равными правами с мужчиной. Автор полагает, что решение его лежит на путях формального права. Страхов подвергает сомнению избранный метод решения. По его мнению, английский философ заблуждается: «Женский вопрос, как понимает его Милль, вытекает не из сущности отношений между женщинами и мужчинами, а из источников совершенно посторонних» [63, 200]. Русский философ допускает наличие женского вопроса применительно к английскому обществу, но отрицает саму постановку вопроса для России по причине принципиально иного устройства семьи и отношения к женщине внутри семьи.

Критика формального права

Страхов исходит из того, что существует различие между тем, как относятся к правам и обязанностям в России и на Западе. По его мнению, в сознании русских людей обязанности ставятся выше, чем право, а внутренний моральный долг расценивается выше, чем свободная реализация собственных прав. Напротив того, западный человек в дихотомии прав и обязанностей тяготеет к правовой

стороне решения всех возникающих вопросов. Западное общество ревностно следит за строгим соблюдением принятых законов. В соответствии с этой традицией решение женского вопроса рассматривается на Западе с точки зрения правового аспекта, а в России — с точки зрения нравственного.

Страхов убежден в том, что реализация формально-правового подхода недопустима в подавляющем большинстве сфер человеческих отношений, в первую очередь в семейных отношениях. По его мнению, формальное право лишено нравственной глубины. Чистое право есть только возможность что-либо делать, это отрицательное условие деятельности. По мнению Страхова, юрисдикция появляется там, где нравственное начало полностью изжито. Фиксированное право компенсирует потерю неписаных традиционных отношений, полагает он. Право есть показатель уровня внутреннего разложения общества. Что же касается учреждения правовых норм в России, то тут автор высказывается вполне оптимистично: «...мы непременно завоюем известные права, непременно добьемся известной свободы, если это право и эта свобода для нас не беспредметны, если они дороги нам по положительным целям, в них содержащимся» [63, 187].

**Критика
правового
решения
женского
вопроса**

Между мужчиной и женщиной существуют различия, обусловленные скорее не биологической природой, а условиями культурного существования. Исторически и социально женщина развивалась в более строгих условиях, поэтому она нравственна и жертвенна. Однако она позже вступила на путь освоения науки и искусства и в большей степени угнетена.

С целью ликвидировать зависимое положение женщины Миньель предлагает изменить законодательство и юридически закрепить ее права. На это русский мыслитель замечает, что правовая защита нужна только тем, кто не имеет семьи или потерял ее, т. е. старым девам или старухам. Женщина в семье имеет защиту по своему естественному семейному статусу, который значительно выше, чем любой законодательный акт. Более того, если женщина будет защищена только законом, но не естественной семейной традицией, то именно тогда она окончательно станет беззащитной перед мужчиной, как физически более сильным. Только в семье женщина обладает полнотой своих прав, и это никак не связано с законом. Права женщины реализуются в семье, а «для общественных дел нужна бесполовая женщина» [63, 192].

**Традиционное
решение
женского
вопроса**

Страхов исходит из положения о естественности полового разделения семейных функций. Длительная социальная семейная практика привела к выработке стойких норм, в соответствии с которыми роль женщины в семье сводится к материнству, продолжению рода, воспитанию детей, работе по дому. Пока она придерживается данных традиций, защита со стороны формального права ей не нужна, если она выходит за их рамки и начинает реализовывать себя в общественной, экономической, политической сферах, тогда ей необходимо законодательство, защищающее ее от более сильного мужчины.

НЕСОСТОЯТЕЛЬНОСТЬ ТЕОРИИ ПРОГРЕССА

Определенное внимание Страхов уделил теории прогресса. Существует убеждение, отмечает он, что Запад есть «страна вселенского прогресса», что его история является главной частью истории всемирной, что прогресс там непрерывен и даже бедствия служат ему, так как ломают старые устои. По мнению философа, это убеждение ложно и именно история доказывает его ошибочность. Так, Вольтер в последней трети XVIII в. писал, что Европа живет в период золотого века, в крупнейших государствах правят просвещенные монархи Екатерина II, Фридрих II, что скоро новые идеи перевернут мир и поведут его к благоденствию. Однако, замечает Страхов, прошло всего лишь несколько десятилетий, и в Европе началась Французская революция. Она совершалась во имя свободы человека, но привела к насилию над человеком. Спустя несколько десятилетий в 1830 г. в Европе вновь развернулась революционная борьба, теперь уже за политические права граждан. Эти выступления закончились окончательной победой буржуазии и падением нравов. Далее следовали революционные события 1848 г., война во Франции и установление прусского порядка, что отнюдь не способствовало «развитию благоденствия». Наконец, Парижская коммуна (1871) обнадеегла весь мир возможностью реализации принципиально новой формы человеческого общежития. Но в результате она смогла добиться лишь утверждения гражданских прав для четвертого сословия, еще более низменного, чем буржуазия. Таким образом, прогресс, декларируемый как атрибут западного общества, есть фикция, не выдерживающая критики исторического метода.

КРИТИКА СОЦИАЛИЗМА И СОЦИАЛЬНОЙ РЕВОЛЮЦИИ

С критикой теории социализма Страхов выступил в работе «Парижская коммуна» (1871), в которой он показал себя квалифицированным историком, умеющим анализировать факты. При этом выводы, сделанные им, далеко выходили за рамки исторического исследования. Автор рассматривает коммуны как знаковое явление, характеризующее потерей нравственного идеала. Если Европа XVIII в. мечтала о мирном развитии и возвышении человека, то XIX в. принес ей стремление к борьбе, насильно, переустройству мира при возрастающей потере нравственного идеала, отсутствие которого в Европе философ доказывает на примере Парижской коммуны.

Анализируя факты, Страхов показывает, что коммунары полны энергии и чувства самопожертвования, но они безыдейны. Их интересы не выходят за рамки насущных экономических требований. Внутренняя пустота четвертого сословия определила ход восстания. Коммунары захватили власть в Париже только тогда, когда с помощью немцев оказались изолированными от всей Франции. Они призвали к отделению от Версальского правительства, потребовали для себя федеративной свободы и, по сути, ради своих амбиций приступили к развалу государства. Коммуна состоялась, однако за два месяца своего существования она даже не смогла привлечь к себе внимания остальной Франции, утверждает Страхов.

Парижская коммуна стремилась «осуществить социальные преобразования, но все ее попытки были обречены на неудачу. Коммунары со свойственной им прямоотой чересчур вульгарно подошли к решению вопросов материальных и имущественных отношений. Пытаясь утратить их, они не учли тот факт, что материальное благосостояние имеет смысл только тогда, когда оно освящено идеей и одухотворено какой-либо высшей потребностью. Страхов обращает внимание на нравственную сторону экономических отношений. Он показывает, что в условиях тотальной потери нравственности среди всех слоев населения Европы четвертое сословие более всех испытывало нравственный дефицит. Оно восприняло революцию как возможность увеличить собственное благосостояние.

По мнению философа, рабочее движение также тщетно в силу отсутствия высшей идеи. Его необузданностью воспользуются более могущественные силы, «вместо искомого блага придет зло, вместо стремления спасти явится желание убивать, вместо созидания наступит разрушение». Страхов и тут обращает внимание на нравственную сторону рево-

лющие: «...рабочие не только желают своего благосостояния, они еще завидуют имущим классам и ненавидят их, и когда они мало-помалу придут к убеждению, что эта зависть законна и ненависть справедлива, то этому чувству, этой идее правды они будут готовы всем пожертвовать и собой, и другими» [63, 236]. По его мнению, в основе революционных процессов лежат отнюдь не обезличенные материальные интересы, но интересы нравственные, межличностные. «Старый мир должен быть разрушен не потому, что рабочие не могут хорошо устроиться рядом с ним, но потому, что сам вид его мешает новым распорядителям земли» [63, 238].

В оценке взглядов Н. Н. Стрехова необходимо учитывать тот факт, что он являлся одним из последних теоретиков позднего славянофильства. Его мысли — это своего рода застывшая на полвека славянофильская идея. Наиболее яркой чертой, характеризующей его позицию, было противопоставление России и Европы. В отличие от ранних славянофилов, Стрехов не пытается найти явных преимуществ России, он понимает, что развитие Западной Европы происходит быстрее. Он пытается найти способы освобождения от зависимости прежде всего в интеллектуальной сфере. Он понимает, что исторический и социальный опыт Европы есть прецедент, следование которому чревато для России большими потерями. Идущий следом не бывает первым. Стрехов с таким энтузиазмом поддерживал теорию Данилевского именно потому, что автор «России и Европы» явил образец новой общественной теории. В свою очередь, слабость аргументов в защиту Данилевского перед Соловьевым определяется тем, что Стрехов ничего не мог противопоставить Соловьеву по существу, ему imponировало не содержание теории, а ее уникальность. Интересно, что сам Стрехов так и не смог преодолеть обнаруженный им комплекс заимствования. Так, исследование семьи он проводит по программе, изложенной Миллем. Его оценки и характеристики изменены с точностью до наоборот, однако сам объект исследования выбран им с позиций так не любимой им западной социальной мысли.

Стрехов может быть отнесен к представителям русской социальной мысли не только по вышеуказанному признаку. В решении вопроса о регулировании отношений внутри семьи у него явно прослеживается правовая нигилизм, акцент делается на традиционные нормы поведения. Характеристика прогресса базируется на анализе исторического материала, критике подвергается культурно-нравственный аспект западной семьи. Аналогично философ критикует опыт Парижской коммуны как неудавшейся попытке изменить традиционные взгляды человека на собственность и хозяйство.

Глава 3 КОНСЕРВАТОРЫ



К. Н. Леонтьев

Молодость наша... сомнительна.
Мы прожили много, сотворили духом
мало и стоим у какого-то страшного
предела.

К. Н. Леонтьев

Константин Николаевич Леонтьев (1831—1891) принадлежит к числу наиболее выдающихся личностей в русской интеллектуальной среде конца XIX в. Он родился в одном из селений Калужской губернии. По материнской линии Леонтьев принадлежал к известному дворянскому роду, его отец был выходцем из мелкопоместных польских дворян. Свое образование он начал в Смоленске, затем продолжил его в Санкт-Петербурге и завершил в Московском университете, получив диплом врача. С 1863 г. Леонтьев состоит на дипломатической службе сначала на острове Крит, а затем в Константинополе в качестве советника посольства.

Н. А. Бердяев, большой знаток и ценитель Леонтьева, отмечал, что его творчество определялось принципом эстетизма. «Эстетическая упоенность жизнью и религиозный ужас гибели — вот два момента всей жизни Леонтьева» [4, 28]. Творчество философа условно можно разделить на два периода. Первый период совпал с консульской службой в Турции, когда он был полон сил и энергии. В 1887 г. Леонтьев пережил душевный кризис. Поводом послужила неизвестная болезнь, принятая им за смертельную. Леонтьев готовился к смерти и, молясь Богородице, дал обет изменить свою жизнь в случае исцеления. После выздоровления характер его жизни меняется. Он обращается к старцам Оптиной пустыни с намерениями оставить мир. Однако те, видя недостаточную готовность Леонтьева, отговаривают его, но благословляют на литературное творчество. С этого времени он постоянно испытывает

эстетический ужас перед смертью, разумеется, не перед гибелью прекрасного в мире.

Леонтьев написал несколько романов, активно публиковал свои статьи в периодической печати. Основные работы социально-теоретического характера были собраны им в сборнике «Восток, Россия и славянство» (1885—1886).

ОТНОШЕНИЕ К СЛАВЯНОФИЛАМ

В творчестве Леонтьева легко обнаруживаются славянофильские корни. Близость к славянофилам прослеживается в аспекте признания индивидуального своеобразия России. При этом национальную индивидуальность он видит не в нравственности и духовности, а в государственности, в ее сильной царской власти, могущественном дворянстве, победоносной армии.

К теории Данилевского у него весьма противоречивое отношение. Леонтьев признается, что был его учеником и ревностным последователем, однако дополняет, что «...позднее даже очень скоро я понял, что все славяне, южные и западные... для нас, русских, не что иное, как неизбежное политическое зло» [39, 77]. Леонтьев выступает против создания славянского культурно-исторического типа. При этом его критика распространяется только на политические выводы из социальной теории Данилевского. Свое отношение к самой теории культурно-исторических типов он никак не определяет, однако косвенно он поддерживает ее, ибо его собственная теория развития не противоречит идее цикличности.

СОЦИАЛЬНАЯ ТЕОРИЯ

Теория развития

Основной труд Леонтьева «Византизм и славянство» (1885) имеет социально-философскую направленность. В нем автор поднял и рассмотрел целый ряд важных проблем.

Философ выдвигает в качестве основного понятия «процесс развития», который он определяет как «постепенное восхождение от простейшего к сложнейшему, постепенная индивидуализация, обособление, с одной стороны, от окружающего мира, а с другой — от сходных и родственных организмов, от всех сходных и родственных явлений.

Постепенный ход от бесцветности, от простоты к оригинальности и сложности. Постепенное осложнение составных элементов, увеличение богатства внутреннего и в то же время постепенное укрепление единства. Так что высшая точка развития... есть высшая степень сложности, объединенная неким внутренним деспотическим единством» [37, 137].

Процесс развития имеет три стадии: «первичная простота», «цветущая сложность», «вторичное смесительное упрощение». Свою точку зрения Леонтьев аргументирует примером развития человеческого организма, в чем обнаруживается сходство со взглядами Спенсера. Первая стадия развития, «первичная простота», соответствует начальному этапу жизни человека, когда новорожденный не обладает никакими индивидуальными различиями даже визуального характера (только родная мать или акушерка в состоянии отличить одного новорожденного ребенка от другого). Второй этап, «цветущая сложность», соответствует пику индивидуальной деятельности и, соответственно, индивидуальному различию. В этот период человек преобразует окружающую среду, занимается хозяйством, наукой, искусством. Его деятельность носит творческий характер. На третьем этапе человек уже ничего не творит, он доживает свой век. Болезни и старость стирают индивидуальные различия. Маска смерти еще более деиндивидуализирует человека. Труп, подвергнувшийся тлению, теряет всякое различие. Наконец, погребенное тело, пролежавшее в земле более десяти лет, полностью сливается с окружающей природной средой, за исключением малых костных останков. Это есть необходимый финал всякого развития или «вторичное смесительное упрощение».

Пример взят из антропобиологической области, наиболее близкой Леонтьеву как врачу по образованию. Однако подобная закономерность наблюдается «в ходе развития искусств, школ живописи, музыкальных и архитектурных стилей, в философских системах, в истории религии и, наконец, в жизни планет, государственных организмов и целых культурных миров» [37, 140]. Так, например, небесное тело на первом этапе своего существования представляет собой расплавленную однообразную материю, на втором этапе — это покрытая материками обитаемая планета, на третьем этапе — это остывшее необитаемое вследствие катастроф небесное тело. Развитие искусства также подтверждает указанную закономерность. Становление мировой культуры соответствует первой стадии развития, для нее характерны циклопические постройки, русские избы, эпические песни, первоначальная иконопись, лубочные картины. На втором этапе происходит подъем куль-

туры, воплощенный в Римском и Миланском соборах, соборах св. Петра и св. Марка, в произведениях Шекспира, Данте, Байрона, Рафаэля, Микеланджело. Третий, упрощенческий этап, представлен утилитарными архитектурными постройками: вокзалами, больницами, казармами. В литературе он соответствует творчеству Диккенса и Жюль Верн, «произведения которых пошлы, демократичны и доступны всякому бездарному человеку, пишущему и читающему».

Долговечность государства интересует Леонтьева применительно к государству, которое рождается, расцветает и умирает, подобно любой иной организации. В задачу социальной науки входит обязанность проследить данную закономерность. Для этого, прежде всего, необходимо узнать время жизни государств.

С этой целью Леонтьев скрупулезно подсчитывает возраст различных государств, живших некогда яркой политической жизнью. Он исследует продолжительность исторической жизни Египта, Халдейского государства, Персо-Мидийского царства, античной Греции и Рима, Византии и находит, что «наибольшая долговечность государственных организмов — это 1000 лет или, много, 1200 с небольшим лет» [37, 152—153]. Так, например, Еврейское государство просуществовало ок. 700 лет, со времен книги Судей (ок. 1300 г. до н. э.) до конца царства Иудейского (ок. 600 г. до н. э.). Древний Вавилон вместе с Ассирийским царством прожил 1394 года, от полумифического Нимрода (2100 г. до н. э.) до смерти Сарданапала (607 г. до н. э.). Карфаген прожил 814 лет, Сасанидское государство — 886 лет, Мидо-Персидское государство совместно с Парфийским прожил 1262 года. Афины прожил 730 лет, Спарта — 860 лет, Сиракузы — 523 года, царство сирийских Селевкидов — 259 лет, Пергамское царство — 149 лет, Египетское царство Птолемея — 293 года, Македонское царство — 377 лет. Рим от легендарных Ромула и Рема и до Ромула Августа прожил 1229 лет, включая Византию от перенесения столицы в Византию (375) до взятия ее турками (1453) прожил 1078 лет.

Возраст европейских государств Итак, долговечность государств определена, остается узнать, на каком этапе развития находятся современные государства. Леонтьев полагает, что «цивилизация европейская сложилась из византийского христианства, германского рыцарства, эллинической эстетики и философии и из римских муниципальных начал, поэтому не V, а IX—X вв. надо считать началом европейской цивилизации»

[37, 160]. Начиная с этого периода европейские государства постепенно развиваются и к XV—XVII вв. достигают своей высшей фазы. С XVIII в. они начинают неуклонно смешиваться и упрощаться. Европа «была проста и смешана до IX в., она опять хочет смешаться в XIX в. Она прожила 1000 лет! Она не хочет более морфологии! Она стремится посредством этого смешения к идеалу однообразной простоты и, не дойдя до него еще далеко, должна будет пасть и уступить место другим» [37, 164].

**Признаки
упадка
европейских
государств**

По мнению Леонтьева, Европа упростила государственные формы, которые выработала в период цветущей сложности. Так, Испания, считает он, была самодержавной, но децентрализованной монархией, ее сделали конституционной и ограниченной, приблизили к британскому типу. Франция отличалась самодержавностью, аристократизмом, централизацией и католическостью, но после ряда революций она стала «очень смешанной, простой и буржуазной». Германия после революции 1848 г. последовала принципам равенства и свободы, в ней стало больше рационализма. Только католическая Бавария еще обнаруживает признаки жизни благодаря своей своеобразной отсталости, полагает философ. Австрия после поражения под Садовой (1866) интенсивно вступила в эру свободы и равенства. Она уже распалась на две части и рискует распасться еще на 5—6 частей. Турция существует только благодаря внутренним раздорам в христианских государствах. Если бы Турция получила конституцию, то она не просуществовала бы даже несколько лет, считает Леонтьев. Из всех европейских держав либерализм изначально был свойствен только Англии. Ее конституционализм и демократизм был экспортирован в Северо-Американские Штаты и там «произвел свою упрощательскую работу», сохранив Англию в относительно благополучном состоянии.

В итоге современное состояние Европы Леонтьев характеризует следующим образом: «Везде одни и те же демократизированные конституции, везде германский рационализм, псевдобританская свобода, французское равенство, итальянская распущенность или испанский фанатизм, обращенный на службу той же распущенности. Везде гражданский брак, преследование католиков, везде презрение к аскетизму, ненависть к сословности и власти (не к своей власти, а к власти других), везде слепые надежды на земное счастье и земное полное рабство» [37, 164].

Возраст России и перспективы ее государственности

Леонтьев полагает, что упадок есть следствие естественного процесса развития. Европа потеряла индивидуальность, пребывает в стадии «вторичного смешительного упрощения», за которой последует смерть. Возраст России приблизительно равен возрасту Европы. По мнению философа, у нее нет никаких перспектив: «Молодость наша... сомнительна, мы прожили много, сотворили духом мало и стоим у какого-то страшного предела» [37, 198].

Для России существует два варианта развития. Либо она пойдет в русле европейских государств, смешается с ними и погибнет в однообразной буржуазности. Либо сохранит индивидуальность и самостоятельный путь развития. В случае выбора второго пути русским людям предстоит совершить «тяжкий подвиг», полагает Леонтьев. Им необходимо меньше думать о личном благе и больше о силе, «поменьше так называемых прав, поменьше мнимого блага». Им нужна внутренняя сила, крепость организации, крепость духа и дисциплины. По мнению автора, наиболее плодотворны и долговечны были те государства, где была сильна родовая аристократия и наследственная монархия. Таким образом, перспективы существования России напрямую связаны с самодержавием, дворянством, православием и обратно пропорциональны интеллигентности, просвещению, либерализму.

СЛАВЯНСТВО И СЛАВИЗМ

Россия существует не самостоятельно, но в соседстве с рядом славянских государств, родственных ей этнически и конфессионально. Идея единства славянских народов под российским началом была весьма популярна в общественном сознании, особенно после появления труда Данилевского «Россия и Европа». Леонтьев выступает против идеи создания славянского культурно-исторического типа по соображениям возможности потери Россией индивидуальных черт.

Он анализирует быт и культуру славян и находит, что ни у чехов, ни у хорватов, ни у русских в Галиции, ни у болгар, ни у сербов нет прочного привилегированного класса и древних аристократических традиций. По мнению Леонтьева, эти народы руководствуются в своей повседневной жизни идеями буржуазного накопительства. Они никогда не имели сильных монархий и не поднимались в культурном творчестве до высшей точки развития. Всем им присуща одна общая черта — «расположение к равенству и свободе, то есть к идеалу или американ-

скому, или французскому, но никак не к византийскому и не великобританскому» [37, 130].

Западные славяне рано попали под влияние европейской культуры, а южные, оказавшись под турецким игом, не смогли развить собственной. Леонтьев полагает, что период турецкого владычества для болгар имел положительное значение уже в том плане, что последние, будучи лишены национальной свободы, пытались сохранить православную веру. Они тайно совершали религиозные обряды, охраняли и поддерживали свои национальные обычаи. Освободившись от ига, болгары потеряли интерес к собственной национальной идентичности и всецело погрузились в «плоское мещанство и торгашество». Объединение России со славянскими государствами, распавшимися в «смесительном упрощении», чревато для нее сползанием в пропасть деиндивидуализации.

Философ выступает против понятия славизма: «Славянство есть, и оно численностью очень велико, славизма нет, или он еще очень слаб и неясен» [37, 122]. Он отрицает славизм и как политическую организацию славянских народов, и как способ их социальной организации. Славизм нигде себя не проявил, считает философ. Славизм не имеет качественного отличия в противоположность византизму, китанизму или европеизму. Индивидуальность России не связана со славизмом.

Леонтьев не акцентирует внимание на противопоставлении России и Европы. Он полагает, что принципиально и изначально они не противостоят друг другу, так как и та, и другая развивались самостоятельно в своих особенных исторических условиях. Различия несомненны, но суть их в различном возрасте и различном состоянии индивидуального развития. Таким образом, задача России состоит не в противопоставлении себя Западу и не в борьбе с ним, а в сохранении и поддержании своей индивидуальности, которую не следует искать в славизме: «Повторяю вам, Россия не была и не будет чисто славянской державой, чисто славянское содержание слишком бедно для ее всемирного духа» [37, 10].

ИДЕЯ ВИЗАНТИЗМА

«Для существования славян необходима мощь России, для силы России необходим византизм» [37, 119]. — отмечает Леонтьев. Византизм ассоциируется у философа с политическим единством, государственной целостностью, аристократическим правлением. «Византийские идеи и чувства сплотивши в одию тело полудикую Русь... Византизм дал нам всю силу нашу в борьбе с Польшей, со Швецией, с Францией и с Турцией» [37, 98].

Византизм для Леонтьева не только принцип государственного устройства, но и эстетизм, красота, буйство красок, богатство жизненных сил. «Все лучшие поэты и романисты: Пушкин, Лермонтов, Гоголь, оба графа Толстых заплотили богатую дань этому византизму» [37, 85]. В одном из своих художественных произведений он отмечает: «Не в том дело, чтобы не было нарушения закона, чтобы не было страданий, а в том, чтобы страдания были высшего разбора, чтобы нарушение закона происходило не от влости и грязного подкупа, а от страстного требования лица. Дайте добру и злу свободно раскрыть крылья, отворите ворота волюю, смело. Растопчут кого-либо в дверях — туда и дорога. Меня, так меня, вас, так вас». Именно эти строки дали повод В. В. Розанову сравнить Леонтьева с Ницше.

ПРОГРЕСС. ПРОГРЕССИСТЫ И КОНСЕРВАТОРЫ

Леонтьев не поддерживает теорию прогресса, предполагающую последовательное и неизменное улучшение форм общественной или индивидуальной жизни. Идея прогресса заменена у него теорией трехстадийного развития, т. е. рождением, расцветом и умиранием любых жизненных явлений. Таким образом, просматривается некая аналогия с трактовкой прогресса Данилевского, а именно индивидуальная историческая эпоха умирает окончательно и новая начинается все сначала: «Примеров полного возобновления прожитого история не представляет, и, обыкновенно, последний период есть синтез предыдущего в главных чертах» [37, 135]. Видимое развитие Леонтьев находит не в области социальных или хозяйственных изменений, а в сфере духовных переживаний и укреплении духа. «В прогресс надо верить, но не как в улучшение непременно, а только в новое перерождение тягостей жизни, в новые виды страданий и стеснений человеческих. Правильная вера в прогресс должна быть пессимистической».

Значительное внимание Леонтьев уделяет мысли о деятелях прогресса. Любой период развития государства, считает он, представлен двумя типами деятелей: прогрессистами и консерваторами. Первые своей деятельностью способствуют ускорению темпов развития, они полезны, когда государство находится на стадии роста. Как только процесс развития переходит свою акматическую фазу и государство стремится к «вторичному смешительному упрощению», прогрессисты становятся опасными, так как подталкивают процесс разложения.

На последней стадии развития их активность делается убийственной для государства. На этой стадии ему необходимы консерваторы, замедляющие приближение государства к бездне несуществования. Исходя из этого, он строит свою консервативную политику.

НЕОБХОДИМОСТЬ КОНСЕРВАТИВНОЙ ПОЛИТИКИ В РОССИИ

Вред либерализма

Леонтьев не принадлежал ни к одной из существующих партий. Он отрицал партийное деление как следствие демократического упрощенчества, но при этом его политическая позиция имела резко консервативный характер.

Философ рассматривал либерализм как проявление слабости. «Либерализм, как идея, по преимуществу, отрицательна, очень растяжима и широка... У либералов все смутно, все спутано, все бледно, все понемногу. Система либерализма есть, в сущности, отсутствие всякой системы, она есть лишь отрицание всех крайностей, боязнь всего последовательного и всего выразительного» [42, 124—125].

В российском обществе либералы были представлены интеллигенцией и частью дворянства. Им противостояли крестьянство и купечество. Первые заботились о «конституционных мелочах» и распространении мнимых свобод, в то время как основной созидательный труд ложился на плечи вторых. Опасность победы либерализма, полагает Леонтьев, весьма велика из-за популярности движения и заманчивости его поверхностных требований. Обращение России к либерализму равносильно ее смерти, и философ предупреждает об этом.

**Сближение
с народом** Залог продолжительного существования России Леонтьев видит в русском народе, который в массе своей не проникся разрушительными идеями распанвшегося Запада. Польза для Российского государства заключается в том, чтобы народ жил своей национальной жизнью, а дворянство и интеллигенция заимствовали от него индивидуальные родовые черты. Мудрость народа, по мнению автора, заключается в том, что он не верит ни в прогресс, ни в возможность разумного устройства общественной жизни. Он придерживается цельного нерелфлексированного суждения и «любит царя не за то-то и то-то, а за то, что он царь» [40, 37].

Образование

Леонтьев выступает против образовательной политики Александра II, полагая, что индивидуальность русского общества сохраняется за счет народа. По его мнению, следствием широкого образования явится сближение и постепенное смешение различных социальных слоев. Интеллигенция и часть дворянства уже фактически потеряны для России. Образованные широких народных масс приведет к потере национальной культуры, и Россия погибнет. Образованность и грамотность не исчезнут в отличие от культурного своеобразия, предупреждает он. Приступать к образованию народа следует только тогда, когда разрыв в уровне образования между ним и высшими сословиями будет еще большим. Леонтьев отмечает: «Мое общее заключение не безусловно против грамотности, а против поспешного и тем более против обязательного обучения. И это я говорю с точки зрения... народного своеобразия, без которого, по-моему, великому народу не стоит и жить» [38, 24].

В русской социально-философской мысли К. Н. Леонтьева надо рассматривать как «сумрачного предзнаменователя» российской трагедии, использовавшего в своих произведениях элементы социологического поиска. Содержание его теории во многом объясняется личностью автора. Страстный до невоздержанности в жизни, он оставался таким же в литературном и научном творчестве, то повествуя с упоением об адюльтере, то предлагая «подморозить» Россию или подавить Польское восстание. П. Н. Миллюков в работе «Разложение славянофильства» (1893) относит Леонтьева к славянофилам. С этим можно согласиться при определенном уточнении. Леонтьев представляет своим творчеством иное течение в русской социальной мысли. Он освобождается от идеи противопоставления России и Европы и переходит к пониманию наличия социальных процессов, в одинаковой степени свойственных как для России, так и для Европы. В его понимании Европа не хуже и не лучше России, она старше ее. Смешительное упрощение убило самобытность Европы. С целью сохранения собственной индивидуальности России не следует ничего заимствовать от нее.

Организация русского общества должна соизмеряться с фактором возраста Российского государства, который весьма критичен. Спасти Россию могут самодержавие, православие, дворянство и армия, т. е. те общественные структуры, которые составляют ее индивидуальность, делают Россию непохожей на другие государства.

К. П. Победоносцев



Благосостояние нашего племени можно восстановить прочным образом не иначе, как утвердив его на непременимых основах: на законе Божьем и на родительской власти.

К. П. Победоносцев

Константин Петрович Победоносцев (1827—1907) — наиболее яркая личность в политической жизни России конца XIX в. Сын профессора Московского университета, он пошел по стопам отца. В 1846 г. Победоносцев окончил училище правоведения. С 1860 по 1865 г. служил профессором кафедры гражданского права Московского университета. Благодаря феноменальному трудолюбию он добился больших успехов на поприще научной и преподавательской деятельности. Его перу принадлежит трехтомный «Курс гражданского права» (1896), он был удостоен чести преподавать законоведение великим князьям, в том числе двум будущим императорам Александру III и Николаю II.

Победоносцев занимался научно-преподавательской деятельностью. Кроме того, он сделал карьеру государственного служащего, поднявшись до самых высот власти. После окончания учебы он служил чиновником в департаментах Сената, в 1868 г. был назначен сенатором, в 1872 г. стал членом Государственного Совета, наконец, с 1880 по 1905 г. занимал пост обер-прокурора Синода. Руководя этим духовным ведомством, он стал главным идеологом России. Его власть и влияние в два последних десятилетия XIX в. были очень значительными. Политическая история России этого периода во многом связана с его именем. А. Блок, в частности, писал:

В те годы дальние, глухие
В сердцах царили сон и мгла:
Победоносцев над Россией
Простер свиные крыла,
И не было ни дня, ни ночи,

А только — тень огромных крыл;
Он дышным кругом очертил
Россию, заглянув ей в очи
Стекланным взором колдуна...

Победоносцев оказал непосредственное влияние на историю России, остановив ход реформ, начатых Александром II. Он был не только преподавателем законоведения, но прямым и ближайшим наставником престолонаследника Александра III, имел на него огромное влияние.

Он не разделял реформаторской политики. В последние месяцы царствования Александра II он заявлял о том, что будет вынужден стать противником режима. Когда царь-освободитель умер, то перед новым императором Александром III встала дилемма: продолжать ли дело отца или свернуть реформы. Победоносцев силой своего влияния убедил венценосного подопечного о неразумности принимаемого решения. «Что есть Земский собор?» — спрашивал он. — Простые люди не имеют о нем никакого понятия, серьезные люди этому не верят, а пустые фантазеры, чего доброго, примут это за конституцию». Кроме того, он пообещал уйти в отставку, если проект Земского собора будет принят.

Победоносцев оказался хорошим учителем, а Александр III достойным его учеником. Как известно, в царствование последнего реформы были свернуты, наступил период контрреформ, а к вопросу о конституции пришлось вернуться только лишь в 1907 г., спустя 26 лет. Таким образом, стараниями Победоносцева в политическом развитии России произошла стагнация, косвенно ставшая причиной Революции 1905—1907 гг. Однако, с другой стороны, именно царствование Александра III отмечено в истории отечества как период наиболее спокойный, с устойчивым развитием всей экономики и в особенности тяжелой промышленности. В это время в России бурно развиваются капиталистические отношения в производстве, а само Российское государство входит в разряд экономически развитых европейских стран.

Победоносцев весьма интересен как личность. Определяющей чертой его характера была глубочайшая, искренняя вера. Он — необычайно целостная натура. Он обладал совершенно нехарактерными для русского национального характера чертами: сверхтрудолюбием, нестяжательством, был равнодушным к еде, деньгам и почестям. Известно, что его трудовой день длился 20 часов. Занимая высшие государственные должности, награжденный всеми возможными государственными наградами, он ходил всегда в скромном черном сюртуке (именно таким

его изобразил И. Е. Репин в серии эскизов к известной картине «Государственный Совет»), жил в государственной квартире и никому никогда не оказывал протекции.

СОЦИАЛЬНАЯ ТЕОРИЯ

Победоносцев оставил после себя достаточно много работ, не поддающихся точной библиографической обработке по той причине, что часть статей была опубликована в периодических изданиях под псевдонимами. Однако главные работы были отобраны самим автором и опубликованы в «Московском сборнике», неоднократно переиздававшемся в дореволюционной России. Он не оставил сколько-нибудь общего труда по социальной проблематике, но, несмотря на это, реконструкция его воззрений по интересующим нас проблемам возможна.

Наиболее систематизированная картина социального устройства дана им в работе «Ле-Пле» (1893). Анализируя работу французского теоретика, автора «Основных начал общественного строя», Победоносцев выражает полное согласие с ним.

Общественная жизнь сводится, по мнению автора, к трем началам или законам. Первый из них — «закон десяти заповедей Христа и авторитет родительской власти». Это вечный и главный духовный закон, он регулирует и руководит всей общественной жизнью. Для его реализации на помощь обществу приходит государственная власть.

Второй закон — «обладание хлебом насущным» — регулирует область материальных отношений. Для его реализации на помощь приходит община, частная собственность и патронатство. Главная обязанность общины заключается в равномерном распространении довольства между всеми ее членами. Но община наделяет и ленивых, поэтому необходим второй элемент — частная собственность. С ее помощью активизируется личный интерес и дается толчок к индивидуальной деятельности и богатству. Частная собственность хороша при высоких нравах, однако при их падении она ведет к бесконтрольности и злоупотреблению. Вот тут гарантом выступает третий элемент — патронаж, задача которого состоит в том, чтобы теснее сплотить бедные семьи вокруг богатой и «посредством труда и своего покровительства обеспечить им насущный хлеб» [46, 14].

Третий закон — «социальные обычаи» — регулирует сферу семейных отношений. Семейства делятся на патриархальные, неустойчивые и коренные. Первые из них распространены на Востоке и у русских

крестьян. Неустойчивая семья встречается на Западе, особенно часто во Франции, где дети после вступления в брак покидают дом и живут самостоятельно. Результатом является ликвидация родительского дома и уменьшение населения. Третий вид — коренная семья — встречается у наиболее «свободных и благоденствующих народов»: англичан, германцев, скандинавов, североамериканцев. Например, отец принимает к себе в сотрудники одного из сыновей с семьей с целью продолжать профессию. В результате со смертью отца его дело не пропадает и не происходит расстройство общества.

С точки зрения Победоносцева, общественная жизнь базируется на религиозной основе. Это означает, что в десяти заповедях сконцентрирована полная ясность и вся полнота социального существования. Любое умножение принципов общественной жизни недопустимо, так как они происходят от человека. Но что может сказать человек нового после того, как Бог высказал все? Реальное общество для Победоносцева есть результат длительного процесса «отхождения от первоначальной простоты и прозрачности отношений». Он принципиально не приемлет никакого реформирования прежних порядков, ибо реформа — это изменение того, что само когда-то пришло на смену предыдущему. Путь реформ напоминает преследование убегающей цели. Чем больше изменения, тем призрачней цель. Социальные изменения — это путь в ничто или путь в обратном направлении — от состояния меньшего зла к большему.

КРИТИКА ОБЩЕСТВЕННО- ПОЛИТИЧЕСКОГО УСТРОЙСТВА

Победоносцев — негативист. Ему трудно найти положительное содержание современного социального устройства, так как его мысли обращены к религиозно-идеализированному прошлому и простоте естественных отношений. Крайний критицизм в его работах полностью вытесняет конструктивное начало. В «Московском сборнике» среди прочих необходимо выделить две работы: «Великая ложь нашего времени» и «Болезни нашего времени». На научном уровне в них дан критический анализ социально-политического устройства современного западного общества. На этом отрицательном примере Победоносцев пытается предостеречь российскую общественность от будущего народоуничтожения.

Первым «величайшим заблуждением» он называет идею Руссо о том, что человек, рожденный совершенным, способен к управлению государством. Победоносцев замечает, что общество делится на аристократов и толпу, что последняя не имеет воли и руководствуется принуждением, а потому уповать на участие каждого человека в управлении есть дело бесперспективное.

Далее объектом критики предстает идея народовластия. Несовершенство избирательной системы приводит к тому, что голоса на выборах отдаются не лучшим, а наиболее говорливым. На первый план выступает не ум, а политическая воля, в итоге «побеждают нахалы и фразеры». Избиратель голосует не за человека, а за партию. В свою очередь, депутат, связанный партийными инструкциями, не может быть вполне свободным в своих действиях. В итоге парламентарная система характеризуется неразрешимыми противоречиями. По идее в парламент должны избираться лучшие, а на деле его членами становятся нахальные и говорливые; по идее на выборах должны голосовать за кандидата, которого знают, а на деле — верят слухам, которые распускает партия. По идее парламентом движет ум и бескорыстие, а на деле — воля.

Наконец, парламентаризм предполагает наличие исполнительной власти, однако политические баталии в парламенте делают положение правительства неустойчивым. Смена правительства бросает тень на правильность государственного устройства и ставит под сомнение основы всего общественного порядка.

Победоносцев замечает, что парламентарная система является производной от английского духа и английской истории, она развивается в унисон с их традиционным индивидуализмом. Таким образом, только в Англии и в Соединенных Штатах Америки парламентаризм существует как органическое явление. Что же касается остального цивилизованного мира, то он бездумно взялся копировать положительный, но бесполезный для него опыт. Именно это произошло в первой трети — середине XIX в. во Франции, Италии, Бельгии, в 1825 г. в России. Именно это происходит в Германии и Австрии. Опыт Англии уникален, и его нельзя растиражировать на весь мир, утверждает автор.

ТЕОРИЯ ЛИЧНОСТИ

Индивидуализация личности, с точки зрения Победоносцева, есть «болезнь нашего времени». Современное общество предоставляет человеку множество возможностей для экономической деятельности, и в этом

кроется большая опасность. Кредит, рынок, деньги позволяют делать карьеру благодаря бизнесу, а не производительному труду и образованию. Легковесное отношение к жизни создает видимость того, что индивид с его сиюминутной деятельностью поставлен в центр социального бытия. Индивид стремится поставить свое «Я» выше законов и традиций.

В отношении к личности Победоносцев придерживается консервативного постулата, утверждающего, что любое развитие есть отход от идеала, первоначальной простоты и целостности: «...самое правое чувство в душе человека сильно до тех пор, пока оно охраняется простотою. Проста только простота» [47, 89]. Придерживаясь во всем вопросов веры, он, вопреки европейской христианской традиции, не спешит реализовывать принцип индивидуализма. В отношении понятие «общество — личность» он является сторонником почвеннической линии, где общественные ценности ставятся выше ценностей индивида.

ГОСУДАРСТВО НА СТРАЖЕ ПРОСТОТЫ ОБЩЕСТВА

Последнее десятилетие XIX в. в России прошло под знаком политики государственного охранительства, и немалая заслуга в этом принадлежала Победоносцеву. Данная политика логически определялась его социальной теорией, согласно которой первоначальная простота общественных отношений нарушена, следствием чего наступает падение нравственности. В свою очередь, нарушение нравственности не позволяет оказывать сопротивление ухудшающейся социальной ситуации. Из этого порочного круга есть только один выход — обратиться к помощи государственной власти.

По мнению Победоносцева, государство обязано контролировать общественные отношения, однако осуществлять данную функцию напрямую при помощи закона недостаточно. Как правовед, он прекрасно понимает, что правовое поле значительно уже сферы общественных отношений. Право отстает от социальной динамики и будет отставать до тех пор, пока не прекратится усложнение социальной организации. Таким образом, государство обязано быть не только носителем властных функций, но также регулятором социальных отношений, причем регуляция должна сводиться к препятствию социальной дифференциации. Государство обязано охранять общественную организацию от ее усложнения.

Основной механизм государственного воздействия — это власть, которая органична человеческому обществу: «...в душевной природе человека, за потребностью взаимного общежития, глубоко таится потребность власти» [47, 268]. Власть призвана держать все под контролем и воздавать каждому свое. Разумеется, власть у Победоносцева ассоциируется исключительно с самодержавием. Он не допускает иных форм правления, усматривая в них «ложь нашего времени». Власть должна иметь консервативный характер. Она призвана в подвижной социальной ситуации оставаться последним оплотом неизменяемости, она является гарантом социального постоянства. В том случае, если власть сама изъявит стремление к изменению, реформированию, как это постоянно происходит в парламентарных политических системах, то она тем самым изменит своей внутренней сущности.

ПРОГРЕСС И ИНЕРЦИЯ

О. Лурье, автор первого систематизированного исследования по истории русской социологии [85], поставил Победоносцева в ряд русских социологов вместе с Н. И. Кареевым, П. А. Лавровым, М. М. Ковалевским и другими (всего 11 мыслителей), заключив, что для европейского читателя он не может представлять никакого интереса.

Лурье ошибся дважды. Во-первых, Победоносцев имеет к социологии лишь косвенное отношение, и во-вторых, именно для рационально мыслящей Европы он представлял больший интерес, нежели для России.

Победоносцев не был социологом. Более того, если учесть, что социология — это наука, изучающая общество, как сумму взаимодействующих и взаимозависимых частей, то он со своим стремлением к идеалу простоты общества, аналогичной простоте семейных отношений должен быть назван противником социологии, а его изыскания — асоциологичными.

Основной категорией его социальной теории, хотя прямо им и невысказанной, однако же отчетливо просматриваемой, является категория *инертности*. Именно об этом пишет Лурье. Инертность у Победоносцева более необходима, чем прогресс и развитие. Образно выражаясь, инертность — это старый конь, который борозды не испортит. Разрушить инертность означало бы лишить общество стабильности, неуважение к силе инертности есть неуважение к развитию. Опасность современного общества заключается в преимущественном господстве разума и знания, которые убивают инертность, а стало быть, дают карт-бланш

(от франц. — *carte blanche* — неограниченные полномочия) одностороннему прогрессу. Несмотря на видимые успехи прогресса, человек не находится в безопасности, он не победил ни болезни, ни старость, ни смерть. Напротив, он чувствует себя ослабленным, ибо слишком большие силы были затрачены на реализацию сомнительных целей.

Общественный прогресс дал некоторые положительные результаты отдельным народам, однако он потребовал взамен слишком высокую цену — потерю гармонии человека в мире. В то же время простота и естественность отношений во все времена обеспечивали гармоничную жизнь. Россия не имеет право на выбор. Общественный прогресс, а также свойственные ему экономические реформы и политические свободы приведут ее к трагедии. Таким образом, напрашивается вывод о необходимости культивации консервативных начал в обществе. Их проведение обеспечивается религией, государственной властью, народной традицией, патриархальным бытом. Основной задачей общества является сохранение имеющихся отношений, основной задачей государственной власти является оказание помощи обществу в этом. Победоносцев вел свою политику именно в данном направлении: «Не беда, повторяем мы все громче и громче, стараясь заглушить вопросы, сомнения и возражения, — лишь бы принципы нашего века были сохранены и поддержаны. Что нужно, если страдает современное поколение... пусть сегодня будет плохо; завтра, послезавтра будет лучше. Новые поколения процветут на развалинах старого, и наши принципы оправдают себя блестятельно в новом мире, в потомстве, в будущем» [47, 118—119].

В творчестве К. П. Победоносцева можно проследить, как общественная теория превращается в политическую практику. Идеи консерватизма обращаются в политику государственного охранительства. Его роль как социального теоретика значительна. Он дал систематизированную картину общественного устройства, основой которого, по его мнению, является принцип следования традициям и христианским заповедям. Он заявил о власти как о факторе, влияющем на социальную организацию. Он акцентировал внимание на функциях государства, отметив среди прочих «охрану простоты» как наиболее существенную. Государство должно не только осуществлять властные функции и стоять на защите закона, но и контролировать состояние общества. Государство обязано сохранять простоту, прозрачность, патриархальность общественных отношений. Соблазны экономических выгод, эгоистические цели личности, политические амбиции властных группировок раз-

мывают простоту общественных отношений. Простота есть совершенство. Нарушение совершенства с необходимостью влечет за собой действия по регулированию нарушившегося равновесия. Именно это происходит в обществах, предавшихся «соблазнам нашего времени», где прогресс заменил изначальную гармонию.



Л. А. Тихомиров

Власть и принуждение остаются вечны, потому что происходят из природы человека.

Л. А. Тихомиров

Лев Александрович Тихомиров (1852—1923) происходил из дворянского рода. Он родился на Кавказе, в военном поселке Геленджик, где проходил службу его отец. Тихомиров окончил керченскую Александровскую гимназию, затем обучался в Московском университете. С юношеских лет он принимал активное участие в революционном движении. В 1872—1873 гг., будучи членом общества «Чайковцы», вел пропаганду среди рабочих. В 1873 г. он был арестован по «процессу 193-х», осужден и провел более четырех лет в Петропавловской крепости. С 1878 г. он являлся членом редакции печатного органа организации «Земля и воля», с 1879 г. — членом исполнительного комитета, распорядительной комиссии и редакции «Народная воля» — революционной народнической организации, подготовившей и осуществившей убийство Александра II. В 1882 г. он покинул Россию, жил в Швейцарии, затем во Франции, где совместно с П. Л. Лавровым издавал «Вестник народной воли».

Тихомиров входил в круг самых активных деятелей народнического движения, принимал непосредственное участие в разработке террористических актов. Но неожиданно для соратников в 1888 г. он отрекся от своих революционных убеждений, написал покаянное письмо Алек-

сандру III, в котором просил высочайшего разрешения вернуться в Россию, и, получив его, приехал на родину убежденным монархистом. Он занял место редактора «Московских новостей» — наиболее проправительственного печатного органа и последовательно проводил на его страницах государственную охранительную политику.

В качестве теоретика государственно-монархической идеи и критика социалистического движения он и пошел в историю русской социальной мысли. Его перу принадлежит большое количество работ. Наиболее крупными из них являются: «Почему и перестал быть революционером» (1895), «Демократия либеральная и социальная» (1896), «Единомышленная власть как принцип государственного строения» (1897), «Социально-политические очерки» (1908). Самым серьезным его трудом стала работа «Монархическая государственность» (1905).

После революционных событий 1917 г. Тихомиров отошел от политической деятельности. Скончался он в 1923 г. в Сергеевом Посаде.

ОТХОД ОТ РЕВОЛЮЦИОННОЙ ИДЕИ

Наблюдая в эмиграции жизнь западного общества, философ пытается ответить на вопрос о причинах несоответствия революционной теории с повседневной реальностью. Он видит, что во Франции процветают буржуа. Экономика расцветает, а революционное движение сходит на нет, хотя теория утверждает обратное: усиление капиталистической эксплуатации должно активизировать революционную борьбу.

Сомнения подкрепляются научным анализом. Тихомиров обращается к революционной теории и приходит к выводу, что террор или бессилие, или излишек. Его идеологическая подоплека не выдерживает критики. Он спрашивает: «Почему народники выносят смертный приговор членам правительства, если те честно исполняют свой служебный долг?» Кроме того, террор опасен для самих революционеров, ибо воспитывает в них пренебрежительное отношение к социальным нормам. Жизнь террориста напоминает состояние затравленного зверя, он отстраняется от действительности, трезвое осмысление вопросов общественной жизни становится для него невозможным. Наконец, террор в России имел положительные результаты лишь самое непродолжительное время, пока правительство не разобралось в его сути и не поняло, что он является формой проявления абсолютного бессилия и показывает отсутствие конструктивных методов у революционеров.

Тихомиров рассматривает социальный состав революционеров. Прежде всего это молодежь, в подавляющем большинстве студенчество, это «мозг нации». Если с молодости они усомнятся в неизбежности общественных устоев и нравственных начал, то это отразится на будущем всего общества. Одновременно автор обращает внимание на некую особенность русского ума, в равной степени присущую и молодым людям. Это лень мысли и стремление к искритичному заимствованию теорий — черты, сформировавшиеся отнюдь не на национальной почве.

В итоге Тихомиров подходит к осознанию вопроса о целесообразности революции и отношении ее к эволюционному процессу. «К чему идет общество, — спрашивает философ, — к упрощению или усложнению? Если к усложнению, то необходима постепенность и поступательность. Необходима не революция, а эволюция, то есть напряженная работа государственных и общественных организаций». Государственный механизм, молодежь, наука, политика, администрация, министерства — «все аспекты должны трудиться на благо, а не стремиться в одностороннем порядке разрушить старое и плохое», — полагает он.

КРИТИКА СОЦИАЛИЗМА

Гражданин и пролетарий

Критический анализ социалистического общества дан Тихомировым в одной из поздних работ «Социально-политические очерки», написанной после революционных событий в России 1905—1907 гг.

Тихомиров признает наличие пролетариата как класса, однако полагает, что он не обладает теми созидательными качествами, которые приписывают ему теоретики социализма. Пролетариату он противопоставляет иную социальную общность, причем более крупную, — граждан. Он доказывает, что между пролетарием и гражданином существует принципиальная разница. Следовательно, между социалистическим обществом, главным деятелем которого является пролетариат, и гражданским обществом, построенным на начале гражданских взаимоотношений, должна быть столь же принципиальная разница.

Основанием экономической деятельности гражданина является собственность. Гражданин стремится улучшить то общество, частью которого является он сам и его собственность. Преследуя свои интересы, он одновременно заботится и об общественных интересах. Напротив, про-

летариат не имеет собственности, он проклинает эксплуатирующее его общество. Его интересы имеют частичный, а не общенародный характер.

В Европе, полагает Тихомиров, рабочий является гражданином, а не пролетарием, как то ошибочно пытались доказать Г. Бабеф, Ф. Ласаль и К. Маркс. В России рабочий тем более гражданин, так как в большинстве своем он вчерашний крестьянин, не вполне порвавший с частной собственностью. Таким образом, улучшение жизни русского рабочего лежит в сфере гражданских, а не пролетарских взаимоотношений. Весь вопрос в том, какой режим установится в России и по какому пути пойдет русский рабочий — по социалистическому или по гражданскому.

Пролетарский режим

Выбор варианта развития принципиален, так как он определяет тип общества. Различные общества реализуют свои особенные, родовые черты. Так, эпоха феодализма несла с собой дух рыцарства, чести, доблести и служения. Буржуазная эпоха явила свободу личности, частное предпринимательство, экономическое развитие. Пролетарская или социалистическая эпоха тоже должна обладать собственными чертами, и они должны быть привнесены именно пролетариатом. Но какие родовые черты ему свойственны? Это отсутствие собственности, организованность и дисциплина, привычка к труду, решительность в борьбе. Все эти качества хороши в бою, однако сомнительны в созидательной деятельности. Тихомиров полагает, что социалистическое общество будет более способно к войне, нежели к строительству. Более того, пролетарское созидание вообще невозможно, ибо для него необходима идея, которой у рабочего класса нет. Собственно пролетарская идея содержит революционное, разрушительное зерно. Она появилась как результат бедствий нищеты, безысходности. Созидательная, конструктивная часть этой идеи заимствована из идеи буржуазной. В этом аспекте пролетариат не произвел ничего сверх того, что уже создала буржуазия. Следовательно, любое созидание будет только по видимости пролетарским, а на деле оно совершится по планам буржуазии.

Заслуги и ошибки социализма

Оценка социализма у Тихомирова дуалистична. Он видит в нем как положительное, так и отрицательное содержание. В качестве первого им называется фактор усиления коллективного начала, отсутствующий в буржуазном обществе. Он пишет о поддержке отдельной личности, о равномерном распределении результатов труда. Отрицательная сторона социализма заключается в его отношении к собственности. Признавая роль частной собственности в прошлом, социалисты отрицают ее в будущем. Они не понимают того

простого факта, что от собственности нельзя освободиться, ибо она есть основа существования человека.

Социализм существует только в теории, он еще не стал действительностью, однако пролетарская идея уже принесла свои видимые плоды, по которым можно судить о реальном социализме. Тихомиров анализирует революционные события и находит, что в результате рабочие потеряли больше, чем приобрели. Следствием забастовок стал экономический спад, отразившийся на зарботке. Втянутые в социальный конфликт рабочие почувствовали на себе классовый антагонизм и еще более обострили общественные противоречия. Большой вред пролетариям нанесли политические стачки, так как проводились стихийно, «за компанию», под действием аффекта. Не было предварительной постановки целей, разработки тактики, подготовки общественного мнения, в результате забастовки вылились в террор с его бесполезностью и бесперспективностью. В годы революции рабочие потеряли заработок, рабочие места, профессиональные навыки и профессиональную этику.

КРИТИКА ДЕМОКРАТИЧЕСКОГО ОБЩЕСТВА

Проблема волеизъявления народа

Монархист Тихомиров отрицает не только социалистическое, но и демократическое устройство. Он находит между ними связь. В основании того и другого типа общества, полагает он, лежит убеждение в возможности их построения на основании неких правил и законов. В известном смысле оба они были искусственно сконструированы в первую очередь в теории, а затем (это касается только демократического общества) и на практике. В частности, рождению западноевропейской демократии предшествовала общественная теория Руссо.

Данная проблема является основным положением теории Руссо, подчеркивает Тихомиров. Однако великий француз сам презирал «волю всех», которая эгоистична и подкупаема, и учил «общей воле». Но как достичь общей воли? В первую очередь необходимо определить, что есть сам народ. По этому вопросу существует две точки зрения. Согласно первой из них, народ — это нечто историческое, цельное, длинный ряд последовательных поколений, тысячи лет живших общей жизнью. В этом отношении народ представляет некое социально-органическое целое с более-менее выраженными закономерностями внутреннего развития. Согласно другой — народ есть сумма наличных обывателей, простая ассоциация людей, соединенных в государство.

Эта точка зрения принадлежит теоретикам демократического общественного устройства.

Тихомиров придерживается первой, считая, что «общая воля существует лишь как унаследованный вывод исторических традиционных привычек, как результат долгого коллективного опыта» [66, 20]. Он отрицает наличие народной воли как реального феномена. Народная воля есть выдумка, фикция, она невозможна, полагает философ, ибо если рассмотреть народ со второй точки зрения, как это делают демократы, то становятся очевидными явные ее слабости. Например, существуют вопросы, решение которых радикально отражается на жизни общества, но они понятны только узкому кругу политиков и управленцев. В абсолютном большинстве случаев народ не интересуется и не знает частных вопросов, например, таких как повышение пошлины на какой-либо вид товара или увеличение котикового промысла на Командорских островах. Лишь только в редких случаях, связанных, как правило, с общественными потрясениями, народ проявляет общую волю, выражая ее в лозунгах: «Война до победного конца!» или «Долой узурпатора!» Автор приходит к выводу: «Общей воли в огромном большинстве случаев нет и не может быть во всякий данный момент» [66, 37].

**Метаморфозы
демократиче-
ского общества**

Идея общей воли в демократическом обществе становится фикцией, полагает Тихомиров. Вместо народоправства и «общей воли» приходят «требования большинства». Отличие «общей воли» от «требований большинства» заключается в том, что в первом случае народ представляется как «результат долгого коллективного опыта» с традициями прошлых поколений. Во втором случае это только сумма индивидов, случайно объединенных в государство. Соответственно, общество, в основание которого положен первый принцип, является органическим и жизнеспособным, и наоборот, случайное единство случайных индивидов порождает случайность власти с ее частными, партийными интересами. Вместе с этим формируется парламентаризм, в котором «политиканствующее сословие заставляет народ проносить по различным и не всегда понятным для него поводам «да» и «нет» с тем, чтобы, решив по-своему, представить этому народу результат как итог реализации его же собственной воли».

Старое общество, полагает он, состояло из различных классов и сословий, но в своем целом было гармонично. Новое общество готово принести с собой радикальные изменения в основные сферы социальной жизни, нарушив изначальную гармонию. Определенные изменения уже наступили, они связаны с распространением идеи свободы и духа

либерализма. Философ отмечает социальные последствия «нового общества»: «В области умственной такая свобода создала подчинение авторитетам крайне посредственным. В области экономической свобода создала неслыханное господство капитализма и подчинение пролетариата. В области политической вместо ожидаемого народовластия нарождается лишь новое правящее сословие» [66, 46—47].

Необходимость религиозной идеи

Критикуя демократическое общество, Тихомиров обращается к религиозной идее. «Правильное устройство социальной жизни возможно лишь при сохранении духовного равновесия человека, а оно... дается только религиозной идеей» [66, 102]. «Отказавшись от религиозной идеи, человечество отказалось от единственно верного понимания своего места в природе, своей свободы, своей зависимости от существующего источника нормальной жизни своей. Оно пытается с тех пор то совершенно отрицать законы социальной природы, то подчиняться им до степени невыносимой... Расстройства жизни гражданской, социальной и семейной, происходящие от этого, приводит только к тому, что вместо общего равенства получается господство более сильного и бессовестного, эксплуатация наиболее слабого и добросовестного» [66, 98—99].

СОЦИАЛЬНАЯ ТЕОРИЯ

Отношение к социологии

Однако социальная теория Тихомирова включает не только критику. Позитивная сторона его взглядов изложена в труде «Монархическая государственность» (1905), в котором философ последовательно рассматривает происхождение монархии, содержание монархического принципа, римско-византийскую государственность, русскую государственность и монархическую политику. В целом это историко-политический труд, где на основе исследования принципов государственной власти и анализа политической истории доказываются преимущества монархического типа правления. Но, кроме политического материала, в работе есть интересующие нас элементы социальной теории.

По мнению Тихомирова, социология «начинается не в тех беднях хаоса, где ничего нельзя разобрать и потому обо всем можно фантазировать. Социология начинается там, где уже заметны явления общности» [67, 12]. При этом он отличает ее от социальной философии: «В метафизике возможен спор по вопросу об абсолютной самобытности души. В социологии и истории этот спор невозможен».

Философ полагает, что в основании изучения социологии лежит исследование чувств, желаний и представлений, которые по сути своей являются вечными и изменяются лишь в «фазах своего эволюционного состояния». «Только это постоянство основного факта общественности и дает возможность бытия социальных наук» [67, 13]. Очевидно, что, не отрицая социологии в целом, Тихомиров допускает две неточности по отношению к ней. Во-первых, в качестве ее основы он рассматривает не социологические факты, а психические категории: чувства, желания, представления. Во-вторых, эти последние представляются ему неизменными, в то время как они таковыми не являются. Более того, именно изменение психических составных под воздействием социальных факторов, равно как и противоположный процесс изменения общественной организации при изменении психических составных, является предметом исследования социологии.

Тихомиров суживает область действия социологии, заявляя, что «только в отношении объекта, обладающего некоторыми основными неизменяемыми свойствами, и возможно существование законов, научно наблюдаемых» [67, 13]. Однако установить общественные законы возможно только по отношению к недвижимому объекту, с неизменяемыми свойствами, полагает философ. В этом проявляется незрелость социологического мышления. Разумеется, легче исследовать объект в состоянии покоя, чем в его движении. Этим путем шла вся наука, однако Тихомиров и не допускает возможности динамического подхода в социологии. Он настолько уверен в своем социологическом кредо, что переносит его на политическую теорию, доказывая, что единственным условием для неизменного существования общества является государство, лучшее из которых — монархическое.

Психологические основы общественности «Что связывает людей в обществе?» Этот поистине дюркгеймовский вопрос, делающий честь автору, является одновременно самой первой фразой его труда. Отвечая на него, Тихомиров вновь являет нам элементы социологического мышления. Он утверждает, что в основе общества лежит кооперация, причем кооперируются все те же психические составные: «Законы общественности, суть не что иное, как законы кооперации чувств, хотений и представлений особей, вступающих в общественное между собой взаимодействие». Но «всякая кооперация представляет собой некоторое направление в одну сторону этих разнообразных и противоположных чувств, хотений и представлений, то есть сама по себе представляет некоторую направляющую силу, другими словами, некоторую власть» [67, 14].

Начало общественности — в кооперации, которая суммирует элементы индивидуальных психик. Однако одного лишь принципа кооперации недостаточно для того, чтобы сформировать общественность. Законченная и устойчивая социальная организация требует наличия иного признака — власти.

Власть как социальный феномен Необходимо отметить, что мы имеем дело уже с оригинальной социальной теорией, любопытно диссонирующей с социологической теорией Э. Дюркгейма (1858—1917).

Французский социолог ставил вопрос о сути солидарности в обществе и находил, что причиной являются его солидаризирующие силы. В различные периоды существования общества эти силы различны. На первом, раннем этапе развития, когда оно складывалось из однотипных групп в виде рядоположенных, равнозначных, неиерархизированных сегментов, солидарность выражалась в механической форме или, по терминологии Дюркгейма, в «механической солидарности». В ее основе лежало репрессивное право, религиозные нормы и общинные традиции. «Сегментарное» общество сохраняло свою целостность и не распадалось на массу сегментов благодаря механической солидарности. На позднем этапе развития общества, названном Дюркгеймом «органическим», когда оно вследствие длительного процесса усложнения приобрело неоднозначную и иерархизированную структуру, силы механической солидарности уступили место органическим силам, действие которых происходит в условиях господства реститутивного права и, что самое главное, общественного разделения труда. По мнению Дюркгейма, современная социальная организация существует благодаря общественному разделению труда. Многообразие профессиональных институтов выполняет солидаризирующую функцию.

Тихомиров, по сути, поставил аналогичные вопросы. В чем заключается общественная солидарность, каковы ее силы, почему общество не распадается на личностей с их индивидуальными психиками? По мнению автора, причина во власти, которая приобретает социобразующее значение. Власть есть принцип, необходимый для существования общества.

Власть, отмечает Тихомиров, «рождается одновременно с общественным процессом. Власть является последствием общественного процесса и одним из условий его существования» [67, 14]. «факт власти является совершенно неизбежно как прямое последствие психической природы человека» [67, 17]. Власть присуща внутренней организации

человека, родственна его психике. Она не противоречит принципу свободы человека, но организует его внутренние силы и направляет на действие. В индивидуальной жизни личности власть играет менее значимую роль, чем свобода, но в сфере общественной жизни она незаменима.

Цель власти заключается в организации социального порядка, который есть «первая потребность человека в общественном состоянии» [67, 19], фактическое отношение между людьми. Порядок имеет свои слои. Первый слой — это отношение между мужчиной и женщиной, членами семьи, отношение к чужим — все, что формулируется в правилах обычая. Этот слой социологически наиболее архаичен, в нем мало систематики, он изобилует частными интересами. Он не формулирует цели, он свидетельствует о том, что есть, но не знает о том, что должно быть. Второй слой порядка основывается на государственной идее. Он кодифицирует отношения между индивидами и группами, закрепляет нормы поведения, формулирует значимые цели. В задачу государства входит поиск более широких и разумных форм порядка.

**Государство как
высшая форма
организации
общества.
Монархия**

Тихомиров весьма логичен и последователен в доказательстве своих взглядов. Начиная с вопроса о солидарности, он следует к психической кооперации, затем к необходимости власти, далее к порядку и, наконец, подходит к обоснованию необходимости государства, которое венчает социальную структуру. Оно, по мнению автора, является высшей общественной необходимостью. В его отсутствии не произойдет контроля над порядком, власть не выполнит своей социообразующей роли, не произойдет кооперации и человеческое общество не состоится.

Государственность есть принцип более важный, чем все прочие общественные категории. Государственность является в первую очередь феноменом социальным и только во вторую — политическим. В итоге она объединяет социальное и политическое в единое целое. Государственность есть коллективность, отличающаяся от прочих форм коллективности наличием верховной власти.

Все вышесказанное является социальной подоплекой политической концепции Тихомирова. Сама политическая теория сводится к доказательству приоритета монархического правления по отношению к любому иному. Автор рассматривает монархическую государственность как наиболее разумную. Философ дает типологию монархий, полагая, что существуют три типа: монархия деспотическая, монархия абсолютная и монархия истинная. Он отмечает, что «монархия истинная, составляю-

щая верховенство народной веры и духа в лице монарха» [67, 100], есть соединение идеи верховенства власти и народного единства. Именно она осуществляется в русском самодержавии, в то время как деспотическая и абсолютистская монархии являются альтернативными вариантами. При деспотической монархии суверен противопоставляет себя народному волеизъявлению, а при абсолютистской монархии царское управление и народное единство не выступают в единстве.

Несмотря на обращение к религиозной идее, неправильным было бы считать, что философ стоит на религиозных позициях, как, например, Победоносцев. Тихомиров не чужд позитивизму, хотя его суждения о нем имеют поверхностный характер. Он никогда не обращается в своих работах к Контю, Спенсеру или другим классикам позитивизма. Ошибочно он приписывает к ним Руссо и Кондорсе, отмечая, как те в состоянии, близком к эйфории, рассчитывали «математической точностью показать, как естественная свобода, проходя сквозь общественный договор, сказывается на политических вольностях». О материализме он судит весьма квалифицированно, что естественно, учитывая его юношеские социалистические симпатии. По его мнению, и позитивизм, и материализм представляют собой методологии, искусственно создающие общественные теории с тем, чтобы позже воплотить их в реальность. В то время как эта реальность более внушительна и не поддается поверхностному анализу.

В своем творчестве Тихомиров более политик, чем философ. Ему несвойственно глубокое теоретизирование, он берет элементы действительности и проводит трезвый политический анализ, руководствуясь здравым смыслом и перспективами развития государственности в России. А. А. Тихомиров является образцом универсального исследователя, обществоведа широкой социально-политической направленности. В большей степени он политолог, прибегающий к обиходному историческому анализу и доказывающий преимущества монархической формы правления. Одновременно Тихомиров выступает как теоретик, признающий полномочия социологии. Он рассматривает власть как социально-образующий фактор. Власть, по его мнению, есть форма общественного порядка не в смысле дисциплины, а в смысле упорядоченности социальной структуры.



В. С. Соловьев

Для нас всякая общественная организация интересна и желательна, лишь поскольку в ней воплощается нравственное начало, поскольку ею оправдывается добро.

В. С. Соловьев

Владимир Сергеевич Соловьев (1853—1900) родился в Москве в семье профессионального преподавателя, профессора русской истории С. М. Соловьева, автора известного труда «История России с древнейших времен». В нем рано явился талант поэта. По настоянию отца с семилетнего возраста он приступил к серьезному прочтению трудов Отцов церкви. В тринадцать лет Соловьев переживает религиозный кризис. Он обращается к трудам Г. Бюхнера и Д. И. Писарева, увлекался одновременно социалистическими и коммунистическими идеями. Однако после знакомства с работами Спинозы, Шопенгауэра, Шеллинга, Гегеля он понимает, что у Фейербаха, Милля и других последователей материализма и позитивизма не хватает метафизической глубины.

В период с 1869 по 1873 г. Соловьев — студент историко-филологического факультета Московского университета. После его окончания он в течение года учился в духовной академии, параллельно работая над магистерской диссертацией, которую защитил в 1874 г. по работе «Кризис западной философии (Против позитивистов)». Эта небольшая книга, написанная двадцатилетним молодым человеком, является, пожалуй, самой яркой философской работой Соловьева. Она была замечена и оценена современниками, в частности Л. Н. Толстым. В ней автор анализирует процесс развития западной философской мысли и находит, что та, представленная как целостное явление, содержит в себе два непримлемых для философии качества. Во-первых, она опирается

на индивидуальный разум и, следовательно, не может служить универсальной методологией. Во-вторых, в основе ее метода лежит принцип аналитического разложения объекта, что приводит к умножению частностей и распаденню онтологического¹ целого. Свое исследование он проводит на широком историко-философском материале от средневековой философии до позитивизма, завершая анализ Контом с его отказом от абсолютного познания. В этой преемственности Соловьев видит проявление кризиса западной философии. Данная тема подверглась дальнейшей разработке в труде «Критика отвлеченных начал», представленном автором в качестве докторской диссертации.

После столь бурного начала научной карьеры Соловьеву были предложены ряд мест для преподавательской деятельности, чем он и воспользовался, однако ненадолго. В 1880—1881 гг. он читал лекции в университетах Москвы и Петербурга, а также на Высших женских курсах. После убийства Александра II Соловьев выступил в столичном университете с публичной лекцией, в которой высказал мнение о необходимости христианского прощения преступников. Расхождения во взглядах по этому вопросу с администрацией стали причиной того, что он подал прошение об уходе. Впоследствии ему поступали предложения занять кафедру философии в Одесском и Варшавском университетах, однако он ответил отказом.

Философ никогда не имел ни семьи, ни постоянного места жительства, проводя жизнь в постоянных разъездах и путешествиях. Свой смертный час он встретил в чужом доме. Современники отмечали его беспорядочный образ жизни, пренебрежение к деньгам и комфорту, необычайную доверчивость и непрактичность.

Соловьев был глубоко верующим человеком. Несколько раз его посетили пророческие видения, которым он свято верил и которые для него сбывались. В юношеские годы он перенес кризис веры, связанный с обращением к материализму и атеизму, в зрелые годы он переходит узкоконфессиональные границы православия и обращается к идее воссоединения церквей. Данная тема раскрывается у него в работах «История и будущность теократии» (1887) и «La Russie et l'Eglise Universelle» (Россия и вселенская церковь), изданная в Париже на французском языке в 1889 г. Экуменистическая² идея настолько завладела Соловьевым, что он принимает в 1896 г. католичество, одновременно

¹ От греч. *ontos* — сущее. Онтология — философское учение о бытии.

² От ср.-лат. *oecumenicus* — вселенский. Движение за объединение всех христианских церквей, возникшее в начале XX в.

подвергая жесточайшей критике московско-православную церковную традицию, за что ему было официально объявлено о невозможности более печатать работы аналогичного содержания. Идея объединения церквей проходит и в его последней крупной работе «Три разговора». За день до кончины, наступившей 31 июля 1900 г., Соловьев, находясь в доме у философа С. Н. Трубецкого, призвал православного священника для своей последней исповеди, чем вызвал повные, уже посмертные споры о своей истинной вере.

Соловьев рано ушел из жизни, успев оставить после себя немало художественных (в том числе стихотворных), религиозных и философских трудов, основными из которых являются: «Кризис западной философии» (1874), «Философские начала целостного знания» (1877), «Критика отвлеченных начал» (1880), «Оправдание добра» (1895), «Три разговора» (1900).

КРИТИКА ПОЗИТИВИЗМА

Критическое отношение к позитивизму проходит через все творчество Соловьева, начиная с его работы «Кризис западной философии». Основная критика идет по двум направлениям. Во-первых, он выступает против контовской идеи о трех фазах в развитии человеческого ума, понимаемой как очередность и последовательность теологического метафизического и научного мышления. В качестве аргумента «против» он приводит суждение о несоизмеримости религии, философии и науки. По мнению автора, религия имеет дело с мировоззрением многих, философия — личный разум, а наука занимается изучением мира явлений. Несовместимость религии, философии и науки свидетельствует в пользу того, что эти проявления человеческого ума не подменяют друг друга, а напротив, дополняют и сосуществуют вместе, выполняя соответствующие им индивидуально-общественные функции.

Второе направление критики было обращено в сторону генеральной идеи позитивизма. Она утверждала отсутствие безусловного и абсолютного внутреннего начала всех явлений и выражала готовность заполнить эту гносеологическую пустоту мыслью о могуществе естественнонаучного знания, способного исследовать и объяснить отношения между вещами. Соловьев полагает, что естественные науки только тогда могут образовать всеобщее мировоззрение, когда с их объединением произойдет объединение всего человеческого сознания. Но в его содержании всегда останется нечто, выходящее за рамки относительных

явлений, т. е. то, что имеет характер религии или метафизики. В итоге он заключает, что закон Конта верен, «если его отнести к изучению внешних явлений, но не имеет никакого смысла как всеобщий закон всего умственного развития» [57, 604].

Отношение к родоначальнику позитивизма Соловьев выразил в публичном докладе «Идея человечества у Августа Конта», прочитанном в столичном университете в год столетия со дня рождения французского социолога. Разделив творчество Конта на период «Курса позитивной философии» и период «Системы позитивной политики», автор дал весьма высокую оценку второму периоду, в котором «безбожник и нехристь» Конт создал учение о Великом Существовании, представив его как «всеобъемлющую богочеловеческую полноту». Что же касается «Курса позитивной философии», то по отношению к нему Соловьев с большой долей иронии отмечал, что если следовать логике данного произведения, то придется согласиться с парадоксальным в своей нелепости высказыванием: «Человек произошел от обезьяны, так возлюбим же друг друга».

По отношению к новой общественной науке социологии, непосредственно происходящей из позитивизма, Соловьев высказывался весьма скептически. Он полагал, что коль скоро последний не может претендовать на роль всеобщей теории, то и социология не пригодна в качестве обобщающей теории общества. Она приемлема только как объяснение тех или иных более или менее случайных закономерностей.

ОТНОШЕНИЕ К СЛАВЯНОФИЛЬСТВУ

Сравнительный анализ работ славянофилов и Соловьева указывает на их общие почвеннические корни. На это обратил внимание П. Н. Миллюков, видевший в творчестве философа момент «разложения славянофильства». Пишет о «вырождении» славянофильства и сам Соловьев [59], обнаруживший это раньше Миллюкова. Однако он связывал этот процесс не со своей собственной персоной, но с процессами объективного характера.

Соловьев серьезно критикует «двойственность и искусственность» славянофилов. С одной стороны, они боролись со злом в русской жизни, а с другой — с «европейским шуртуком». При этом из всех них только Аксаков всерьез верил, что русские государственные учреждения лучше европейских. Между тем факты крепостничества и разгром Новгорода опровергают историко-политические построения Аксакова,

«одного костра Аввакума достаточно, чтобы осветить ложь допетровской Руси» [59, 71], — подчеркивает Соловьев.

Серьезные претензии методологического и содержательного характера были высказаны по отношению к теории Хомякова. Последний использовал в своих критических работах спор католиков с протестантами, взяв из текста нужные для него места, но не добавив ничего собственного, утверждает философ. Хомяков создал оригинальное учение о церкви. Выяснив ее сущность, «он должен был искать путь для исцеления всего церковного человечества, но он заговорил, что мы одни в абсолютной истине, в отличие от прочих, которые в абсолютной лжи. Нужен был талант Хомякова, чтобы доказать это» [54, XV]. — отмечает автор.

Соловьев раскрывает логику перехода славянофильской идеи к национализму. Сначала у старших славянофилов русский народ представлен как носитель всемирной правды. Затем у Каткова он рассматривается в качестве стихийной силы, независимой от Вселенской церкви. Наконец, в труде Данилевского происходит поклонение национальной односторонности русского народа, выраженное утилитарным стремлением захватить Константинополь и превратить его в столицу своего культурно-исторического типа.

Философ называет идеал славянофилов «фальшивым». По его мнению, славянофилы лукавили, когда объявляли русский народ единственно хорошим во имя его православия. На их фоне значительно лучше выглядит консерватор и официальный охранитель Катков, прямо объявивший предметом поклонения сам народ не во имя каких-то там спорных добродетелей, а во имя его силы и потенциального политического могущества. У него качества русского народа реальны, а не идеализированы. Именно с Катковым и Данилевским связывает Соловьев процесс «вырождения» славянофильства. Идея о запредельности, святости, духовности русского народа уступает место идее национального могущества, столь элементарной и естественной для европейского сознания второй трети XIX в.

Мотивы противоречия Соловьева и славянофилов очевидны. В основании их мировоззрений лежит сходное стремление к религиозному объединению, однако если Хомяков со своими единомышленниками полагал, что всемирный синтез невозможен и его место должен занять паллиативный вариант сохранения первоначального единства в образе православной церкви, то Соловьев, напротив, пришел к заключению о необходимости всецерковного единства и актуальности всецерковного человечества. С его точки зрения, православие и русский народ есть лишь часть этого всецерковного человечества, отнюдь не обладающие

никакими принципиальными преимуществами. Данная позиция объясняет трезвость его суждений относительно действительности, однако в отношении будущего он сохраняет надежду: «Славянофильство конкретное, слитное — умерло и не воскреснет. Умерла ли также и вышедшая из нее универсально-религиозная идея — этот вопрос еще подлежит высшей инстанции» [52, 88].

КРИТИКА

Н. Я. ДАНИЛЕВСКОГО

Соловьев не разделяет точку зрения славянофилов, противопоставляющих Восток и Запад. Он исходит из приоритета всечеловеческих ценностей, перед которыми данное деление не имеет первостепенного значения. Именно по данному вопросу о всечеловеческих ценностях он вступает в длительную полемику с Данилевским, а затем, после его кончины, с продолжателем и популяризатором его теории — Страховым.

Здравая критика теории Данилевского дана Соловьевым в работе «Мнимая борьба с Западом» [55]. В ней приведены пять интересных аргументов. Во-первых, методы борьбы с Западом есть продолжение самих западных методов. Если бы Данилевский и Страхов проповедовали лень и праздность, это было бы нечто новое в методологии, полагает автор. Во-вторых, нет ясности в том, что именно является существенным у Данилевского: теории культурно-исторических типов, противопоставление славянского и романо-германского культурных типов или взгляд на мировую историю, основанный на национальном начале. В-третьих, положение Данилевского о невозможности передачи содержания одной локальной цивилизации другой не соответствует действительности, иначе как объяснить проникновение буддизма в Тибет и Китай из Индии и распространение христианства по всему миру? В-четвертых, Данилевский аморален, он предполагает политическими методами провоцировать столкновение европейских государств. В-пятых, у Данилевского и Страхова непомерное национальное самодовольство. Если бы оно было у Петра I, то не было бы ни Страхова, ни Данилевского, отмечает философ.

Однако, несмотря на научные и мировоззренческие противоречия, Соловьев дал согласие и написал для Энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона статью, посвященную Данилевскому, где за вычетом известных нам аргументов дал в целом положительную оценку последнему, назвав его «человеком, самостоятельно мыслящим и сильно убежденным».

РУССКАЯ ИДЕЯ

Понятие «русская идея» было весьма популярно в социально-философской мысли России. К нему обращались мыслители первой величины — Л. П. Карсавин, Н. А. Бердяев и др. У Соловьева русская идея вписывается в широкий социальный контекст, названный автором «теократическим обществом». Он рассматривает русскую идею как ментальную конструкцию, сформировавшуюся в рамках славнофильства. Философ видит в ней искусственное противопоставление всемирного и национального. Он критикует славнофилов за неправильный, по его мнению, взгляд на сущность нации: «Идея нации есть не то, что она сама думает о себе по времени, но то, что Бог думает о ней в вечности» [58, 324].

С точки зрения Соловьева, русская нация приняла европейскую культуру и цивилизацию, но при этом она стремится сохранить свою индивидуальность. Каждая нация призвана выполнить свою миссию, но ее реализация должна происходить в рамках общественной жизни христианского мира. Для того чтобы сохранить христианский характер, России необходимо принести в жертву свой национальный эгоизм. Перед Россией стоит альтернатива: либо сохранить индивидуальность, подпитываемую почвенническим национализмом, либо, смирившись с ее потерей, войти в общественную жизнь христианского мира. Соловьев настаивает на втором варианте. Для философа русская идея имеет смысл только как аспект идеи христианской. Сама Россия без остального христианского мира не может выполнить своей миссии.

ГЕОКРАТИЧЕСКОЕ ОБЩЕСТВО

Соловьев поставил перед собой грандиозную задачу разработки плана теоретического обоснования возможности построения теократического¹ общества. Для реализации этой цели он задумал написать трехтомный труд, однако вышел в свет только первый том «История и будущее теократии». Второй и третий тома не были написаны, но основное их содержание было передано в книге «La Russie et l'Eglise Universelle» (Россия и Вселенская церковь) и в небольшой работе «Русская идея».

Теократическое общество Соловьева в главной своей черте повторяет конструкцию общественного устройства старших славнофилов с тем принципиальным различием, что если последнее базировалось на

¹ От греч. *theos* — бог и *kratos* — власть. Власть божественного.

безусловном признании за православной верой всей полноты церковной истинности, то Соловьев придерживается позиции приоритета всечеловеческих ценностей над национальными идеалами.

По мнению философа, в основание теократического общества должен быть положен идеальный образец церковной организации жизни. Церковь есть всемирная организация истинной жизни, утверждает он. Истинной жизнью Соловьев называет такую жизнь, которая «в своем настоящем сохраняет свое прошлое». Ее невозможно обнаружить в природной жизни, она существует только в духе. В противоположность ей ложная жизнь заключается в том, что «всякая природная жизнь съедает чужое бытие для того, чтобы создать свое», прошлое уничтожается будущим.

Автор разрабатывает план построения теократического общества. Первое и главное условие — это наличие Вселенской церкви. Во главе ее стоит «общее интернациональное священство», объединенное и централизованное в лице «Отца всех народов» или «Верховного первосвященника». Слияние национальных клиров во вселенское тело должно происходить через постоянный «интернациональный центр». В качестве методов объединения рекомендуется придерживаться реальных, а не идеальных, совершенных целей. Идеалом теократического общества провозглашается «вселенское братство, исходящее из вселенского отечества, через непрерывное моральное и социальное сыновство» [58, 351]. Наконец, Соловьев указывает три составные части теократического общества. Во-первых, это «вселенский первосвященник» со своим духовным авторитетом и функциями сохранения непреходящих ценностей человечества. Во-вторых, это светская власть национальных государств с функциями реализации прав и обязанностей в настоящем. В-третьих, это мыслитель-философ, не обладающий формальными признаками власти, но осуществляющий духовное руководство общественным развитием в данный период времени. Автор называет его пророком или «свободным инициатором прогрессивного социального движения», функции которого сводятся к согласованию своего внутреннего вдохновения с социальными потребностями. Соединение и согласование этих трех составных теократического общества является первым условием истинного прогресса.

Необходимо еще раз отметить отношение Соловьева к Контю, а именно к его подданному труду «Система позитивной политики». Поразительно сходство взглядов (даже до терминологического) обоих мыслителей относительно перспектив строительства общества, основанного на теологических началах. Оба философа пишут о первосвя-

НРАВСТВЕННОЕ НАЧАЛО ОБЩЕСТВА

«Всякая общественная среда есть объективное проявление или поглощение нравственности» [60, 287], или общество есть «организованная нравственность» [60, 341], — провозглашает Соловьев. Нравственность есть условие функционирования общества, она реализуется в экономической, правовой, национальной сферах. Нравственность послужила причиной возникновения общества. Впервые она возникает в родовой жизни. Род есть осуществление личного достоинства человека, в нем проявляется весь спектр нравственности: почитание предков, самопожертвование ради потомства, уважение старших или, по классификации Соловьева, религиозная, альтруистическая и аскетическая ее разновидности. Таким образом, на первом уровне общественной жизни нравственное достоинство лица, полученное им от Бога, органично распространяется на род, становясь условием его существования.

Род делится и увеличивается в размере, в результате появляется племя. На этом уровне еще продолжает действовать закон общественной солидарности, базирующийся на нравственной близости соотечественников. Однако союз племен пользуется уже договорами — формальными обязательствами, призванными подтвердить сохранение нравственных норм в больших сообществах, члены которого могут никогда не вступить в непосредственный контакт друг с другом. Союз племен приводит к появлению государства. На этой стадии создается видимость того, что значимость закона и права превалирует над нравственными нормами. В этой ситуации перед личностью встает дилемма, на сторону какой традиции встать: придерживаться тесного и близкого круга единоверцев и единомышленников, разделяющих и признающих общие нравственные нормы, или встать на сторону более широкого и отдаленного круга людей, отношения с которыми формулируются при помощи закона. На этом втором государственном уровне общественной жизни нравственное начало переживает великое испытание, из которого оно должно выйти победителем, полагает Соловьев.

Современный государственный уровень общественной жизни несовершенен. На смену ему должен прийти третий этап — «всемирное общество», общие контуры которого философ определил в идее теократического общества. Наступление «всемирного общества» означает осознание всем человечеством общечеловеческих ценностей и одновременно реализацию их в индивидуальном национальном плане. Осуществление

этого грандиозного плана должно происходить при непосредственном действии нравственных сил. То, что не в силах сделать никакое государство и никакая империя силою закона и власти, подвластно нравственной силе, так как она является сущностной особенностью человека как такового. Нравственному закону подвержен любой человек в силу его божественного происхождения. Объединение людей по принципу нравственной общности создаст необходимую общественную солидарность.

НРАВСТВЕННЫЙ АСПЕКТ ЭКОНОМИЧЕСКОГО ВОПРОСА

Этап «всемирного общества» — дело будущего, в настоящем правит закон и власть. Однако нравственность, по мнению философа, уже реализует себя во всех сферах общественной жизни и, прежде всего, в такой на первый взгляд безнравственной, как экономика. Этой проблеме Соловьев уделяет столь большое внимание, что можно говорить о некоей экономической теории. Основные ее положения изложены в работах «Экономический вопрос с нравственной точки зрения» и «Оправдание добра».

Прежде всего он ищет метафизическое основание собственности и находит его в существовании самого человека, точнее, в содержании его внутреннего опыта, где тот отличает «себя» от «своего». Есть и другой явный признак собственности — тело человека. Однако в отношении последнего нет полной свободы, ибо право расстаться с жизнью не соответствует христианской нравственности. Находя метафизическое обоснование собственности и тем самым признавая ее действительное существование, Соловьев тем не менее чрезвычайно ограничивает возможности ее реализации. Он полагает, что нет абсолютной собственности на внешние вещи, так как собственность предполагает материальную связь. Но какая материальная связь может быть между заводчиком, живущим в Санкт-Петербурге, и его заводами в Сибири? Такую связь может осуществить только труд, он является звеном между человеком и вещью. Однако и он не дает полного права на обладание вещью, ибо «труд, производящий не вещь, а только некоторое частное свойство в ней, неотделимое, однако, от целой вещи, не может давать права собственности на то, что он не производил и что от него не зависит» [61, 563]. Для Соловьева право собственности распространяется лишь на результат труда и то лишь в таком виде, в каком результат труда представляет собой продукт для непосредственного употреб-

ления, без возможности дальнейшей эксплуатации. В противном случае результатом труда должен воспользоваться тот, кто будет извлекать из произведенной вещи новые полезные свойства.

Весьма интересны рассуждения Соловьева о возможностях экономики как науки. С его точки зрения, они весьма ограничены. Несомненно, существуют некоторые экономические закономерности, например пропорциональная зависимость цены от спроса и предложения. Однако эти закономерности далеки от статуса закона. Закон — это нечто, действующее во всех ситуациях без исключения. Что же касается экономической сферы, то можно представить себе ситуацию, когда благотворитель снизит цену на свой товар вопреки спросу. Это единичное, хотя и вполне допустимое исключение. Но если государственная власть в лице правительства встанет на сторону потребителя, если она сама станет выполнять функции благотворителя, то мы увидим фатальное нарушение экономического закона, полагает Соловьев. Таким образом, он заключает: «Никаких самостоятельных экономических законов, никакой особой экономической необходимости нет и быть не может. Самостоятельный и безусловный закон для человека один — нравственный и необходимость одна — нравственная» [61, 542].

Основным критерием экономики он считает «достойное существование». В это понятие философ вкладывает нравственное содержание. «Достойное существование» может быть и при нищете — пример Франциска Ассизского¹. Но оно невозможно в условиях, где человек является средством достижения цели. «Достойное существование» должно быть обеспечено обществом путем упорядочивания в нем экономических отношений, отмечает автор. Для этой цели Соловьев выдвигает проект переустройства экономических отношений. По его мнению, общество в лице государственной власти должно принудить владельцев предприятий уменьшить общее рабочее время с сохранением прежнего уровня заработной платы. Это приведет к некоторому сокращению экономических показателей, однако общество добьется более важного — увеличения свободного времени для нравственного воспитания работника. Со временем такой работник создаст значительно больше продукта и этим компенсирует предыдущие экономические потери общества.

Очевидно, что в решении экономического вопроса существуют концептуальные противоречия, исходящие из различных политэкономиче-

¹ Итальянский проповедник (1181—1226), основатель ордена францисканцев. Учил помогать ближним, проповедовать Евангелие, жить в абсолютной бедности.

ских школ: социалистической и капиталистической. Нравственно настроенный Соловьев выступает против обоих направлений. Несостоятельность социалистической политической экономии он видит в том, что та только создает видимость единства нравственных и экономических целей, а на деле проводит принцип материального интереса более, чем капиталистическая политическая экономия. Недостаток ее философ видит в том, что в ней происходит подмена и «извращение должного общественного порядка, возведение низшей и служебной, по существу, области — экономической на степень высшей и господствующей и низведение всего остального до значения средств и орудий материального интереса» [61, 544].

В целом Соловьев имеет невысокое мнение об экономике как науке, о ее реальных возможностях, а главное, о месте самого экономизма в жизни человека. Главное в человеке то, к чему он стремится, ради чего осуществляет свою деятельность. В этом процессе экономика занимает служебное положение. Недостаток экономического развития и экономические бедствия указывают на то, что хозяйственные отношения не связаны должным образом с началами добра, не организованы нравственно. «Окончательное решение всего социально-экономического вопроса заключается только в нравственной организации хозяйственных отношений» [61, 569]. — заключает автор.

ИДЕЯ ПРОГРЕССА. ЛИЧНОСТЬ И ОБЩЕСТВО

Может показаться странным, что религиозный философ часто обращается к позитивистскому понятию «прогресс». Однако интерес мыслителя к данному понятию закономерен. В прогрессе он видит процесс перехода «от узко ограниченных и скудных форм жизни к более обширным и содержательным» [52, 259], или процесс «видоизменения среды, повышение ее уровня» [53, 138].

В этих определениях присутствуют три основных качества: движение, изменение, возрастание, с которыми согласится всякий позитивист, равно как и с утверждением о том, что «условия подвижности и изменяемость (развития и прогресса) вырабатываются так называемой цивилизацией» [56, 761]. Однако на этом сходство завершается, ибо, если позитивизм и сформировавшаяся на его основе социология видят в прогрессе безличностный, объективный процесс, призванный в ментальном плане заменить собой утерянный в позитивизме метафизический абсолют и единство целостного знания, то у Соловьева прогресс

является личностной реализацией нравственных целей, имеющих всечеловеческий характер.

Философ наделяет прогресс двумя принципиально новыми смысловыми характеристиками. Во-первых, он связан с личностным началом. Носителями прогресса являются личности. Индивиды, носители «сверхродового» сознания, тяготились узкими рамками родового быта и стремились к «более широкой нравственности и общественности». Эти личности собирали вольные дружины и основывали города. Во-вторых, прогресс связан с постановкой общественно значимой цели. Именно цель должна обеспечить переход к теократическому обществу, построенному на нравственных началах.

По мнению автора, общественный прогресс связан с личной нравственностью, которая осуществляет процесс развития посредством наиболее нравственных людей. Но сама нравственность при этом не является продуктом прогресса и не прогрессирует, как и сама личность. Прогрессу подвержены только формы жизни, такие как экономические отношения. Прогресс совершается до тех пор, пока несовершенная общественная жизнь не войдет в свое совершенное общечеловеческое состояние. Прогресс имеет свое начало и свой конец, он личностен и ориентирован на достижимую цель.

Соловьев придерживается философской идеи всеединства, поэтому для него неактуально противопоставление общества и личности: «Общество есть дополненная или расширенная личность, а личность — сжатое или сосредоточенное общество» [52, 65]. Единство того и другого столь очевидно, что он применяет для их описания понятие «личью-общественная жизнь». Солидарность между всеми и каждым уже существует, полагает Соловьев, поэтому мировая задача состоит не в ее создании, а в осознании и духовном усвоении этой солидарности. Философ отмечает, что «нельзя противопоставлять личность и общество, так как царствие Божие можно получить только для себя и для всех и со всеми» [52, 281].

Вклад В. С. Соловьева в русскую социальную мысль определяется его теорией всеединства. Имея цель собрать все воедино, он не мог обойти вниманием сферу общественной жизни, хотя работ, непосредственно посвященных данной теме, немного.

Обращает на себя внимание факт отрицания всех господствующих социально-философских теорий: западноевропейского философского рационализма, позитивизма, теоретической социологии, славянофиль-

ских идей, концепции Данилевского. Им противопоставляется идея всеединства, вбирающая в себя экуменистическую идею в сфере религиозной деятельности, идею оправдания добра как философскую категорию, идею построения теократического общества.

Другой характерной чертой творчества Соловьева является то большое значение, которое философ придает нравственности в формировании общества. Государственность существовала всегда, но государство лишено нравственности, оно основано на принуждении и преследует властные цели, в то время как все человеческие отношения и все человеческие союзы пронизаны не властью, а нравственностью. Решение абсолютно всех социальных вопросов, в особенности экономических, лежит в плоскости нравственности, которая изначально присуща человеку как существу духовному. Но в коллективном проживании людей нравственность принимает вид императива только с рождением церкви. Именно поэтому будущее человеческого общества Соловьев связывает с теократическим обществом.



Н. А. Бердяев

Народы никогда не достигают того,
к чему стремятся.

Н. А. Бердяев

Николай Александрович Бердяев (1874—1948) является одной из самых ярких личностей не только отечественной, но и европейской социально-философской мысли. Он не создал законченной философской системы, однако его опыты в области исследования свободы и личности остаются непревзойденными.

Бердяев родился в семье, принадлежавшей к старинному дворянскому роду. Его прадед был новороссийским генерал-губернатором, а дед — атаманом Войска Донского, участником Отечественной войны

1812 г. По матери, урожденной княжне Кудашевой, он имел дальние родственные связи с царской фамилией. Бердяеву была предназначена судьба аристократа, и он стал таковым, однако аристократом иного рода, не сословным, а духовным.

С детства родители готовили его к военной службе. Некоторое время он учился в Киевском кадетском корпусе, но оставил его. Окончив Киевский университет, Бердяев сблизился с революционными марксистами, подвергался аресту и высылке. Затем жил в Москве, где входил в религиозно-философское общество и редактировал его печатные издания. К преподавательской деятельности он приступил только после 1917 г., но ненадолго. Осенью 1922 г. по инициативе В. И. Ленина и Л. Д. Троцкого в составе большой группы интеллигенции Бердяев был принудительно выслан за пределы России. Живя в Париже, он возобновил деятельность религиозно-философского общества, продолжал редакторскую работу, однако более всего занимался философским творчеством.

Список работ Бердяева весьма обширен. В своей автобиографии «Самопознание. Опыт философской автобиографии» (1948) он отмечал как наиболее удавшиеся следующие труды: «Смысл творчества. Опыт оправдания человека» (1916), «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики» (1934), «Я и мир объектов», «О рабстве и свободе человека» (1939). К этому списку необходимо добавить те работы, в которых поднята интересующая нас социальная проблематика: «Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии» (1923), «Смысл истории» (1922), «Русская идея» (1946), «Истоки и смысл русского коммунизма» (1937), «Судьба человека в современном мире» (1934), «Новое средневековье» (1934).

Умер Бердяев в 1948 г. в Париже за письменным столом, работал над книгой «Царство духа и царство кесаря».

МАРКСИСТСКИЙ ЭТАП

Апологетика марксизму

В юношеские годы будущий философ увлекся марксизмом, что объясняется стремлением к индивидуализации. Его не устраивал «накатанный» путь представителя аристократического сословия, и он начал творческий поиск в популярном в то время социально-философском течении.

Марксистский этап был весьма недолгим. Первые работы выходят в конце 90-х гг. XIX в., а в самом начале XX в. Бердяев уже выступа-

ет с критикой марксизма. Этот период его творчества можно разделить на два этапа: апологетический и критический.

Поддержка марксизма проходит на фоне критики позитивизма, точнее, его субъективного варианта. Бердяев не против позитивизма в его классическом варианте. Мы не находим у него критических замечаний, обращенных к О. Конту или Г. Спенсеру, однако в отношении Н. К. Михайловского, теоретического лидера русского нравственно-этического позитивизма, его мнение однозначно отрицательное.

Михайловский, отмечает Бердяев, стоит на «субъективно-антропологической точке зрения, да еще с биологической подкладкой» [11, 65], следствием чего является деформация всей социальной теории. Он «нигде не ставит вопрос о роли личности в истории, его субъективизм исключает саму эту возможность» [11, 93]. Он вкладывает в понятие «прогресс» субъективно-этический смысл, «выставляет известный идеал, приближение к которому было бы прогрессом» [11, 131]. Н. К. Михайловский, по мнению Бердяева, «фанатик физиологического разделения труда, непримиримый враг общественного разделения труда» [11, 144], между обществом и организмом он видит исключительно биологические отношения и не хочет признавать наличие социальных отношений. Сущность исторического процесса сводится у Михайловского к борьбе личности и общества, он не признает главенствующей роли развития производительных сил. Наконец, он неверно трактует последствия социальной дифференциации, полагая, что та ведет к неравенству и различию между людьми.

Таким образом философ следует вполне традиционной линии, замеченной еще марксистами Г. В. Плехановым и В. И. Лениным. Он выступает против социальной концепции народничества, но если последние критически доказывали преимущества капиталистического пути развития, то Бердяев обращается к социально-философскому анализу категорий прогресса, личности, индивидуализма. Теоретической базой в этой критике выступает марксизм.

Вслед за классиками марксизма он повторяет, что «в основе исторического процесса лежит развитие производительных сил человеческого общества, все, что способствует развитию производительных сил — прогрессивно, все, что препятствует ему — реакционно» [11, 128]. Бердяев пишет о прогрессивном общественном классе, «стремления и идеалы которого согласуются с тенденциями социального развития» [11, 118]. Он находит, что источник социального неравенства заключается в низком уровне развития производительных сил, а «сложность и дифференцированность будущего общества не означают неравенство

Божьего мира, оторвало нас от жизни космической... Все сделалось у нас социальным, производимым от социальных категорий, все подчинилось социальности. Поэтому все стало у нас поверхностным, все лишилось глубоких основ, лишилась глубоких основ и сама социальность. Социальность ваша, общественность ваша есть абстракция из абстракций. Социологическое мирозерцание О. Кюгта или К. Маркса — абстрактное мирозерцание» [13, 31].

ПЕРЕХОД К ИДЕАЛИЗМУ

Критикуя социологию и связанные с нею материализм и позитивизм, Бердяев приходит к осознанию необходимости новой социальной теории, которая смогла бы преодолеть условность научного построения и подчинила бы все множество общественных вопросов одному — вопросу о судьбе человека в мире и ее отношении к сверхчеловеческому. Общность проблемы и ее запредельность оставляют поле исследования исключительно за метафизикой с ее идеалистическим методом.

Интересно, что переходу к идеализму способствовало обращение Бердяева к русской мысли. Он находит в творчестве А. С. Хомякова и В. С. Соловьева положительную сторону, выразившуюся в критике рационализма, обращении их к спиритуализму и метафизическому реализму, к попытке восстановления целостного опыта, в котором дано все сущее. В самом русском национальном духе заложены корни идеализма. Никто не интересуется в такой степени конечными философскими вопросами, как русские, будь то литераторы от А. С. Пушкина до А. П. Чехова или социологи от П. А. Лаврова до Н. К. Михайловского, полагает Бердяев. «Наше идеалистическое движение вполне национально и самобытно, оно пытается решить на почве традиций, завещанных нам историко-философской мыслью, проблему личности и проблему прогресса и приводит к философии свободы и освобождения» [5, 723].

РЕЛИГИОЗНО- ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ОБЩЕСТВА

По мнению Бердяева, в основу общества не может быть положен какой-либо один социологический фактор, как, например, экономизм или биологизм, ибо они случайны, вторичны и имеют опосредованный характер. Монофакторность есть признак социологии с ее стремлением

выстроить причинно-следственную зависимость, вписать в нее имеющееся многообразие общественных явлений и тем самым заявить претензию на абсолютное знание взаимозависимости относительных фактов.

Философ полагает, что в основании общественности лежат религиозно-онтологические принципы, которых всего пять: аристократизм, иерархичность, консерватизм, свобода и личность. Они сущностны и существенны, их идеальная форма реализуется в реальном содержании, следовательно, возможно говорить об их метафизичности. Однако происхождение данных принципов сверхсущностно, они по рождению не принадлежат постороннему миру, поэтому философская мысль бессильна проникнуть в их истинную глубину. Эти принципы имеют более глубокое, эзотерическое (от греч. *esōterikos* — внутренний) происхождение. Они появляются из глубин божественного творения, совместно с актом творения, и представляют собой «правила», созданные творцом, для горнего мира. Эмануруя (от лат. *emanatio* — истечение, исхождение), совершая процесс нисхождения в мир дольний, эти принципы становятся одновременно социообразующими. На них строится любое человеческое общество. Они пребывают в основе социальности. Всего их пять, но было бы бесполезным выделять из их числа доминантный принцип, ибо к ним не применимы ни социологическая тенденция выделения монофакторности, ни философское стремление к поиску первопричинности. Все они соотносимы только с актом творения.

Первым (по счету, но не по значимости) можно назвать принцип аристократизма. Аристократизм для Бердяева — это качественность. Высшее качество принадлежит Богу. В общественной организации аристократизм выражается в господстве лучших. Аристократизм есть неизбывное, обязательное свойство любой социальной организации, лучшее подтверждение этому является факт большевистской революции. Уничтожив старую аристократию, она тут же сформировала новую. Аристократизм имеет не классовое и не сословное, а духовное начало, поэтому аристократом может стать даже выходец из низших слоев, если он обладает качественными отличиями. К таковым относятся жертвенность, забота об общественном благе, нестяжательство, склонность во всех жизненных неудачах винить только себя. Аристократизм в России имел свои особенности. К сожалению, русская аристократия не имела многовековой традиции. У нее не было рыцарского периода, она во многом зависела от темной народной массы. Начиная с Петра I она приобрела бюрократическую окраску, но тем не менее высочайшее проявление русского духа связано именно с ней. Это явствует из примеров литературы, культуры, семейного быта.

Второй религиозно-онтологический принцип, по Бердяеву, это иерархизм. Есть иерархия небесная, отражающая отношение творца к его творению. В соответствии с небесной иерархией организуется человеческое общество. Социальный смысл иерархизма в том, что он создает общественную урегулированность. Он не позволяет индивидам и социальным группам пребывать в хаотическом беспорядке, он ранжирует и организует их. Иерархизм предполагает наличие разного рода неравенств: имущественного, политического, сословного, классового и т. д. Бердяев утверждает, что в обществе не должны ставиться вопросы о ликвидации неравенства, так как это противоречит религиозно-онтологическим принципам. Попытка достижения равенства приведет к появлению нового неравенства, еще более несправедливого и уродливого. Русская революция, замечает философ, куда как лучше доказала наличие и действенность данного принципа.

Третий принцип — консерватизм весьма важен для Бердяева. В нем он видит борьбу вечности со временем. Вечное время, подобно мифическому Сатурну, пожирает своих детей. Современная эпоха заражена идеей прогресса. Положительным считаются изменения, нововведения, изобретения, будь то в экономике, технике или политике. Человек в таком мире не успевает сродниться с настоящим. События проходят мимо него быстрее, чем он в состоянии их осмыслить. Человек делается отчужденным, его уделом становится вечная погоня за результатами прогресса, заведомо обгоняющего его. Консерватизм препятствует наплыву времени, он не позволяет захватить в свой поток человека, но возвращает его к вечным ценностям, к своему прошлому, к собственным истокам. Консерватизм в ветхих рукописях и в могильных плитах, в памяти предков и в народных традициях. «Смысл консерватизма не в том, что он препятствует движению вперед и вверх, а в том, что он препятствует движению назад и вниз, к хаотической тьме» [13, 100].

Свобода — четвертый принцип, являющийся основой общественной жизни. Необходимо отметить, что эта категория занимает у Бердяева одно из центральных мест во всей его философии. Он выводит ее из таких глубин бытия, в которых еще не произошло появление Бога. Он, религиозный философ, вопреки библейскому тексту «сначала было Слово и Слово было Бог» утверждает, что первоначально было некое состояние, характеризуемое немецким термином «der Urvorgrund» — нечто подпочвенное, в недрах которого зародилась Свобода и Бог одновременно. Они родственны и равны по происхождению и по значению, а потому Бог не вправе распоряжаться Свободой. Первое проявление Свободы — акт грехопадения. Вся последующая ветхозаветная исто-

рия есть иллюстрация бытия необузданной Свободы. Для того чтобы укротить и приручить Свободу, вдохнуть в нее благостное содержание, очистить ее от природного неистовства, пришел Христос. Он своею смертью на кресте спустился в глубины *Ungrund'a*, где просветил ее, наделил своим духовным содержанием, оставив тем не менее в целостности ее право на независимость в выборе действия. Христос очистил Свободу, дал возможность ее созидательного действия, однако она оставляет за собой право возвращения к природной необузданности. Человек в общественной жизни обладает правом выбора, он волен изменять и преобразовывать окружающую его социальную действительность. Но нет уверенности в том, что его действия не нанесут вреда, ибо Свобода сохраняет свою двойственную структуру. Таким образом, в своих социально значимых действиях человек должен руководствоваться нормами и правилами, провозглашенными Христом.

Наконец, в основе общественной жизни лежит и принцип индивидуализма. Бердяев видит его проявление в многообразии отдельных исторических эпох и даже во всей человеческой истории. Индивидуален не только каждый человек, но и всякая историческая эпоха и даже сама история человеческого общества. Степень индивидуализации пропорциональна степени богатства и разнообразия. Потеря индивидуализации приводит к бесплодной выравненности, к тому, что несет с собой общество, построенное на социологических началах.

ТЕОРИЯ ЛИЧНОСТИ

Исторический взгляд на теорию личности

Центральной проблемой творчества Бердяева является человеческая личность — «величайшая в мире загадка». Это относится как к философии, так и к социальной теории. «Весь мир ничто по сравнению с человеческой личностью, с единственным лицом человека, с единственной его судьбой» [6, 19]. Личность как микрокосм обладает не меньшей значимостью, чем весь прочий мир, «личность не есть часть и не может быть частью в отношении к какому-либо целому, хотя бы к огромному целому, всему миру» [6, 20].

Личность существовала не всегда. Греческая цивилизация не знала такого понятия, как не знал его и Рим. Античность имела представление только о персоне (от *лат.* *persona* — маска на сцене). Этот термин был заимствован из области театрального искусства и обозначал различие характеров. Бердяев полагает, что рождение личности связано с христианством: «Создание Бога как личности предшествовало созда-

ивно человека как личности» [6, 29]. Средневековая схоластика не решила проблемы личности, ибо была склонна видеть в ней преобладание телесного начала. Новое время принесло положительные результаты в понимании сущности личности, считает философ. Так, Г. Лейбниц находил в ней возможность самосознания, И. Кант заявил о наличии не только интеллектуального, но и более важного, этического начала, наконец, Макс Штирнер пришел к пониманию того, что человек есть микрокосм.

**Личность
и индивидуум.
Персонализм**

По мнению Бердяева, индивид есть категория биологическая, натуралистическая и социологическая. Он является частью целого: рода, общества, космоса и при этом не имеет независимости от этого целого. Индивид связан с материальным миром, рождается им и не свободен от него, равно как не может освободиться от родства со своим отцом и своей матерью.

Напротив, личность «...есть свобода и независимость человека в отношении к природе, обществу, государству» [6, 32]. Она не связана с родовым процессом, свободна от отца и матери, не входит в общественный организм. Личность является выражением неповторимого, поэтому более индивидуализирована, чем индивид. Личность — категория неестественная, тело человека лишь один из аспектов, личность духовна и спиритуалистична.

Человеческая личность поистине безгранична, утверждает Бердяев. «Космос, человечество, нация и прочее находятся в человеческой личности, как в индивидуализированном универсуме или микрокосме... Солнце экзистенциально находится не в центре космоса, а в центре человеческой личности» [6, 37].

Возвышая и абсолютизируя личность, Бердяев приходит к персонализму — качественно иному пониманию личности. Персонализм, по мнению мыслителя, есть логическое завершение идеи личности. Индивиды, соединенные вместе социальными силами, образуют общество. Но что должно произойти при объединении личностей, каждая из которых является центром вселенной?

Философ пишет о персонализме как о качестве, противоположном индивидуализму, который естествен и банален. Реализуясь в обществе, индивидуализм наделяет своим содержанием большинство людей, делая их эффективными производителями. Однако как принцип он лишен творчества и заботится только о воспроизводстве. Индивиды лишь воспроизводят себе подобных и редуцируют общественные отно-

шения, тогда как личности творят и персонифицируют. Все приведенные факты восхождения мировой истории связаны непосредственно с персонализмом и личностями, утверждает Бердяев. Главное отличие личности от индивида в творческом характере первого. Творчество присуще Творцу, впервые оно явилось в акте Творения. Личность продолжает творческий акт, руководствуясь исключительно божественным прецедентом, для нее не существует трафарета, всякое действие для нее ново: «Творчество создает нового человека и новый космос, новое общение человека с человеком и человека с космосом» [9, 315].

Персонализм рождается в творческом акте личности, свободном от всяких социальных, биологических и природных условий. Благодаря личностям происходит увеличение мира и освобождение его от природной зависимости. Персонализм присущ только личности, ибо она обращена не к общему и не к обществу, а к конкретному человеку.

Методологически персонализм Бердяева может быть рассмотрен как ранняя линия экзистенциализма¹. Французские экзистенциалисты находили бессмысленность существования индивида в мире, где социальная организация преобладает над человеческим существом. Ища выход из тупика, они писали о возможности освобождения путем обращения к внутреннему содержанию человека. Выход возможен в случае, если бессмысленной и неодушевленной социальности будет положен предел со стороны высокоодушевленной индивидуальности в момент ее высшего самовыражения, будь это творческий акт, бунт или суицид. Бердяев близок к экзистенциалистам по своим взглядам, однако более конструктивен. Его персонализм заставляет личность творить, руководствуясь высшими ценностями, а не искать самореализации в бессмысленной социальности.

Личность и общество

По мнению Бердяева, личность несопоставима с обществом. Личность больше общества, которое является составной частью личности. Философ отмечает, что человек находится в рабской зависимости от общества, он сам создал эту зависимость. Тем не менее личность в человеке не может быть социализирована до конца, «социализация человека лишь частична и не распространяется на глубины личности» [6, 50]. «Человек подвергается насильственной социализации, в то

¹ От *lat. existens* — существование. Философское направление начала XX в., исходящее из первичности способа бытия отдельной личности, определяющей сущность всего существующего.

время как личность человеческая должна быть в свободном обществе, в свободной общности, в коммюнитарности, основанной на свободе и любви» [6, 40].

АНАЛИЗ СОЦИАЛЬНЫХ ПРОЦЕССОВ И ИНСТИТУТОВ

При анализе социальных процессов Бердяев руководствуется своими исходными методологическими постулатами. Он рассматривает революцию, войну, культуру, хозяйство, нацию, государство с точки зрения религиозно-онтологических принципов.

Революция, по мнению философа, враждебна духу свободы. Народ в ней является рабом темных сил. Революционные лозунги, считает он, несут не жирондисты и меньшевики, а якобинцы и большевики — представители наиболее несвободных в своих взглядах партий. Ее вожди — Ленин и Робеспьер представители старого типа людей. Революция не духовна, она происходит не от величия, а от «ущербности духа». Истинными революционерами духа были Ницше и Достоевский, но именно они не были поняты ею, отмечает Бердяев. Революция чужда духу творчества, так как признает и понимает только равенство. Она не аристократична, не благородна, не жертвенна, она сугубо прагматична и материальна, она — «царство эмпирии, опрокидывающее свободу человеческого духа» [13, 30]. Единственная положительная сторона революции заключается в «переработке темных масс» и в последующем трезвом консервативном переосмыслении прошлого.

Война, напротив, имеет творческое начало, полагает Бердяев. Благодаря войне происходит распространение народов и объединение государств. Война наносит удары по меркантизму и благополучию, формирует такие качества, как мужество, рыцарство, героизм, самопожертвование. Война убивает физически, но не истребляет человеческого лица. Ее надо понимать сверхрационально, ибо «воюют не эмпирические народы, а сверхэмпирические нации» за то, чтобы дать свои ценности будущим цивилизациям. Войну нельзя рационализировать, нельзя послать людей на смерть голосованием в парламенте, нельзя воевать за пролиты или за хлеб. Ее нужно принять трагически, «надо желать мира и чувствовать скорбь войны».

Культура в анализе Бердяева происходит из культа, из жертвенного огня и домашнего очага, она органична и естественна. Культура имеет душу, дорожит преемственностью, в ней «происходит великая

борьба вечности со временем, великое противление разрушительной власти времени» [13, 219]. Она сакральна, символична, иерархична, аристократична, она всегда глубоко индивидуальна и неповторима. Культура имеет периоды цветения, зрелости, угасания. «Осень культуры наиболее прекрасна», — замечает философ. В целом культура имеет благородное происхождение.

Взгляды на проблему цивилизации и ее отношение к культуре сложились у Бердяева под воздействием труда О. Шпенглера «Закат Европы», которому он давал весьма высокую оценку. Вслед за немецким философом Бердяев делает различие между цивилизацией и культурой.

Цивилизация в отличие от культуры неблагородна, она «есть явление общее и повсюду повторяющееся» [13, 218]. Она не имеет предков и не гордится своим прошлым, предмет ее гордости в настоящем. Она не борется со смертью и не хочет вечности. У цивилизации нет души, она имеет лишь методы и орудия.

Хозяйство, полагает Бердяев, всегда имело большое значение для человека, и в особенности в последнюю историческую эпоху. Подтверждением тому является обращение к проблемам хозяйства социально-философской мысли и возникновение теории экономического материализма. Однако основатель новой теории К. Маркс и его последователи приняли хозяйство узкоэкономически, как производство и обмен товара. В то время как действительная задача хозяйства значительно шире. Она заключается в «овладении хаотическими природными силами», в победе над «природной скованностью земной жизни», в высвобождении человеческого духа. Хозяйственная жизнь не только не противоположна духовной, но тождественна ей, «хозяйство как претворение природных сил, как их организация и регуляция есть акт человеческого духа» [13, 206]. В основе хозяйства лежит собственность. Начала собственности также духовны. Собственность появилась как результат борьбы человека с природой, ее начало происходит из «бессмертия человеческого лица». Она предполагает не потребление, а жизнь в роде и семье.

Нацию Бердяев рассматривает как категорию конкретно-историческую, в противоположность абстрактно-социологическому видению позитивистов и материалистов. Она эмпирична, несводима к арифметической сумме живущих людей. Она мистична, ее основу составляет духовное начало. Величие нации определяется ее историей, сохранением памяти предков, истлевшими страницами церковных рукописей, стенами монастырей и могильными плитами. Нация имеет онтологическое ядро, она есть нечто изначальное, утверждает философ.

К либерализму он наиболее благосклонен, считая его близким по происхождению онтологическому принципу свободы. Этимологически эти два слова родственны. Либерализм зародился в Западной Европе в период абсолютизма и тогда носил положительный характер, так как вполне отвечал своей сущности — борьбе за свободу. Однако когда это движение приняло общественный характер, когда либерализм стал достоянием масс, он тут же потерял свою привлекательность. По времени это изменение Бердяев относит к XVIII в., именно тогда свободы потребовали не дворяне, а более широкие буржуазные круги. Второй удар либерализму нанесла Великая французская революция, начертанная на своем знамени лозунг «Свобода, равенство, братство». Революция, считает философ, смешала понятия «равенство» и «свобода», ошибочно приняв их за родственные, тогда как они диаметрально противоположны. Весь XIX в. опровергал эту досадную иллюзию. Логика эволюции либерализма привела к демократии. Последняя уничтожила либерализм, так как равенство убивает свободу. Человек в своем историческом развитии не выдерживал сложного испытания. Имея перед собой дилемму: свобода или сытое и спокойное равенство, он пренебрег свободой.

Демократия не является новой общественной формой, отмечает Бердяев, ее знала еще античность. Второе рождение демократии приходится на конец XVIII в., когда ее сначала теоретически обосновал Руссо, а позже на практике реализовала Французская революция. Ее положительная сторона заключалась в том, что она была обращена к народу, однако, по сути, была поверхностна. Революция может выразить дух народа, так как дух в организме, а демократия — это механизм — механизм общественного устройства. Демократия — это большинство, а оно не может быть правым, так как право меньшинство, ибо в нем сокрыты принципы аристократизма и творчества. Принцип большинства можно выразить словами: «Хочу, чтобы было так, как я хочу», — подчеркивает Бердяев. Большинство не знает высших целей, его удел — равенство, поэтому массы бывают более жестоки, чем тираны, ибо к равному нет сострадания. Массы не прощают тем, кто выше их, от них нет спасения, они вездесущи. Можно терпеть унижение от монарха, но что может быть хуже, чем терпеть унижение от равного. Бердяев принципиальный противник демократии. Пожалуй, только два философа высказали столь же негативное к ней отношение — это Ф. Ницше в XIX в. и Х. Ортега-и-Гассет в XX в.

Еще в большей мере неприемлем для него социализм. В работе «Смысл истории» он рассматривает процесс распада целостного

человечества, последним этапом которого является социализм, который пропитан буржуазным духом. Социализм есть прямое порождение буржуазии, за тем исключением, что капитализм стремится к равенству среди буржуазии, а социализм желает буржуазного равенства для всех. До тех пор пока социализм был идеей, волновавшей умы аристократии, он имел положительное значение, как только эта идея стала достоянием плебса, она потеряла свою прежнюю роль, полагает Бердяев. Социализм связан с классом пролетариев, который представляет собой наиболее низкий духом общественный класс, заслуживающий сочувствия. Социализм не способствует творческому развитию пролетариата, он направлен на немедленное и вульгарное перераспределение накопленного национального богатства. Социалисты утверждают, что отличительной чертой их строя является труд, однако Бердяев считает, что они заблуждаются и не хотят видеть в труде процесса творчества, принимая за таковой бездумное, монотонное «делание». Социалисты против иерархии в труде. В марксизме нет места Рембрандту, нет места гению, дарованию, таланту, там есть только «искусный кузнец», производящий стоимости. Отрицая иерархию, они отрицают тем самым организацию труда. Таким образом, социализм не может построить свой собственный трудовой процесс.

СУЩНОСТЬ ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА

Индивидуальность исторических эпох

Данная проблема рассматривается Бердяевым в работе «Смысл истории». К историческому процессу он подходит с теми же критериями, что и к социальному процессу, выделяя в первую очередь онтологический принцип индивидуальности.

Каждая эпоха, полагает философ, имеет индивидуальные черты, причем раскрываются они через человека. Античность акцентировала внимание на природной стороне человека, культивировала телесную силу. Если греческая скульптура показывала гармонию и красоту тела человеческого, то римская скульптура во всех малейших подробностях передавала выражение лица. Античный человек не знал Бога Духа. Высшую силу и целесообразность вещей он находил в необузданной природе. Подражая ей во всем, он сам становился необузданным и чрезмерным. Он ставил в святаянцах и на площадях своих городов изваяния фаллоса, поклонялся Великому Пану. Следуя природному

начала, он думал, что будет жить так вечно, ибо вечна природа. Но он ошибался и пал жертвой своих же необузданных природных страстей. Рим пал. Великий Пан умер.

Средневековье, продолжает Бердяев, индивидуализировало себя в диаметрально ином направлении. Оно познало Бога и через его Дух восприняло духовность. Средневековый человек ушел во плоти греховное начало. Он надел власницу и бежал от телесной жизни, противопоставив мертвенной природе вечно живой Дух. Многие века жил он в затворничестве, воспитывая и возвеличивая свой Дух.

Очередная историческая эпоха, по мнению философа, начинается с Возрождения. В этот период появился современный человек. «Все мы дети Возрождения», — подчеркивает он. Возрождение соединило в себе природного человека античности и духовность средневековья. В итоге появился «человек, отпущенный на свободу», человек гуманный, наделенный бесконечным потенциалом и избытком творческих сил.

Трагизм истории

Однако реализация человеческого потенциала не увенчалась успехом, уверен Бердяев. История показывает нисхождение возрожденческого человека, которое началось с Реформации. В это время произошло религиозное восстание человека. Лютер, провозгласивший свободу религиозной совести, отрицал первооснову свободы человека — свободу выбора. Вторым удар был нанесен Просвещением, провозгласившим наступление рационализма, который возвел человеческий разум на недостижимую высоту, но тем самым оторвал его от Божественного разума, он поставил свой разум выше тайн бытия. Рационализм расщепил эмпирический мир и разъединил Дух и Разум. Третий удар нанесла Французская революция, попытавшаяся воплотить рационалистические принципы в социальной сфере. За ней следуют многочисленные социалистические эксперименты XIX в., в которых предпринимаются попытки реализовать то, что не смогла сделать Французская революция. Ко всему этому Бердяев добавляет вхождение в жизнь человека машины с ее дегуманизацией, умерщвлением культуры и возведением на ее место цивилизации. «Словом, — заключает философ, — во всех линиях новой истории есть горькое чувство разочарования, мучительное несоответствие того творческого подъема, с которым человек вошел в новую историю, полный сил и дерзновения, и того творческого бессилия, с которым он выходит из новой истории» [8, 140].

Конец истории

«Внутри истории человеку ничего не удалось», — считает Бердяев. Плодотворным был только опыт неудач. История не смогла решить основной проблемы — создать условия для реализации человеческой свободы. В ее рамках не нашлось возможности для соединения судьбы индивидуальной, судьбы человечества и судьбы мировой. Напротив, история пришла к распаденно культуры, религии и самого человека внутри себя. Человек стал профессиональным, психологичным, социальным, функциональным.

«История должна кончиться» [8, 160], — заключает Бердяев. Мир должен вступить в новую действительность, где конфликт индивидуальной и мировой судьбы найдет свой предел. «История есть судьба», и она должна быть принята и понята как судьба трагическая. «История есть... путь к иному миру. Но внутри истории невозможно наступление какого-либо абсолютного совершенного состояния, задача истории разрешима лишь за ее пределами» [8, 154].

ПРОБЛЕМА РОССИИ

Психология русского народа. Душа России

Бердяев послемарксистского этапа часто обращается к проблеме России — ее душе, судьбе, русской интеллигенции, русской идее, русскому коммунизму.

Философ объясняет психологию русского народа как сложноставяную и антиномичную¹. Первая антиномия: Россия — самая безгосударственная и самая анархичная страна в мире, русский народ стремится к свободе от государства. Но с другой стороны, Россия — самая государственная и самая бюрократическая страна, где личность придавлена государством. Вторая антиномия: Россия — самая ненационалистическая страна, ей чужд дух шовинизма, ей несвойственна национальная гордыня, она бескорытна и жертвенна. Но с другой стороны, она полна национализма, национального бахвальства, самонимения, она подчиняет и захватывает другие народы, совершает гонения на поляков и евреев, проповедует самобытность и русофильство. Третья антиномия: Россия — самая религиозная страна с наиболее духовной формой христианства. Но с другой стороны, она самая лени-

¹ От греч. *antiposia* — противоречие в законе. Противоречие между положениями, каждое из которых признается логически доказуемым.

ная и религиозном восхождении страна, она более склонна к благоговению и смирению, нежели к религиозной закалке, жертвенности, аскезе. Четвертая антиномия: Россия — страна величайшего духа нестяжательства, небуржуазности. Но с другой стороны, она страна крепкого быта, купцов, чиновников и стяжателей.

Объяснение этим противоречиям Бердяев находит в «несоединенности мужественного и женственного в русском духе и русском характере» [12, 15]. Он ассоциирует Россию с пассивным женским началом в противоположность активному германскому началу. Именно благодаря ему, посредством варяжского влияния образовалось государство Киевская Русь в IX в., а в XVIII в. Петр I создал империю, «оплодотворив российскую почву европейским началом».

Русская интеллигенция

Для философа весьма важна проблема интеллигенции. Анализируя ее, он раскрывает смысл исторического развития России в XIX в. Интеллигенция, — отмечает философ, — понятие русское, в Западной

Европе существует понятие «intellectuals» — «интеллектуалы», объединяющее людей интеллектуального труда и творческих профессий: писателей, художников, ученых, преподавателей. В России интеллигенция «скорее напоминала монашеский орден или религиозную секту со своей особой моралью» [3, 17], она объединила людей не по профессиональному или экономическому, а по идеологическому принципу.

Первым русским интеллигентом Бердяев называет А. Н. Радищева, автора известных слов: «Я взглянул окрест, и душа моя страданиями человеческими уязвлена стала». К интеллигентам принадлежали император Александр II, декабрист П. И. Пестель, философ П. Я. Чаадаев; яркие страницы истории русской интеллигенции были написаны А. И. Герценом, М. А. Бакунным, Н. Г. Чернышевским. Революционное народничество сплошь состояло из интеллигентов, позже они пошли в социал-демократию; их политический и идейный лидер — В. И. Ленин был явлением того же порядка, полагает Бердяев.

Интеллигенция объединена общими отличительными чертами. Ей свойственна беспочвенность, разрыв со всяким сословным бытом и традициями, она мечтательна, способна жить исключительно идеями, причем идеями социального порядка. Интеллигенция погружена в собственные мысли о благе народном, ради него она способна на самые решительные действия. Однако ее мировоззрение строится на основании заимствованных западных идей. Переработанные и адаптированные, они тем не менее не соответствуют интересам реальной действитель-

ности. Интеллигенты в России всегда приверженцы какого-либо философского направления, преимущественно позитивизма либо материализма. Оба направления порождены европейской мыслью. В Европе они имеют значение научной теории, подлежащей критике, одним из частных направлений в методологии. В России они становятся догматом, чуть ли не религиозным откровением.

По мнению Бердяева, беда русской интеллигенции состоит в искусственности и бессмысленности ее существования. Она рождается случайно от столкновения западной мысли и русского быта. В месте их столкновения происходит яркая эмоциональная вспышка, озаряющая жизненный путь интеллигента. Социально интеллигенция несет функцию народного освобождения, она в массовом порядке желает сделать то, что должно произойти индивидуально и даже внутренне. Она ищет не «философскую истину», а «народную правду». Интеллигент, по словам Достоевского, есть «великий скиталец русской земли», в нем отражается суть национального характера — стремление к целостности и Абсолюту, непонимание и неприятие ступенчатости исторического развития и дифференцированности социального устройства, подчеркивает философ.

Русский коммунизм

В 1937 г. в издательстве «ИМКА-пресс» выходит работа «Истоки и смысл русского коммунизма», в которой Бердяев сделал попытку объяснить западному читателю суть процесса, происходящего в России. Содержание работы охватывало широкий круг проблем от образования государства до пророчеств отечественной литературы.

Философ, прежде всего, отличает русский коммунизм от коммунизма западноевропейского, от той социально-экономической теории, которая была создана Марксом и легла в основу построения социал-демократических партий. Автор уверен, что в оценке феномена русского коммунизма бесполезен социологический, факторный подход. Нельзя назвать той объективной причиной, которая послужила основанием коммунизма. Ни политическая деятельность, ни экономические предпосылки не могут служить объяснением этого. Истоки русского коммунизма тождественны истокам государственности и культуры. Иначе говоря, русский коммунизм есть продолжение всей национальной традиции.

Российское государство было образовано религиозной идеей, считает Бердяев. Инок Филофей в царствование Ивана III укрепил старую формулу: «Москва — третий Рим». Аналогичным путем пошел

и русский коммунизм, объявив о Третьем интернационале как начале новой коммунистической эры. Его предтечами Бердяев считает русскую интеллигенцию, социалистов, ингилистов, народников, отечественную литературу.

Все самое яркое и самобытное, имеющееся в национальной культуре, вошло составной частью в русский коммунизм. В нем присутствует беспочвенность, мечтательность, идейная зависимость, апокалиптичность, буквальность веры Белинского, нигилизм Писарева, антропологизм Чернышевского, фанатизм Нечаева, одержимость захвата власти Ткачева, разрушительность Бакунина. В нем мессианская идея славянофилов, государственность Победоносцева, неприятие Запада Данилевским.

Наиболее яркая аналогия просматривается на примере пророчеств русской литературы. «Духами русской революции» называет Бердяев Н. В. Гоголя, Ф. М. Достоевского, Л. Н. Толстого. Гоголь показал метафизическое откровение зла, inferнальность (от *лат.* *infernalis* — адский) революции, распадение мира изнутри. У него нет лиц, только «рожи» и «рыла», именно то, что явил русский коммунизм. Достоевский в образе Шигалева, Смердякова, Верховенского дал типы личностей будущей коммунистической формации. Он акцентировал внимание на проблеме теодицеи¹ — оправдание творения через «слезу одного только ребенка». Наконец, Толстой в своем творчестве предвосхитил безличность коммунистического коллектива.

Истоки русского коммунизма лежат в национальной истории. Его смысл, по мнению Бердяева, заключается в извращении и деформации русской идеи: «Русский коммунизм, если взглянуть на него глубже, в свете русской исторической судьбы, есть деформация русской идеи, русского универсализма и мессианизма русского искания царства правды, русской идеи» [3, 126]. Русская идея определяется Бердяевым как мессианская, универсалистская, направленная на поиски царства правды, руководствующаяся конкретным идеализмом, религиозным универсализмом. Именно эти начала несли русская литература и религиозная философия. Русский коммунизм воспринял русскую идею извращенно, утилитарно, приземленно. Вместо славянофильской идеи о мессианстве русского народа он принял тезис об особой роли избранного класса — пролетариата, вместо идеи «Москва — третий Рим» — Третий интер-

¹ От *греч.* *theos* — бог и *dike* — справедливость. Религиозно-философское учение, цель которого примирить существование Бога и царящего в мире зла.

национал, вместо религиозного универсализма — единственно верное марксистское учение, вместо поиска царства правды, лежащего в области духа, обратил взоры на сугубо материальное — производительные силы. Философ полагает, что русский коммунизм похитил русскую идею, воспользовался тем, что было создано многими веками, заимствовал старую форму, наполнив ее примитивным материалистическим и оттого утилитарным содержанием.

По мнению автора, коммунизм имеет положительное значение, которое заключается в служении сверхличной идее и в борьбе с природными хаотическими силами. Однако сильные стороны коммунизма меркнут в перспективе отрицания и нивелировки личности. Борьба с коммунизмом на современном этапе обречена на неудачу, ибо весь мир, в особенности Западная Европа, политически тяготеет к социал-демократии, а коммунизм находится в авангарде этого движения, отмечает философ.

Н. А. Бердяев по преимуществу является социальным философом. Основу его теоретизирования составляет онтологический аспект, в котором акцент приходится на личность и свободу.

Бердяева надо расценивать как социального критика. Он не в состоянии увидеть позитивные грани в рамках реально существующего общества. Его анализ повсеместно приводит к неразрешимому конфликту и трагизму. В истории, в основных формах общественно-политического устройства, в социальных институтах и процессах он обнаруживает слабость и неудавшийся опыт. Положительным остается только личность, однако и она имеет тенденцию к подавлению ее социальной природой. Мыслитель выделяет три этапа в процессе все возрастающей неуверенности человека в завтрашнем дне. Они связаны с открытиями Коперника, Дарвина и Фрейда. Первоначально человек пребывал в состоянии самодостаточности и полной гармонии с миром. Его картина мира была целостной, в ее центре находился Бог, а вне ее — его творение. Коперник нарушил идеалистическую картину, он показал, что Земля — не центр Вселенной, а лишь маленькая планета, заброшенная на окраины галактики. Дарвин обнаружил, что человек не венец творения, а закономерный этап эволюции. Наконец, Фрейд лишил человека последнего прибежища, в котором тот смог бы пребывать в безопасности — собственного рассудка, показав, что рассудок во многом основан на подсознании.



С. Н. Булгаков

Зеркало разбилось на множество осколков, из которых каждый по-своему отражает мир.

С. Н. Булгаков

Сергей Николаевич Булгаков (1871—1944) родился в семье священнослужителя в городе Ливны Орловской губернии. Следуя семейной традиции, он поступил в семинарию, но оставил ее на последнем году обучения и перешел в гимназию. Затем он окончил Московский университет и связал свою жизнь с преподавательской деятельностью. С целью написания магистерской диссертации он уехал за границу, где познакомился с Каутским, Бебелем, Либкнехтом. Вернувшись в Россию в 1901 г., Булгаков получает должность доцента кафедры экономики, а через пять лет — должность профессора Московского университета. В 1911 г. он, протестуя против ущемления автономии высшей школы, покидает университет и более не возвращается к педагогической деятельности.

В творчестве Булгакова прослеживается отход от научного знания в направлении религиозного искания. Так, в молодости он был сторонником марксизма, но впоследствии выступил с яркой критикой Маркса. Некоторое время он преподавал экономику, но позже заявил, что в ее основании лежит принцип софийности. Исследования в области социальных наук привели его к христианскому социализму. Наконец, после обоснования необходимости целостного знания в философии он оставил и эту дисциплину с тем, чтобы полностью посвятить себя религии.

В 1918 г. Булгаков принял священнический сан. Изгнанный из России большевистским правительством в 1922 г., он продолжил проповедническую деятельность в эмиграции, где столкнулся с определенными трудностями. Оставаясь по натуре человеком ищущим, он разработал религиозное учение, согласно которому существует четвертая ипостась Божественной сущности — софийность. Разумеется, официальная

церковь тотчас отреагировала на расколыническую деятельность отца Сергия и пригрозила лишением сана. Булгаков попытался оправдаться, объявив, что его софийность — категория, относящаяся более к сфере философии и не несет опасности катехизическому изложению. Однако церковь обратилась с просьбой проведения независимой экспертизы к другому русскому философу-эмигранту, признанному авторитету Н. О. Лосскому. Тот дал оценку, противоположную аргументации Булгакова, чем поставил последнего в не защищенное от церкви положение и вынудил его отказаться от некоторых наиболее принципиальных положений.

Булгаков по многим своим взглядам был близок к Бердяеву. Их жизненные пути часто пересекались и были во многом схожи. Они вместе редактировали журнал «Новый путь», принимали участие в трех наиболее известных философских сборниках: «Проблемы идеализма» (1902), «Вехи» (1907), «Из глубины» (1918). Они одновременно покинули Россию и до конца своих дней жили в эмиграции.

Булгаков является автором множества работ философского, теологического и общественно-политического характера. Интересующая нас социально-философская проблематика наиболее ярко отражена мыслителем в авторском сборнике «От марксизма к идеализму» (1903) и научном труде «Философия хозяйства» (1912).

МАРКСИСТСКИЙ ЭТАП

В сборнике под общим названием «От марксизма к идеализму» было собрано десять статей, написанных за период с 1896 по 1903 г. Первые три — «О закономерности социальных явлений» (1896), «Закон причинности и свободы человеческих действий» (1897) и «Хозяйство и право» (1898) — имеют строго марксистскую направленность, тогда как прочие семь посвящены критике марксизма.

Общим в марксистском пласте творчества философа является обращение к принципу закономерности общественных явлений, принципу экономического детерминизма, признанию классовой теории. Подобно Бердяеву, Булгаков обращается к марксизму как к теории, способной обойти узость позитивизма, непоследовательность русского субъективизма и выходящую из него политическую доктрину народничества: «Марксизм дает своим последователям больше, чем может дать никакая научная теория... Он объясняет человеку его самого, отводит ему место в мире и истории, указывает обязанности, дает цель жизни и деятельности, словом, помогает ему осмыслить свое существование» [20, XI].

Раннего Булгакова привлекает в марксизме идея закономерности развития общественных процессов, детерминированных экономической необходимостью: «В мире и в человеческой жизни царит необходимость, и эта необходимость... в жизни человеческого общества находит свое выражение в зависимости от... социального хозяйства» [20, 33]. Философ относится к марксизму как к универсальной социальной науке: «Материалистическая философия истории объясняет... причинное возникновение самой себя... стремится объяснить весь ход нашей жизни, смену мировоззрений, чувств, интересов, словом, ставит себе задачи такой захватывающей широты, что в этом смысле она есть универсальная наука» [20, 52]. Этот универсализм он рассматривает как условие существования социальной науки: «Социальное явление становится предметом социальной науки в силу особого способа изучения — стремлении привести к синтезу» [20, 57]. Наконец, он не только признает теорию классовой борьбы, но готов даже ее легализовать: «Классовая борьба, облаченная в государственные рамки... есть в высшей степени легальная борьба, борьба из-за законов и на основе закона» [20, 77].

ПОИСК СОЦИАЛЬНОГО ИДЕАЛА

Булгаков приходит к марксизму, преследуя цель поиска универсальной социальной теории, а отходит от него по причине неразрешимости в нем проблемы социального идеала. Человек сознает себя свободным. Свобода — это возможность выбора. Но для его осуществления необходим внешний критерий, нужен социальный идеал, по отношению к которому человек оценивал бы свои действия как правильные или неправильные, справедливые или несправедливые. На первый взгляд марксизм имеет такой идеал. Он выражается в понятиях экономического интереса, а реализуется через классовую политику. Однако ни первое, ни второе не имеют универсального содержания. Интерес класса всегда частичен по отношению к целому обществу, а социальный идеал шире, чем его экономический аспект. Таким образом, Булгаков приходит к осознанию необходимости поиска социального идеала за пределами марксизма.

С этой целью он обращается к понятию «справедливость», ибо в конечном итоге «спор о социальных идеалах есть не что иное, как спор о справедливости и правильном понимании ее требований» [20, 298—299]. При этом саму справедливость философ трактует в понятиях естественного права. Она сводится к аксиомам: признание абсолютной

ценности человеческой личности, признание равенства людей как нравственных личностей, признание самодостаточности и достоинства человека. В итоге формула справедливости выглядит как: «*Suum cuique* — каждому свое. За каждой личностью признается неотъемлемое *suum*, сфера его исключительного права и господства» [20, 299].

Социальный идеал не есть абсолютная цель, которая может быть поставлена и достигнута в истории. Он является лишь масштабом для оценки социальных явлений. Конструирование социального идеала предполагает участие социологов и научного опыта.

КРИТИКА МАРКСИЗМА

Характеристика личности К. Маркса

Булгакову принадлежит весьма глубокая и обширная характеристика марксизма, причем он был одним из первых, кто дал ее через оценку личности самого основоположника теории. Он начинает с анализа черт его характера и в результате исследования доказывает, что социальное учение Маркса просто не могло иметь иного содержания в силу личностных характеристик его автора.

Человеческие чувства, такие как сострадание, симпатия, вряд ли были знакомы Марксу, отмечает Булгаков. «Он натура самоуверенная, властная, не терпящая возражений. Со страниц его трудов веет ненавистью, гневом, мстительностью. Он чрезвычайно легко втягивается в личную полемику, причем против своих прежних друзей — Фогта, Прудона, Бауэра. Маркс бесцеремонен к человеческой индивидуальности, он обвинил Бакунина в шпионстве, когда тот, находясь в российской тюрьме, не мог ответить на предъявленные обвинения. Для него характерно «теоретическое истолкование личности, устранение проблем индивидуального под предлогом социального истолкования истории» [18, 74]. Он «зашнуровал жизнь и историю в ломающий ребра социологический корсет, вывел личность за рамки исследования, объединил индивидов в группы и образовал из них правильные геометрические фигуры» [18, 75].

Булгаков обращает внимание на тот факт, что, будучи этническим евреем, Маркс с неестественным цинизмом отнесся к собственной нации. Он определил родовую сущность еврейского народа через барышничество, мелкое торговничество и ростовщичество, а затем поставил цель ликвидировать в крупном товарном производстве архаическое барышничество, что сделало бы невозможным более существование самого еврейства. «Еврейский вопрос для Маркса есть вопрос о процентщи-

ке-жиде, разрешающийся сам собой с упразднением процента». «С той же легкостью, с которой он топит личную индивидуальность в «родовом существе» во славу «человеческой эмансипации», он упраздняет и национальное самосознание, коллективную народную личность, притом своего собственного народа, наиболее прочную и неразстворимую в волнах и ураганах истории, эту ось всей мировой истории» [18, 94].

**Философские
основания
марксизма**

Анализируя философию Маркса, Булгаков находит неверным устоявшееся в научных кругах мнение, согласно которому автор экономического материализма черпал свое вдохновение из незамутненного источника немецкой классической философии. На-

противу, Маркс бесконечно чужд ей. Булгаков удивляется тому, что на молодого Маркса, тогда еще студента университета, не оказали никакого воздействия взгляды ни Шеллинга, ни Фихте. Он остался чуждым к проблематике Канта, у него отсутствовало гносеологическое сомнение, критицизм, скепсис. Единственным философом, близким ему, был Гегель, однако при ближайшем рассмотрении оказывается, что никакой преемственности между ними не существует. Все гегельянство Маркса исчерпывается словесной имитацией. Он, по собственному признанию, из страх начинающим читателям «кокетничал» с ними, осваивая труднодоступную гегелевскую философскую речь.

Что касается столь известного диалектического метода, то здесь, по мнению Булгакова, Маркс явил полную противоположность Гегелю. Диалектический метод у Гегеля есть способ внутреннего самораскрытия понятия, тогда как Маркс использовал диалектический метод как манеру изложения в форме диалектических противоречий. Диалектика Маркса направлена на раскрытие законов естествознания и обоснование эволюционизма.

Философия Маркса поверхностна, замечает Булгаков, вероятно, много и не следовало ожидать от человека, который за 9 семестров обучения в университете прослушал в общей сложности 12 курсов, из которых 8 приходилось на юриспруденцию, 2 — на богословие, 1 — на литературу и 1 — на философию. Он обращает внимание на то, что история в данном списке вообще отсутствует. Однако это не помешало Марксу создать теорию ее материалистического истолкования.

Булгаков находит, что в основании марксовской философии лежит феербахизм: «Маркс — это феербахизец, впоследствии лишь несколько изменивший и восполнивший доктрину учителя» [18, 87]. Но основное место у Фейербаха занимает религия, только религия много порядка, отрицание богочеловечества и признание человекобожест-

ва: homo homini deus est (лат. — человек человеку Бог). Не религия делает человека, но человек делает религию. Именно такую новую религию создал Маркс.

Философ анализирует такую проблему как отношение индивидуального к общественному. Он видит слабость марксизма в том, что он предполагает подчиненное состояние личности. Несмотря на то что в молодости Маркс выступал за эмансипацию личности, его зрелые работы имеют совершенно иную трактовку индивидуальной свободы, полагает он. Эмансипация, по Марксу, осуществится тогда, когда индивидуальный человек станет родовым существом, вберет в себя абстрактного гражданина, организует свои собственные силы как общественные. Словом, «когда человек упразднит свою индивидуальность и человеческое общество превратится не то в Спарту, не то в муравейник или пчелиный улей, тогда и совершится человеческая эмансипация», — пишет Булгаков [18, 93—94].

Маркс как религиозный тип

В работе «Карл Маркс как религиозный тип» Булгаков доказывает, что Маркс, несмотря на свой явный атеизм, создал теорию, равную по значению религиозному учению. Содержание этой теории и в особенности то воздействие, которое она имела на общественное сознание, ставят Маркса в один ряд с великими проповедниками.

В другой работе — «Апокалиптика, социология, философия истории, социализм» — Булгаков провел прямые аналогии марксизма со Священным Писанием. «Тот фатум закономерности, открытием которого так гордится марксизм, есть именно изначальная черта апокалиптики» [16, 72]. «Логическое подобие апокалиптическим изображениям истории царств, как смены овов, козлов, растений, туч, вод и т. д., можно найти у Маркса в его предисловии к «Критике политической экономии», где вся история разделяется сперва на два отдела: предисторию и сверхисторию, а затем первый из них еще на ряд символических: рабство, феодализм, капитализм» [16, 75]. Аналогичным образом Булгаков трактует и социалистическую теорию Маркса: «В основе социализма лежит старая хлынастическая вера в построение земного рая и в земное преодоление исторической трагедии... Социализм — это рационалистическое, переведенное с языка космологии и теологии на язык политической экономики переложение иудейского хлызма... Избранный народ, носитель месснянской идеи... заменяется «пролетариатом», с его особой пролетарской душой и особой революционной миссией» [16, 20].

**Прогресс
с точки зрения
метафизики**

Проблема прогресса была рассмотрена Булгаковым в период его обращения к идеализму. Анализируя ее, он доказывает бессилие позитивизма и материализма в вопросе построения социальной теории, а также ограниченные возможности метафизики. Критиче-

ский анализ данного понятия дан в работе «Основные проблемы теории прогресса», вошедшей в известный сборник «Проблемы идеализма».

Прежде всего, Булгаков обращается к метафизике и замечает, что та не использует понятие «прогресс», хотя его смысловое содержание давно стало предметом ее рассмотрения. С этим понятием уже был знаком античный эвдемонизм¹, видевший смысл развития в достижении возможно большего счастья для возможно большего числа людей. «Однако как в эвдемонизме найти единицу измерения счастья и как оценить с этой точки зрения жертвенность?» — спрашивает философ. Очевидно, что данная трактовка не вполне удовлетворительна, замечает он. Существует иная концепция, принадлежащая Канту, согласно которой суть развития заключается в усовершенствовании как внутреннего содержания человека, так и его социального положения. Но как определить идеал, к которому необходимо приближаться, если понятие «совершенство» не может быть получено из опыта, вновь задает вопрос Булгаков. Очевидно, что и данная трактовка не лишена недостатков. Наконец, материалистическая философия видит цель развития в росте и удовлетворении материальных потребностей, однако игнорирует при этом духовное содержание личности. Поэтому и она не может быть принята всерьез, подводит итог философ.

**Прогресс
с точки зрения
позитивизма**

Метафизика всегда стремится к целостному знанию, считает Булгаков, пытаясь ответить на вопросы бытия: «Что есть мир?», «Имеет ли он реальные цели?», «Какова его субстанция?» В этом же ряду стоит проблема будущего, и решается она в аспектах телеологии².

Зная суть целостного явления и тенденцию его развития, нетрудно представить себе и сам результат. Так полагает метафизика.

¹ От греч. *eudaimonia* — счастье, блаженство. Направлен в этике, рассматривающее критерием нравственности и основой поведения человека стремление к счастью.

² От греч. *teleos* — цель. Философское учение, приписывающее и процессам, и явлениям природы цели, которые или устанавливаются Богом, или являются внутренними причинами природы.

В отличие от нее позитивизм изучает «обрывки действительности, которые постоянно расширяются перед глазами ученого» [20, 114]. Следовательно, у него нет той метафизической возможности осуществления целостного знания, а значит, и нет перспектив проникнуть в будущее. Потеряв возможность телеологического проникновения, позитивизм заменил его идеей прогресса. Таким образом, теория прогресса — это телеология, переложенная на язык позитивизма, полагает он. Найдя для себя активное применение в социальной науке, она тем не менее не способна предсказать будущее, ибо ее логические конструкции строятся на неповторимых исторических фактах и лишены закономерности повторения. В рамках социальной науки «научная теория прогресса подобна тусклой свече, которую кто-нибудь зажиг в самом начале темного бесконечного коридора» [21, 276], она освещает лишь его часть, оставляя основное пространство в тени.

**Решение теории
прогресса
в рамках
христианской
философии**

С точки зрения Булгакова, учение о прогрессе является специфической частью христианской философии. Только в ее глубине возможно истинное понимание сути прогресса, который связан с будущим. Позитивизм не в состоянии определить будущее, ему под силу лишь установить последовательность и причинно-следственную связь явлений. Метафизика в состоянии дать ответ на вопрос о будущем, но он не окончателен, ибо она имеет дело с содержательной стороной прогресса, находя его в стремлении к счастью или, скажем, в совершенствовании человеческой природы. Окончательное и абсолютное решение проблемы будущего и прогресса состоит в раскрытии вопросов философии истории, полагает Булгаков. Но сама философия истории для этого не пригодна, так как она метафизична и спекулятивна. Найти смысл истории означает признать, что она есть раскрытие одного творческого и разумного плана. В рамках христианской философии данная проблема давно нашла отражение в понятии «теодицея» или оправдания Божественного творения. Таким образом, то, что недоступно метафизике, под силу христианской философии.

**«ФИЛОСОФИЯ
ХОЗЯЙСТВА»**

**Проблема
методологии**

В период 1901—1904 гг. Булгаков читал в киевском Политехническом институте лекции по экономике. К сожалению, автор не опубликовал ни текста своих лекций, ни плана, по которому они проводились. Вероятнее всего, было бы правильным предположить, что формальное содержание их не выходило за рамки экономической науки

и в целом соответствовало той классической линии, которая была разработана экономикой в предшествующий период. В противном случае, а именно так подсказывает здравый смысл, он просто не был бы допущен к прочтению лекционного курса в высшей школе.

Через несколько лет, уже в Москве, он успешно защищает докторскую диссертацию, содержание которой было изложено им в работе «Философия хозяйства». Интересным представляется тот факт, что смысл и дух труда противоречат как экономике, так и науке как таковой, ваятой в ее целостности. Булгаков предпринимает грандиозную попытку доказательства ограниченности научного подхода в экономике и необходимость перевода ее как науки на иные, философские основания.

Теоретическое решение хозяйственного вопроса возможно либо в рамках специальных наук, либо в рамках философии. Несмотря на общий предмет исследования, методологические подходы у них диаметрально противоположны. Наука всегда специальна, ее действия изолирующие, она дробит жизнь, вырывает фрагменты действительности с тем, чтобы препарировать их в опыте. «В природе научного знания есть одна основная и неустраняемая антиномия: все научное знание только и может существовать в предположении истины, но вместе с тем оно же само дробит эту единую Истину на множество частных, специальных истин» [21, 129]. Напротив, философия связывает отдельные явления с общим, вписывает их в единое целое. Все запредельное для науки есть круг ее непосредственных проблем. С этой точки зрения философия и экономическая наука имеют общий предмет исследования — хозяйство. Но при этом философия рассматривает его в связи с общим социальным целым, а экономика подвергает его детальному и локальному анализу.

**Попытки
решения
хозяйственного
вопроса
в социологии**

Хозяйство как предмет исследования может быть рассмотрено в рамках социологии, полагает Булгаков. Однако социология весьма ограничена в своих возможностях, так как она существует на тех же основаниях, что и любая другая наука — на принципе полезности. В ней царствует детерминизм¹ и механицизм². Она отвлекается от конкретных индивидов и изучает то, что свойственно их сумме. Из всего этого следует, что хозяйство в рамках социологии приобретает те ограничения, которые обусловлены самой наукой.

¹ От лат. *determinare* — определять. Философское учение закономерной взаимосвязи и причинной обусловленности всех явлений.

² Мирозазренческий принцип, объясняющий развитие природы и общества законами механической формы движения материи.

**Решение
вопроса
хозяйства
в рамках
экономического
материализма**

Очевидно, что вопросы хозяйства составляют основу экономического материализма. Казалось бы, именно эта научная дисциплина как никакая иная способна осветить изучаемый предмет, замечает Булгаков. Однако этого не происходит в силу противоречивости экономического материализма. В нем слились воедино наука и философия. Его философские начала определяются близостью к Гегелю, а научность — экономическим наполнением теории. Экономический материализм, являясь материалистической формой метафизики, не желает осознавать себя таковым. Он стремится к научности, однако при этом повсеместно проводит принцип экономизма как метафизическую сущность. В оценке роли хозяйства в общественной жизни он прямолинеен и максималистичен, он отдает ему приоритет по отношению к науке, культуре, религии.

Булгаков признает, что экономический материализм верно определил существенную тенденцию развития современной эпохи, он верно определяет роль хозяйства, однако обращение к научным методам существенно ослабляет его. Парадокс экономического материализма заключается в том, что его нельзя преодолеть, ибо в нем говорит справедливость жизни и правда нужды.

**Решение
вопроса
хозяйства
в метафизике**

Булгаков дает определение хозяйству. По его мнению, хозяйство — это «борьба за жизнь с враждебными силами природы в целях защиты, утверждения и расширения в стремлении юм овладеть, приручить их, сделаться их хозяином» [21, 39]. Хозяйство имеет две основных функции: потребление и производство, а также своего трансцендентного¹ субъекта. Понятия потребления, производства и субъекта хозяйства заимствованы из экономической науки, однако наполнение данных понятий имеет отнюдь не экономическое, а метафизическое содержание.

Потребление, с точки зрения Булгакова, есть не что иное, как свидетельствование о тождестве природы. Биологическая жизнь и мертвая материя являются двумя полярными началами Вселенной. Их отношения сводятся к обмену веществ, к питанию. В этом смысле жизнь «есть способность потреблять мир, приобщаться к нему» [21, 70]. «Возмож-

¹ От лат. *transcendens* — выходящий за пределы, за пределами по отношению к какой-либо определенной сфере к миру в целом. Противоположность имманентного.

ность потребления принципиально основана на коммунизме мироздания, на изначальном тождестве всего сущего» [21, 73].

Производство есть «активное водействие субъекта на объект» [21, 76]. Это не просто труд, а доказательство того, что субъект и объект в моменте труда представляют собой единое целое, они тождественны друг другу. Производство должно рассматриваться именно в такой бытийственной широте и запредельности. Производственный аспект в теориях Адама Смита, Робертуса, Рикардо, Маркса сужен до производительного труда и производства материальных благ, находящихся на периферии бытия и не выходящих за меркантильные рамки, утверждает Булгаков.

Всякий индивид имеет свое место в хозяйстве, однако «истинным и притом единственным трансцендентным субъектом хозяйства, олицетворением чистого хозяйства, или самой функции хозяйствования, является не человек, но человечество» [21, 94]. «Единственный субъект хозяйства, Мировая Душа, проявляется в опыте, действует в истории как количественно неопределенная множественность отдельных, независимых центров — индивидуальных человеческих сознаний и воль» [21, 103].

**Хозяйство
в христианской
философии.
Софийность
хозяйства**

Метафизика определила хозяйство как борьбу между жизнью и смертью, которая происходит в присутствии человека и силами человечества. Внешне это выглядит как хозяйственное творчество человека, преобразование им природы. Казалось бы, никто не может сомневаться в творческих способностях человека в отношении создания нового мира и культуры. Однако, по мнению Булгакова, человеческое творчество не содержит в себе ничего метафизически нового, «творчество, в собственном смысле, создание метафизически нового, человеку, как тварному существу, не дано и принадлежит только Творцу» [21, 14]. Это означает, что «человек не может хозяйственным путем, т. е. трудным усилием, творить новую жизнь, жизнь создается... не хозяйством, не трудом, но лишь рождением, то есть передачей и осуществлением изначально заложенной жизнетворческой силы» [21, 116].

Очевидно, что точка зрения Булгакова здесь полностью противоположна оценке Бердяева. Он не признает ни за личность, ни за человечеством творческого начала в освобождении от природной зависимости. Он оставляет творчество Творцу, а человечество только исполняет этот грандиозный творческий план в акте хозяйствования:

«Содержанием хозяйственной деятельности человека является не творчество жизни, но ее защита, воссоздание живого и натиск на омертвевшее» [21, 117].

Философия хозяйства вплотную приближает нас к пониманию сути хозяйственного процесса, однако познание на этом не завершается. Необходимо совершить заключительный шаг и вписать хозяйство в теологическую конструкцию, более общую, чем философскую. С этой целью Булгаков прибегает к понятию «софия». В принципе софия, или премудрость Божья, есть качество, но мыслитель рассматривает ее как сущность: «София... является единым центром мира... полагает центр свой в Боге» [21, 120]. Одновременно его софия есть и высшее творчество, и связь с божественным логосом, и живое общение с человечеством. Одним словом, данная теологическая категория является для него центральной. Именно с ней он связывает хозяйство. «Хозяйство софийно», — отмечает автор, что в понятиях теологии означает разумность и творчество хозяйства.

Автор начинает анализ хозяйства в области социологии, продолжает его в экономическом материализме и метафизике. Но только в области теологии и в ее понятиях он находит возможность объяснить абсолютную необходимость хозяйственной деятельности, необходимость, продиктованную высшими и самыми последними основаниями — божественными.

ХРИСТИАНСКИЙ СОЦИАЛИЗМ

Булгаков как никто другой много внимания уделяет проблеме христианского социализма, что объясняется его первоначальной приверженностью к марксизму и последующим переходом к христианской теологии. В этой теме просматриваются два пласта: апологетический и скептический.

В одной из ранних работ «Церковь и социальный вопрос» (1906) автор пытается соединить основные положения христианства и социализма. Он отмечает, что противоречия, возникающие между христианством и промышленным обществом, только кажущиеся, они отражают основную религиозную антиномию: противопоставление материального и духовного мира или материального общества и духовного человека. В защиту близости христианства и социализма Булгаков приводит доводы о возможности создания «нормального общественного строя»,

основанного на общей обязанности трудиться, лишнего праздности и различия между богатыми и бедными. «В обычном словоупотреблении этот строй зовется социалистическим» [22, 85]. — отмечает философ, при этом нормы данного общественного устройства даны нам в откровении.

Равным образом с учетом общности социализма и христианства он трактует вопросы о собственности, эксплуатации, роли церкви в экономической жизни общества. В результате Булгаков находит, что центральное требование социализма, выраженное в необходимости социальных преобразований на началах равенства и справедливости, есть не что иное, как самая настоящая христианская идея.

После отхода от марксизма его взгляды на этот вопрос меняются. В работе «Христианство и социализм» (1917) Булгаков делает акцент на христианстве и практически полностью отрицает социализм. Он подчеркивает, что социализм «переполнен буржуазностью и мещанством», что вместе с капитализмом он верит только в экономический интерес, отходит от принципов гуманизма и не признает духовной свободы. Таким образом, решение проблемы построения нормального общественного строя находится в рамках христианства, а не социализма. Однако признание того, что человек должен заниматься хозяйственной жизнью и что хозяйственная сторона общества является одной из важнейших положительных черт социализма. В итоге философ приходит к выводу: «Основная мысль христианского социализма состоит в том, что между христианством и социализмом может и должно существовать положительное соотношение. Христианство дает для социализма недостающую ему духовную основу, освобождая его от мещанства, а социализм является средством для выполнения велений христианской любви, он исполняет правду христианства в хозяйственной жизни» [21, 227].

РУССКАЯ ИНТЕЛЛИГЕНЦИЯ

В сборнике «Вехи» Булгаков дал анализ русской интеллигенции. По его мнению, причины появления интеллигенции следует искать в петровских преобразованиях и их последствиях. Характер интеллигенции определен беспощадным давлением полицейского прессы, в борьбе с которым выработалось особое мировоззрение. Духовным отцом интеллигенции Булгаков называет В. Г. Белинского. Русской интелли-

генции свойственно чувство «виновности перед народом», социальное покаяние. Ее отличительной особенностью является «известная неотмирность, эсхатологическая мечта о Граде Божием, о грядущем царстве правды (под различными социалистическими псевдонимами) и затем стремление к спасению человечества если не от греха, то от страданий» [17, 29].

Суть русской интеллигенции философ определяет через понятие «героизма». Мироззрение интеллигенции проникнуто духом героизма, стремлением к подвигу, готовностью к жертве. Ее действия носят максималистический характер. Герой стремится спасти и облагодетельствовать все человечество ценой собственной жизни, и в этом стремлении ему позволено все. Максимализму целей соответствует максимализм средств, который определяет готовность интеллигенции к любым радикальным действиям, прежде всего к революции.

Героизму интеллигенции Булгаков противопоставляет христианское подвижничество, которое, подобно героизму, также содержит элемент подвига, однако проникнуто духом смирения. Подвижник не стремится к внешнему эффекту, не ставит запредельных целей, его задача состоит в том, чтобы превратить свою жизнь в самоотречение и послушание. Автор подчеркивает «религиозную природу русской интеллигенции», тайные глубины сознания которой отмечены христианским подвижничеством, однако «верхний слой заполнен упрощенным, внешним героизмом». Этим объясняется ее противоречивость. С одной стороны, она стремится к «спасению человечества», а с другой — приводит к кровавым революциям.

Самой яркой чертой философского творчества С. Н. Булгакова является его восхождение к религиозному пониманию общественности. Он прошел марксистский этап, критику марксизма, обратился к положительной социологии, хотя бы в том аспекте, что та должна участвовать в формировании социального идеала, понял прогресс как цель, поставленную извне. Наконец он обратился к вопросу экономического содержания общества. Но каждое из начинаний влекло его к синтезу и восхождению к более общему основанию. От марксизма как обобщающей теории он переходит к социальной философии с ее прогрессом и целью, а от нее — к религиозному пониманию общественных процессов. Мыслитель покидает науку, не удовлетворившись ее результатами в анализе общества.

С. Л. Франк

Всякое частное знание есть частичное
знание целого.

С. Л. Франк



Семен Людвигович Франк (1877—1950) родился в Москве в семье врача. Поступив на юридический факультет Московского университета, он принял участие в деятельности марксистского кружка, в 1899 г. был арестован и выслан из Москвы. Далее он продолжил обучение в Берлине и Мюнхене, но уже в области политической экономии и философии. К этому же периоду относится его разрыв с марксизмом. Первая печатная работа Франка «Теория ценности Маркса» (1900) была посвящена критике марксизма.

В 1912 г. он становится приват-доцентом Санкт-Петербургского университета, а в 1915 г. защищает магистерскую диссертацию по теме «Предмет знания». Вскоре он начинает работать на кафедре философии Саратовского университета (1917), а впоследствии Московского университета (1921). Докторская диссертация «Душа человека», написанная им в 1918 г., так и не была защищена по причине начавшейся в России Гражданской войны. После принудительной эмиграции в 1922 г. он живет в Берлине, где занимается научной и преподавательской деятельностью, одновременно входит в состав религиозно-философской академии, организованной Бердяевым. В 1937 г. после прихода к власти нацистов Франк переезжает во Францию, а после окончания Второй мировой войны, в 1945 г., он уезжает в Англию и живет там до самой своей кончины.

Его творчество имеет схожие черты с творчеством Бердяева и Булгакова. Подобно им, он пережил этап увлечения и разрыва с марксизмом, переход к идеализму, религиозные искания, участвовал в деятельности религиозно-философских обществ, принял участие в трех известных философских собраниях, как и они, был вынужден покинуть

родину. Однако он более последователен и философичен. Историк русской философии В. В. Зеньковский отмечал: «Франк обладает исключительным даром ясного изложения, — мысль его, всегда развиваемая систематически, покоряет столько же своей основательностью, сколько и удачными формулами... По силе философского зрения Франка без колебания можно назвать самым выдающимся русским философом вообще, — не только среди близких ему по идеям» [31; Т. 2, Ч. 2, 158].

ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВЫ СОЦИАЛЬНОЙ ТЕОРИИ

В своих собственно философских трудах «Предмет знания» (1915) и «Непостижимое» (1939) он создает теорию «всеединства», включающую в себя и философский абсолют, и Бога. Всеединство пронизывает все сущее, выступает по отношению к нему как высший замысел, как «темное материнское лоно». Все сущее укореняется в бытии постольку, поскольку оно родственно всеединству. «На свете нет ничего и немислимо ничего, что могло бы быть само по себе, без всякой связи с чем-либо иным. Бытие есть всеединство, в котором все частное есть и мыслимо только через свою связь с чем-либо другим» [73, 51].

Понятие «всеединство» шире, чем любая философская категория, а потому оно «не может мыслиться, оно должно быть дано и доступно в какой-то иной, именно металогической форме» [73, 58]. В свою очередь, металогическое сверхрационально, оно есть область непостижимого. Непостижимое — это «реальность, сама себя открывающая», это безусловная «неразделенная сплошность», укорененная в некоем истинном первичном целом.

Всеединство потенциально целостно, однако в наличной действительности оно есть «надтреснувшее единство», так как реально мир содержит значительную сферу эмпирии, не совпадающую непосредственно с «бытием вообще». Таким образом, происходит разделенность, или двойность мира. Она должна быть снята в «монодуализме», который автор представляет как реализацию «двойцы» — исконно неразделенного единства мира.

Философия Франка есть сложный синтез, в котором онтология более всего напоминает соединение трансцендентализма Канта и всеединства Соловьева, а гносеология — интуитивизм Лосского. Мыслитель строит метафизику всеединства, он возводит бытие в ранг всеединства.

ние не вызывает никакого сомнения. Общество происходит от взаимодействия индивидов. По мнению философа, эта точка зрения более соответствует обыденному мышлению, и в исторической ретроспективе она появилась первой. Уже в труде Аристотеля «Политика» индивид рассматривается как та начальная «единица», из которой складывается сначала семья, затем род и так далее, вплоть до государства.

Франк придерживается другого мнения. Он доказывает, что общество есть первичное целое, а не сложившееся единство. Общество надиндивидуально и универсально. Однако для плодотворности универсализма необходимо помнить, что его единство логически не противостоит множественности, а является единством системы, в которую входит первичное единство и единство множественности. «Общество есть первичное единство не в смысле отсутствия множественности, а в том, что реальной множественности противостоит не менее реальное единство» [75, 48]. «Из этого следует, что универсализм усматривает единство общественного бытия не в субстанциональном единстве, а в единстве связи или отношения. Методологическая ценность универсализма в том, что он видит общество не как единство существа, а как единство системы» [75, 69].

Другой общей проблемой, являющейся результатом развития методологии общественных наук, является вопрос о соотношении идеального и реального в общественном бытии. Общественная жизнь есть вполне реальный факт, она не совпадает с чисто идеальным бытием, ибо последнее предполагает внепространственность и вневременность. Однако, помимо своей реальности, она имеет некую «образцовую идею», которая обязательна для осуществления. Будучи идеальной по содержанию, она имеет реальную силу, действует на волю людей, является для них образцом, требующим подражания. Франк называет ее «живой идеей» и предписывает ей качества объективности и надиндивидуальности. Посредством «живой идеи» общество приобретает сверхвременный характер, ибо в ней присутствует настоящее, прошлое и будущее, она хранит историческую память, в ней осуществляется единство наций, государств, династий.

Философ выделяет проблему фактов в обществознании и соотносит их с единством общественного бытия. Для него факт не является основой социального знания, он противопоставляется «живой идее». Факт есть обособленность и раздробленность общественного бытия. Основываться на факте в обществоведении означает выделять некую часть и абсолютизировать ее. Факт должен уступить место целостному знанию, полагает автор. Собственно говоря, у Франка мы не находим

дюркгеймовского понимания факта. Его факт скорее напоминает фактор. Он пишет о факте экономической жизни, которая является частью социального бытия. Следовательно, его трактовка факта не собственно социологическая, а социально-философская.

Франк рассматривает также проблему выявления основной формы знания в обществоведении. По его мнению, основная форма знания в обществоведении — это «живое знание». В нем знание достигается не чистым созерцанием, как в метафизике, и не направленностью субъекта на объект, как в положительных науках, а путем «живого погружения субъекта в объект». Для того чтобы осуществить этот процесс и познать общественное явление, необходимо, во-первых, уловить объективную идею и, во-вторых, сочувственно пережить ее, при этом «живое знание» должно быть свободно от субъективизма.

К вышеназванной непосредственно примыкает проблема определения общественного идеала как наиболее существенная составная обществоведения. Франк отмечает, что идеалом не может быть названо то, что должно быть. Применительно к обществу идеал не может быть выведен ни из эмпирии, ни из понятий добра и зла. Разумеется, идеал может быть декретирован, как, например, провозглашение идеалов «свободы, равенства и братства», однако в данном случае он не будет иметь истинной необходимости. По мнению философа, общественный идеал должен быть найден в самом обществе. Идеал общества тождествен его устройству и его телеологии. Познать устройство общества, его сущность, его телеологию, определить общественный идеал есть одно и то же.

Франк выделяет также проблему систематизации общественных наук. Прежде всего, он обращает внимание на то, что общественные науки следует отличать от гуманитарных, таких как языковедение, литературоведение, искусствоведение и т. д. Собственно общественные науки мыслитель подразделяет на два типа. К первому типу он относит науки, объединенные общностью их задач. Здесь он выделяет два вида: конкретно-описательные науки, к ним он относит историю; научно-теоретические науки, к ним он относит социологию. Второй тип объединяет науки по форме изучения общественного бытия. Здесь также есть несколько видов: науки феноменологические, направленные на изучение идеальной стороны общества, к ним Франк относит блок правовых дисциплин: семейное право, частное, публичное и т. д.; науки, изучающие реальные процессы хозяйства, политической истории, к ним он относит политическую экономику и историю политики.

Итог анализа

Франк дал полный обзор состояния современной ему социальной теории. Во-первых, он рассмотрел главные теоретические направления: философию истории, историзм, этический идеализм, рационализм, натурализм, органицизм, психологизм. Во-вторых, он выстроил их в исторической ретроспективе и показал преобладающие тенденции развития. В-третьих, особое внимание он уделил наиболее актуальным вопросам социального знания: проблеме реальности общества; проблеме фактов; проблеме отношения универсального и индивидуального; реального и идеального; проблеме основной формы знания в обществоведении; проблеме общественного идеала и методе его определения; проблеме систематизации общественных наук.

Весь этот научный поиск производился в соответствии с философской концепцией всеединства Франка: «Всякое частное знание есть частичное знание целого». Следовательно, ни один из рассмотренных им методов не может быть оставлен без внимания в перспективе составления максимально целостной картины общества, равно, как ни один из них не имеет преимущественного права на лидерство в процессе создания данной картины. Для философа ни одна из перечисленных проблем не может быть игнорирована и одновременно не может быть доминантной.

ОБОБЩАЮЩАЯ СОЦИАЛЬНАЯ НАУКА

Анализ Франка не относится к тому распространенному типу исследования, когда учёный, систематизируя научные теории, преследует исключительно классификационную цель. Он предлагает нам совершенно самостоятельный тип исследования.

В работе «О задачах обобщающей социальной науки» (1922) мыслитель показывает, что методологическая односторонность есть заблуждение. Истинным в обществоведении нельзя признать ни то, что существует в данный момент, ни то, что является нравственным идеалом, и даже ни то, что является высшей целью человеческой жизни. «Истинный объект обществоведения образует та сущая жизнь, которая, совмещая в себе реальность с идеальностью... стоит как бы на пороге между тем, что фактически есть, и тем, что должно быть» [74, 43]. В соответствии с этим выводом эмпирические данные, или «то, что есть», философ предлагает заимствовать у социологов, продвижение к нравственному идеалу он намерен почерпнуть у этических

идеалистов, а оптимальное социальное устройство, или «то, что должно быть», следует заимствовать у представителей философии истории. Таким образом, со всей полнотой истинный предмет обществоведения может быть раскрыт только в некоей новой обобщающей социальной науке, которая в своей содержательной стороне в равной степени как базировалась бы на данных прочих общественных наук, так и дистанцировалась бы от них.

Объединение общественных наук в единую «обобщающую социальную науку» связано с необходимостью проникновения в существо сложной социальной ткани. Общественные явления двойственны. Они и реальные, и идеальные, они могут быть вписаны как в казуальные (от лат. *casualis* — случайный, единичный), так и в телеологические отношения. Социальная двойственность соответствует дуальному характеру бытия, проистекающему от «надтреснувшего единства». Однако из этого не следует, что объединение невозможно. Философским обоснованием возможности построения единой обобщающей социальной науки является всеединство.

Франк показывает, что без социологии невозможна обобщающая общественная наука, равно как и без философии. И та, и другая изучают разные состояния «надтреснувшего единства», только социология исследует бесконечно дробящуюся действительность и изучает результаты распада, а философия проникает в существо всеединства, при этом метод ее проникновения тождествен интуитивному сверхрациональному познанию.

ДУХОВНЫЕ ОСНОВЫ ОБЩЕСТВА

Начала общества

Подобно Бердяеву, Франк в качестве основы общества рассматривает некие начала: служение, солидарность, свобода, иерархизм, равенство, консерватизм, творчество, наследственность. В отличие от бердяевских они не имеют религиозно-онтологического характера и в смысловом значении менее насыщены. Они не творят общества, но присутствуют в нем как отражения духовной жизни.

В трактовке свободы, иерархизма, консерватизма и творчества Франк не оригинален и менее выразителен, чем Бердяев. Прочие категории следует рассмотреть отдельно.

Наибольшее значение он придает началу служения, которое, с точки зрения философа, не пассивное подчинение, а исполнение должного.

В акте служения проявляется человеческая сущность. Все человеческие права являются следствием права требовать служения и исполнения обязанностей. Служение, полагает философ, не имеет ничего общего с партнерством и сотрудничеством, в которых присутствует дух эгоизма. Человек служит правде, а не обществу, так как последнее не может считаться субъектом. Применительно к служению Франк рассматривает другое начало — свободу — и утверждает, что свобода реализуется как свобода служения.

Начала равенства, по мнению Франка, являются следствием ничем не ограниченных претензий индивида, который стремится к бесконечности своего «Я». Каждый индивид в себе самодержец, а самодержцы равны. В своем развитии принцип равенства претерпел изменения. Так, с античности и до нового времени доминировал аристотелевский принцип равенства, но XVIII в. дал иную трактовку, подразумевая равенство прав и обязанностей человека по отношению друг к другу, т. е. другому не больше, чем тебе. Это требование равенства вступило в конфликт с началами иерархизма и не выдержало борьбы. Франк предлагает свою трактовку принципа равенства, основой которого он считает постулат (от *lat. postulatatum* — требуемое, аксиома) необходимости всеобщего служения. Нет прирожденных прав, отмечает он, есть право на служение, нет равенства прав и притязаний, есть равенство всеобщности служения, наконец, есть равенство перед Богом, перед которым все равны.

**Общество
и индивид.
«Я» и «Мы»**

Решение данного вопроса весьма характерно в перспективе франковской социальной теории. Нет сомнения в реальности «Я», подчеркивает автор. Начиная с Декарта, «Я» есть абсолютное начало, есть субъект познания, в то время как «Мы» является вторичным, внешним и производным по отношению к «Я». Франк признает первичность «Я», но при этом говорит, что существует другое «Я», в форме «Ты», которое дано нам не извне, а изнутри, так же как и первое «Я». Но «Я» плюс «Ты» дают в сумме «Мы». Таким образом, «Мы» является не множественностью «Я», а нечто качественно новым, неким новым «пробужденным единством». Отсюда Франк заключает, что «Мы» столь же первично, как и «Я»: «Общество есть ...подлинная целостная реальность, а не произвольное объединение отдельных индивидов, более того, оно есть единственная реальность, в которой нам конкретно дан человек. Изолированно мыслимый индивид есть лишь абстракция» [72, 300].

**Духовная
природа
общества**

По мнению Франка, необходимо отличать соборность от общности. Соборность представляет собой внутреннее духовное единство индивидов. Она соответствует подлинно целостной реальности. Общность является только внешним механистическим объединением. Различное содержание двух социальных феноменов нашло отражение в русском языке, однако обществоведческая традиция часто путает одно понятие с другим. Напротив, в немецком языке закрепились два понятия «die Gesellschaft» и «die Gemeinschaft», четко отражающие сущностное различие. «Gesellschaft» соответствует внутреннему духовному единству, а «Gemeinschaft» — внешнему объединению. Данная закономерность была найдена и обоснована Ф. Тейннесом.

Франк дает признаки соборности и через них разъясняет взаимоотношение личности и общества. Соборность есть неразрывное единство «Я» и «Ты». Не только «Я» неотделимо от «Мы», но и единство «Мы» присутствует в каждом «Я». Соборность есть жизненное содержание личности, недооценка ее значения обедняет личность. Соборное целое столь же конкретно индивидуально, как и сама личность. Соборность есть сверхвременное единство.

«Общественная жизнь есть... духовная жизнь» [72, 330]. — утверждает Франк. Их единство не вызывает у философа никакого сомнения. Духовная жизнь составляет область бытия, в которой объективная реальность дана не в форме предметной действительности, а в форме реальности, присутствующей в самом человеке. Общественная жизнь родственна духовной тем, что она есть «обнаружение, раскрытие и воплощение вонне этой глубинной стороны духовной жизни» [72, 331], авторитета, которые имеют нравственное происхождение. По мнению Франка, доказательством духовной природы общества служит тот факт, что категории права, власти и авторитета имеют нравственное происхождение.

Наиболее яркой чертой в творчестве С. Л. Франка является его стремление к социальному синтезу. Эта черта проявляется у него наиболее отчетливо по сравнению с другими представителями русской социально-философской мысли. Автор стоит на позициях всеединства, обосновывает монодуализм.

В предмете социальной философии он ориентирован на создание обобщающей социальной науки, в теории личности начинает анализ с

«Я» и «Мы», не отдавая предпочтения ни тому, ни другому. Философские основания стали базой для социальной теории. Идея монодуализма реализовалась в синтезе «Я» и «Мы», идея всеединства стала основной обобщающей социальной теории.

Франк отличается от прочих русских религиозных философов тем, что он не отрицает методологии западноевропейских обществоведов. Он лишь показывает их односторонность и, следовательно, частичность по отношению к всеобъемлющей или, в терминологии философа, к «обобщающей социальной науке». Следствием этого является особое внимание, которое он уделяет гносеологии¹.

¹ От греч. *gnosis* — знание. Теория познания — раздел философии, изучающий источники, формы и методы научного познания.

Глава 5 ЕВРАЗИЙСТВО

Движение евразийцев должно быть приветствуемо всеми любящими свою страну русскими людьми...

Всеволод Иванов

...евразийство есть вид злости.

В. В. Шульгин

«ИСХОД К ВОСТОКУ»

В 1921 г. в Софии вышла в свет книга «Исход к Востоку. Утверждение евразийцев», положившая начало новой школе в русской социальной мысли. Ее авторами были четверо ученых, принадлежавших к различным направлениям в общественной науке: Николай Сергеевич Трубецкой (1890—1938), сын известного русского философа князя С. Н. Трубецкого, лингвист и родоначальник фонологии, преподаватель Московского, Софийского и Венского университетов; Петр Николаевич Савицкий (1895—1968), выпускник Санкт-Петербургского университета, ученик П. Б. Струве, географ, преподаватель Софийского и Пражского университетов; Георгий Васильевич Флоровский (1893—1979), историк русской церкви, философ, теолог, профессор Оксфордского, Колумбийского и Нью-Йоркского университетов; Петр Петрович Сувичинский (1892—1985), историк культуры.

Книга состояла из десяти небольших работ различной тематики — от культуроведческой до географической. Все они были объединены одной идеей, суть которой Савицкий выразил в словах: «Россия есть не только Запад, но и Восток, не только Европа, но и Азия, и даже вовсе не Европа, но Евразия» [32, 2]. Авторы сборника поставили перед собой старые вопросы, поднятые еще славянофилами: в чем особенность России; каковы ее социальные, исторические, политические, культурные, религиозные отличия; каково ее место в историческом процессе? Специфика проблематики заключалась в том, что прежней России уже не существовало, ее место заняло советское государство. Необходимо

было решать старые проблемы на новом материале, что требовало несколько иного подхода.

Авторы книги «Исход к Востоку» объявляли Россию частью нового культурно-исторического пространства — Евразии и предлагали рассмотреть комплекс социальных, экономических, политических и культурологических проблем с этой нетрадиционной точки зрения.

В этот же период в Харбине выходит известный сборник «Смена вех», обращенный к русской интеллигенции с призывом пересмотреть свое отношение к большевистскому режиму. По сравнению с евразийством сменевеховство¹ имело тактический и весьма тривиальный характер. Евразийцы сразу же отделились от сменевеховцев, так как их задача была значительно шире. Они преследовали стратегическую цель исследования макросоциологических процессов на геополитическом уровне. Они ощущали кризис европейской культуры, понимали, что русская революция и мировая война объединены воедино и являют собой некий глобальный процесс, суть которого еще только предстоит познать.

ЦЕНТРЫ РАСПРОСТРАНЕНИЯ

Идея евразийства быстро овладела умами представителей русской эмиграции и в короткий срок приобрела масштабы своеобразного идейно-теоретического движения. В разное время к нему примкнули известные русские ученые: юрист, профессор права Николай Николаевич Алексеев (1874—1964); философ Лев Платонович Карсавин (1896—1952); историк Георгий Владимирович Вернадский (1887—1973); историк и юрист Мстислав Вениаминович Шахматов (1888—1943); лингвист Роман Осипович Якобсон (1896—1982) и многие другие. Возникло множество центров распространения евразийства [84], первоначально в Софии, Париже, Праге, а затем и в большинстве европейских городов. Начала широко публиковаться евразийская литература, в период 1923—1936 гг. активно работали издательства в Берлине, Белграде, Брюсселе. Длительное время выходили из печати периоди-

¹ Общественно-политическое течение в среде русской интеллигенции (главным образом эмигрантской) в 20-х гг. XX в. Возникло с идеями пана. Идеологи сменевеховства (Н. В. Устрялов и др.) надолго на возврат к панитализму, перерождение советской власти. Они призывали интеллигенцию к объединению с новой буржуазией и сотрудничеству с новой властью. Печатный орган — журнал «Смена вех» (Париж, 1921—1922).

ческие издания: «Евразийский сборник», «Евразийская хроника», «Евразийские тетради», «Евразийский временник», печаталась газета «Евразия». Действовали постоянные кружки, работали периодические семинары. В 1925 г. проходил евразийский семинар в Праге. В Париже в 1925 г. прошел семинар под руководством Трубецкого, а в 1926 г. — под руководством Карсавина. В этом же 1926 г. в Брюсселе и Софии существовал евразийский курс для русских студентов.

Особенно бурно евразийство развивалось в середине — конце 20-х гг. XX в., в тот период, когда в России проводилась политика запа и еще оставались надежды на обращение большевистского режима к демократическим преобразованиям и освобождению личности.

ЕВРАЗИЯ КАК МЕСТОРАЗВИТИЕ

Множественность неординарных ученых, разнонаправленность их интересов, с одной стороны, и отсутствие формальной организационной структуры, с другой — обрекали евразийство на неорганизованность, несконцентрированность мысли, разброс интересов и точек приложения интеллектуальных сил. Современный исследователь сталкивается с определенной трудностью упорядочивания учения и приведения ее в систематизированный вид. С целью реконструкции теории ему необходимо найти некое начало, логическое развитие которого привело бы к раскрытию сущности всего учения. В качестве такового, на наш взгляд, предпочтительно взять понятие «месторазвитие», выдвинутое Вернадским в предисловии к своей работе «Начертание русской истории» (1927).

Месторазвитие есть «слияние социально-исторической среды и географической обстановки» [24, 9], это органический синтез территории и народа, проживающего на ней. История развития государства есть история приспособления к своему ландшафту, полагали евразийцы. В процессе исторического развития русский народ приспособился к окружающей географической среде и создал свое месторазвитие. Традиционно считалось, что развитие Российского государства происходило на территориях Европы и Азии, однако евразийцы придерживались иного мнения. Они полагали, что месторазвитием России следует считать особое географическое пространство — континент Евразия, подобно тому, как для Германии месторазвитием является Европа, а для Японии — Азия, отмечали они. Россия не совпадает с географической территорией, занимаемой ею в Европе и Азии. Сущест-

ует некий континент Евразия со своими географическими границами, культурно-историческими традициями и социально-политическим содержанием.

ГЕОГРАФИЧЕСКОЕ ЕДИНСТВО

Впервые термин «Евразия» был предложен австрийским географом Эдуардом Суэссом (1831—1914), подразумевавшим под ним единство континента. Евразийцы вкладывали в это понятие значительно больший смысл. Собственно географический аспект раскрывал только часть его содержания, хотя и немаловажную.

Из состава евразийских авторов больше всех уделял внимание географическому аспекту Савицкий. Он обосновал теорию географических особенностей Евразии, согласно которой она является целостным континентом. Уральский хребет, разделяющий Европу и Азию, объединяет Евразию. Западная граница Евразии совпадает с Пулковским меридианом, восточная пролегает по Берингову проливу, на севере Евразия ограничена Северным Ледовитым океаном, а ее южная граница совпадает с государственной границей Российской империи. Вся территория между этими границами представляет собой единое географическое пространство.

В доказательство единства Евразийского континента Савицкий приводил следующие аргументы. Во-первых, на всем пространстве наблюдается южно-северная симметрия, т. е. безлесной тундре на севере соответствует безлесная пустыня на юге. Во-вторых, в промежутке между тундрой и пустыней четко прослеживается смена почвенно-биологических полос, пропорциональных географической широте, так, гуандра сменяется лесной зоной, за ней следует лесостепь, еще южнее простирается степь, и на самом юге Евразии расположена пустыня. В-третьих, все великие реки Евразии ориентированы в южно-северном направлении. Ничего подобного нельзя наблюдать западнее Пулковского меридиана. Там нет ни ориентации рек, ни смены почвенных поясов, ни поясной симметрии.

Таким образом, принимая во внимание только лишь географический аспект проблемы, следует признать, что Западная Европа и Евразия суть два различных географических пространства. Более того, территорию Европы следовало бы ограничить не Уральским хребтом, а Пулковским меридианом, который по логике вещей должен был бы являться нулевым. Так полагали евразийцы.

Евразийцы не остановились на постулировании географического единства Евразии. Их выводы были значительно глубже. Они доказывали факт взаимного влияния географического ландшафта на культурный и социальный ландшафт. Они с успехом развивали новую дисциплину — геополитику, в их дальнейшие планы входило построение геоархеологии, геолитвинистики, геозкономики.

ИСТОРИЧЕСКОЕ ЕДИНСТВО

Г. В. Вернадский.

Этапы евразийской истории

Обоснованию исторического единства Евразии посвятили свои работы ряд авторов. Все они были единодушны в определении, что история Евразии есть история ее объединения и становление на едином пространстве Российского государства. «Евразия, как географический мир, как бы преобладающая для образования единого государства» [32, 259].

Историк Вернадский в своей работе «Начертание русской истории» (1927) выделяет пять периодов истории России в составе евразийского геополитического пространства. Вся отечественная история сводится у него к символической борьбе «леса» и «степи», с его более высокой культурой.

Первый период был назван: «попытка объединения леса и степи». Начало его приходится на VI в., а завершается он в 972 г. Этот период охватывает этап продвижения гуннов по Европе, расселение и борьбу раннеславянских племен с аварами и хазарами, начало варяго-славянского государства с первыми князьями — Олегом, Игорем, Ольгой. Второй период — «борьба леса и степи» (972—1238), соответствует княжению Владимира и Ярослава и захватывает время вплоть до нашествия монголов. Третий период — «победа степи над лесом» (1238—1452), включает монгольское иго. Четвертый период Вернадский определяет как «победа леса над степью». Он приходится на время возвышения Москвы, борьбы Москвы с Литвой, Смутное время (1452—1696). Пятый период — «объединение леса и степи» (1697—1917), соответствует этапу становления и расцвета Российской империи.

Несколько позже Вернадский предпринимает попытку расширенного исторического анализа [25]. Ученый обращается к истории всей Евразии, а не только России — Евразии, и находит, что она имеет восемь этапов развития. Первый этап: первая половина VI — первая по-

ловина VIII в. — свободное распространение славянских и монгольских племен. Второй этап: первая половина VIII — 60-е гг. X в. — столкновение славянского и монгольского этносов. Третий этап: 60-е гг. X — начало XIII в. — образование Киевской Руси. Четвертый этап: начало XIII — середина XIV в. — объединение Евразии под властью монголов. Пятый этап: середина XIV — первая половина XV в. — образование Московского государства, борьба с монголами. Шестой этап: первая половина XV — первая половина XVII вв. — экспансия Москвы. Седьмой этап: первая половина XVII — первая половина XIX вв. — борьба России за южные территории. Восьмой этап: первая половина XIX — 1917 г. — окончательное объединение Евразии под началом Российской империи.

Замечательную теорию выдвинул Трубецкой [69].
Н. С. Трубецкой. По своей концептуальной новизне она была беспрецедентна. Он рассмотрел русскую историю «не с Запада, а с Востока». Философ представил Россию не как преемницу европейской цивилизации, а как наследницу империи Чингисхана.

Территория современного СССР (1925), отмечает он, соответствует области, завоеванной и удерживаемой Чингисханом, Батыем и их преемниками. Именно этим объясняется столь легкое отделение Финляндии, Польши, Латвии, Эстонии и Литвы от бывшей Российской империи в 1918 г. Народы этих государств не восприняли особую субкультуру, объединяющую все пространство Евразии. Чингисхан покорил также территории Китая и Ирана, не входящие в состав современной Евразии. Однако, по мнению Трубецкого, эти государства имели совершенно иную культуру, определяемую собственным, азиатским историческим развитием, отличным от евразийского.

Трубецкой утверждает, что на покоренном пространстве сформировался особый культурно-психологический тип, совершенно несхожий с европейским. Его формированию способствовали два фактора: личностного и общественно-политического характера.

К первому надо отнести принцип формирования личности кочевника. Свободный кочевник чужд идее землевладения. Все его богатство в скоте, который пасется на ничейной земле. Кочевое хозяйство не предполагает развитие собственности инстинктов, кочевник предпочитает жить в составе большой семьи, прообразе общины, и делиться результатами труда с сородичами. Быт степняков ориентирует личность на готовность к перемещению места, к столкновению и военному конфликту за лучшие пастбища. Смелость, мужество, честность,

преданность становятся важными качествами личности. Свободный и смелый кочевник имеет только один страх — Божий. Он уважает старшего и религию других народов. Он ничего не боится, повинуется хану и следует собственному опыту. В Европе ему противопоставит тип оседлого раба, дрожащего за имущество, лживого и трусливого, полагающегося на защиту свыше. Этот психологический тип выработался у европейцев вследствие специфической формы собственности на землю и вассально-сеньориальных отношений. Раб не знает ничего, кроме своего страха перед господином, одновременно он имущественно зависим от него.

Особенности личности и быта кочевников сформировали в результате своеобразное общественно-политическое устройство. Чингисхан опирался не на классовые, а на родовые принципы и особый тип религиозности, характеризующийся лояльностью к иномуверию. Степняки, в отличие от европейцев, не знали сословного деления. Высшее место в сословной иерархии принадлежало хану, все прочие члены сообщества были его подчиненные. Сообщественники были равны между собой в правовом и политическом аспектах. Единственным различием было экономическое неравенство, которое сводилось лишь к количеству скота, величине обоза и завоеванной добыче.

Татаро-монгольское иго сыграло в истории России положительную роль, считает Трубецкой. Благодаря ему сформировалось общинное хозяйство со специфическим субъектом хозяйственной деятельности — свободным общинником. Россия заимствовала от империи Чингисхана устройство государственного и военного аппарата, ямскую повинность, почту. Она заимствовала также некоторые основы экономики степняков, доказательством чему служат введение татарских терминов: казна, деньги, таможи, алтын и т. д. Однако татаро-монгольское иго имело и отрицательную сторону. Оно способствовало нравственному падению, распространению низкопоклонства.

С целью противостояния татаро-монголам Россия обратилась к Византии, при этом ей требовалась не столько фактическая помощь, сколько идейная и политическая поддержка. После падения иго начинает строиться Московское государство по эталонам Византийской империи. Оно опирается на христианские корни, однако одновременно в государстве присутствует татарский элемент и играет в том процессе весьма значительную роль. В итоге формирование Московского государства может быть представлено как результат синтеза как черт византизма, так и империи Чингисхана.

Трубецкой полагает, что не было как такового свержения ига. Имел место факт перенесения центра политической активности из Орды в Москву. В результате татарский элемент уступил место русскому. Золотая Орда пала не под ударами русских войск, а по причине внутреннего распада, чему способствовало, прежде всего, отсутствие истинной веры у степняков. Будучи язычниками, они были вынуждены при столкновении с мировыми религиями принять одну из них. Ислам был опасен для чингисидов, так как во главе ислама стоял Халиф — потомок Мухаммеда. Чингисхан не имел никакого отношения к арабскому этносу, следовательно, приняв ислам, его наследники оказывались на второстепенных позициях в исламском мире. Буддизм также не подходил для кочевников, ибо проповедовал вегетарианство. Оставалась христианская Россия, с которой у наследников Чингисхана были давние и тесные связи. В итоге кочевники все же приняли ислам, но территориально, политически и экономически тяготели к России, став в конце концов ее составной частью.

Московское государство строилось не по классовому признаку, характерному для всей европейской традиции, а по тем принципам, которые были заимствованы у степняков. В нем слабо прослеживалось социальное разделение, сословность не играла главной роли. Основными признаками в социальной иерархии являлись древность рода и продолжительность его служения государю. Чужестранец определялся не по национальному признаку, а по религиозному. Опора была основывалась на вере. Отсутствие привязанности к земным благам рассматривалось как добродетель. Принципы эти столь сильно укоренились в народном сознании и народном быте, что в период Смутного времени, в XVII в., от Московского государства не отошла ни одна часть. Раздираемая Смутой, обвинявшая в результате Ливонской войны, затравленная опричниной, захваченная Польшей, Россия тем не менее не ступила на путь европеизации, но собрала ополчение, освободила Москву, возвела на престол новую династию Романовых и продолжила собственный путь развития.

Петр I нарушил старинную традицию. В результате его преобразований исчезло патриархальное царство, появилось чиновничье государство, понизилась роль царя, развились чиновничество и карьеризм. Его преобразования обернулись потерями. Россия утратила историческую сущность, обратилась к национализму. После Петра I уже ничего нельзя было изменить.

В оценке петровских преобразований Трубецкой близок к славянофилам. По мнению философа, смысл русской истории периода XVIII—

XIX вв. сводится к нарушению культурно-исторических традиций, сформировавшихся в Московском государстве, которые, в свою очередь, явились результатом синтеза русского и степного этнографических материалов.

Как же с этих позиций характеризовать исторические процессы послереволюционной России? Идут ли они в русле допетровского развития или продолжают нарушать культурные процессы Московского государства?

Трубецкой видит двойственность ситуации и не осмеливается дать однозначную оценку. На первый взгляд Россия благодаря коммунистическому правительству возвратилась на свои исконные пути развития. Во внешнеполитической деятельности она отказалась от панславянской, националистической идеологии, обратилась в сторону Азии и там ищет себе союзников в борьбе с капиталистической Европой. Во внутренней политике она разрешила классовый конфликт, освободилась от сословного деления, отказалась от политики русификации окраин. Однако с другой стороны, нельзя не замечать знакомых черт империи. Во внешней политике СССР проводит идею главенствующей роли пролетариата и навязывает ее близлежащим европейским странам. Третий интернационал по своему политическому влиянию близок Священному союзу. Во внутренней политике Советской России наблюдаются процессы, схожие с теми, которые имели место при Петре I. Идет массовое «воспитание» населения, насаждается атеизм, в армии и на флоте преобладают латыши.

Положение Советской России двойственно. Возможны два варианта развития: европейский, или же имперский, или евразийский — национальный. Коммунисты пробуют идти по имперскому пути. Они строят социалистическое государство, однако «монгольская роза прет со всех щелей».

Трубецкой видит очертания будущего государства. В известной степени оно паллативно. Во внешней политике, по его мнению, Россия должна следить за европейской техникой, но ограждать себя от социалистических идей. Она не должна вмешиваться в европейские дела, остерегаться любых попыток завоевания чужих территорий. Внутренняя политика должна быть направлена на создание теснейшей связи частного быта с государственностью и религией, которая, в свою очередь, должна быть признана государственным делом. Реализация этих начал обеспечит преемственность исторических традиций и позволит реализоваться России как самостоятельному культурно-историческому типу.

**Геополитические
выводы**
П. Н. Савицкого

Аналогичную концепцию представил Савицкий. Он рассматривает Россию как составную часть Золотой Орды. Россия в XIII—XIV вв., отмечает он, есть «провинция большого государства» [48, 239].

Однако геополитическое единство России — Евразия, по его мнению, уходит корнями значительно глубже, чем собственно монгольское нашествие. Аналогов итальянского похода Суворова нет у монголов. Но аналогичные походы осуществлял вождь варваров Аттила, кони которого в V в. шли воду из итальянских и галльских рек, так же как позже, в XVIII—XIX вв., поили там же коней казаки и башкиры. По мнению Савицкого, единство Евразии существовало задолго до того, как на этом географическом пространстве появились Русь и Орда.

Геополитическое единство России — Евразия прошло проверку в период образования Московского государства и его борьбы с княжествами Литовским и Польским. Центром объединения стала Москва, а не Вильно, потому что она была центром евразийской, а не европейской культуры. Польша и Литва несли чуждое евразийству латинство и не могли стать во главе объединительных процессов. «Русскость оказалась несовместимой с латинством, а латинство, в свою очередь, оказалось несовместимым с осуществлением объединительной роли в пределах евразийского мира» [48, 249].

Борьба за создание централизованного государства происходила между Москвой и наследниками Орды. Крымский хан, отмечает Савицкий, также претендовал на роль «собирателя» земель. Но в этой долгой борьбе на Евразийском континенте победила Россия. Победа эта выразилась в постепенном проникновении и присоединении земель, находящихся к югу от средней полосы. Так, в XVI—XVII вв. Россия утвердила свое господство в пределах лесостепи, в XVIII — первой половине XIX в. — в пределах ковыльной и полевой степи и наконец, в середине XIX в. — в пустыне. Степь и лес символизировали два полюса евразийского культурного типа. Победа леса не имела самоудовлетворяющего смысла, полагает Савицкий. Суть происходивших процессов заключалась в объединении, а не в преобладании той или иной из враждующих сторон.

Победа над латинством была значительно важнее, чем победа над Ордой, так как последняя являлась частью того же геополитического пространства. По сути, победы как таковой не было, а было объединение земель вокруг русского центра — Москвы. «Основной урок, который русское сознание выносит из истории Московской Руси, есть свидетель-

ство о том, что русскость несовместима с латинством» [48, 242]. Латинство и Европа несовместимы с Россией. Россия — Евразия совместима и родственна монгольскому культурно-психологическому типу.

Анализируя исторические концепции евразийцев, необходимо отметить, что в них был затронут широкий пласт проблем: господство кочевников (орд) до вступления на историческую арену славян; быт восточных славян до монгольского завоевания; монгольское завоевание; проблема великокняжеской власти как части Золотой Орды; петровские преобразования, европеизация России; общность черт СССР и России — Евразии.

КУЛЬТУРНОЕ ЕДИНСТВО

Р. О. Якобсон. Языковой союз Евразии

Понимая географического и исторического единства Евразии, авторы-евразийцы находили также единство культурное, наличие которого прослеживалось на самом широком материале от лингвистического до этического. Разумеется, что и в этом научном поиске основное внимание уделялось различиям евразийской и европейской культуры.

Лингвистическое единство евразийских языков доказывал Якобсон, который опирался на разработанную им же теорию фонологических языковых союзов [83]. Суть ее заключалась в том, что чередование согласных и так называемых «светлых» звуков является устойчивым признаком конкретного языка. Частота повторения тех и других указывает на некую общность языков. Для подтверждения гипотезы о родственности языков на евразийском пространстве он делал попытки фонологического картографирования.

Исследования Якобсона привели его к убеждению о наличии евразийского языкового союза. В доказательство он приводил следующие факты. Феномен наличия твердых и мягких согласных (мат — мать, мел — мель) не встречается в европейских языках, так как в них отсутствует смягчение согласной в конце слова (например, кров и кровь звучат одинаково). В то же время данный феномен повсеместно наблюдается на всем евразийском пространстве: от самоедов на севере до киргизов на юге и от прикарпатских наречий на западе до монгольских диалектов на востоке. Якобсон проанализировал фонологическое картографирование. Он нанес на карту Старого Света районы с употреблением мягких согласных. Они совпали с границами Евразии. Согласно карте наличие твердых и мягких согласных характерно для Евразии, в то вре-

мя как по окраинам, на Балканах, Апеннингах, Пиренеях и в Азии такого не наблюдалось. Интересно то, что на основании частного научного исследования Якобсон делает обобщающий вывод: «Русские ученые, представители срединного мира, в наибольшей степени призваны к объединению Старого Света, именно в его целостности».

Существуют и другие доказательства единства евразийских языков. Так, по мнению Якобсона, евразийские языки обладают «пафосом телеологической устремленности», для них вопрос «Куда?» более ценен и значим, чем вопрос «Откуда?». Данная целеустремленность наметилась еще в начале прошлого тысячелетия. Факт ее наличия можно обнаружить в ходе текстологического анализа русских летописей.

Осуждение европейской культуры

Единство евразийской культуры и одновременно отличие ее от западной культуры доказывал Флоровский [71]. По его мнению, европейская культура полна пессимизма. В ней логика вытеснила интуицию. Она космополитична¹ и эгоцентрична². Капитализм привнес в нее материализм и вещьпоклонство, а вместо реалистов в нее пришли романтики — Гете, Ницше, Шопенгауэр, Гартман, Ибсен. Большую роль в становлении западной культуры сыграла католическая церковь с ее внешней обрядностью. В отличие от нее для России — Евразии не свойственны эти начала, ее культура тяготеет к интуитивизму, целостности восприятия, духовности выражения. Русская церковь сохранила первичное внутреннее единство и служит охранительным барьером русской культуры.

Теория закономерности миграции культур

Любопытную концепцию миграции культур высказал Савицкий [50]. Он обратил внимание на закономерность распространения мировых культур в зависимости от изменения климата. Первые царства древнего мира (II—I тыс. до н. э.), отмечает он, возникли в климатических поясах, где среднегодовая температура превышает +20 °С, например в Вавилоне, где она составляла +23,3 °С (при этой температуре вырезают финики и не засыхает виноградная лоза). В период с 1000 г. до н. э. по начало новой эры центры культур располагались в поясах со среднегодовой температурой ок. +15 °С: Афины +17,3 °С, Рим +15 °С. Тенденция сниже-

¹ От греч. *kosmopolitês* — гражданин мира. Идеология так называемого мирового гражданства.

² От лат. *ego* — я. Отношение к миру, характеризующееся сосредоточенностью на своем индивидуальном «я».

нии среднегодовых температур сохраняется и далее. Так, в период от начала новой эры до 1000 г. среднегодовая температура среднеевропейских центров культуры колебалась в пределах +10 °С: Париж +10,3 °С, Брюссель +9,9 °С, а в период от 1000 г. до начала XX в. в пределах +5 °С: Гульль +8,8 °С, Эдинбург +8,2 °С.

Цифры среднегодовых температур свидетельствуют о том, что по мере развития мировой цивилизации центр мировых культур сдвигается все более к северу. Холод является катализатором культур. Если указанная тенденция сохранится и центр культуры будет сдвигаться еще более к северу, то открывается следующая перспектива температурных режимов: Москва +3,9 °С, Казань +2,9 °С, Екатеринбург +0,5 °С, Красноярск +0,3 °С, Иркутск +0,1 °С. Однако не только Евразия, но и Северная Америка претендует на первенство: среднегодовая температура в штате Миннесота составляет +3 °С. Савинский серьезно анализирует возможности Евразии и Америки на предмет лидерства и склоняется к мнению, что Евразийский центр более предпочтителен, так как мировая культура развивалась на протяжении нескольких тысячелетий в Азии и Европе. Для того чтобы Америка стала центром мировой культуры, необходимо наличие иных факторов помимо климатических.

**Н. С. Трубецкой
о русской
культуре**

Не менее интересные суждения относительно единства евразийской культуры приводит Трубецкой. Он анализирует пласт народной культуры и находит, что в обрядовых танцах, песнях, сказках, орнаменте есть определенные закономерности. «Значительная часть великорусских народных песен составлена в так называемой пититонной или индокитайской гамме, т. е. как бы в мажорном звукоряде с пропуском четвертой и седьмой ступени» [68, 97]. Ничего подобного не наблюдается ни у германских, ни у романских народов.

Что касается народных танцев, то у романо-германцев обязательно наличие пары, каждый член которой делает одинаковые па (от фр. *pas* — шаг.) Для Евразии пара необязательна, а ритмические движения могут производиться как руками, так и ногами. Помимо этого, в европейском танце преобладает сексуальный элемент, а в евразийском — состязание в ловкости.

Трубецкой утверждает, что всякая культура содержит в себе две части: верх и низ. Нижняя часть создается народными массами, а верхняя — привилегированным классом. Обе части взаимосвязаны, однако в них есть различия прежде всего в том, что верхняя во многом заимствует свое содержание из соседних культур. В России со времен Петра I

имел место бурный процесс проникновения европейской культуры, резко отличной от евразийской. Тот факт, что народные массы не приняли европейскую культуру верхних слоев, является лучшим доказательством наличия доминантной, самостоятельной и специфической евразийской культуры. Интересно, что культурные слои, прежде всего интеллигенция, пытались сблизить эти два слоя культур, однако тщетно. «Несмотря на все усилия русской интеллигенции, две пропасти, вырытые Петром Великим, одна — между «допетровской» Русью и «послепетровской» Россией, другая — между народом и образованными классами, остаются незаполненными» [68, 96].

СМЫСЛ РУССКОЙ РЕВОЛЮЦИИ

Евразийцы признавали факт закономерности русской революции. Они видели в ней восстание народного, евразийского начала против начала государственного, западного, возведенного Петром I в ранг нормы. Революция, по мнению философов, — это реакция на западную культуру. Однако она не в состоянии создать ни новой культуры, ни новой социальной структуры. Это задача русского Ренессанса, полагают евразийцы.

Революция была необходима, но она не привела к желаемым результатам. Она не разрешила противоречия: Европа — Евразия. Более того, она вызвала новые проблемы. Одна часть русского общества клеклась западными идеями социализма, народовластия, освободительной миссии пролетариата, в то время как большинство народа оставалось темным. Народ по-прежнему сохранил веру в «доброе царя». Другая большая проблема революции заключена в наличии нового правящего слоя большевиков. Его специфика заключается в том, что формально большевики призывают к борьбе с мировым капиталом, однако в реальности воссоздают империю.

В анализе теории социализма евразийцы придерживались навешенной позиции. Они выделяли в ней социально-экономический и этический аспекты. Первый аспект, по их мнению, был в достаточной степени разработан Марксом и его последователями, т. е. представителями европейской культуры. В России он не имел большого значения, ибо ее общественное и хозяйственное устройство отличалось от европейского, следовательно, и построение социализма по европейскому образцу было сомнительным. В теории социализма евразийцы ценили научную

критику капиталистического способа производства, т. е. его негативистскую часть. Как созидательная теория, она была для России неприемлемой. Что же касается этического аспекта социализма, то его значение признавалось, поскольку нравственные начала обеих культур восходили к единому источнику — христианству.

ПРОБЛЕМЫ НОВОЙ РОССИИ

Социальная программа

Социальная программа евразийцев акцентировала внимание на необходимости проведения политики «социального обеспечения» [35]. Авторы предлагали два варианта ее проведения: путем государственной или частной деятельности. Каждый из них обладал как рядом преимуществ, так и недостатков. В защиту государственного подхода к решению проблемы социального обеспечения свидетельствовали факторы постоянства воздействия, возможности крупномасштабного регулирования, обеспечения средствами законодательной поддержки. Отрицательной стороной государственного подхода были тенденция к бюрокритизации, глобализация проблем и игнорирование частных.

Евразийцы заявляли о том, что необходимо произвести их синтез и использовать оба подхода интегративно (от лат. *integer* — цельный, единый). Примерный план организации помощи выглядел следующим образом. Социальное обеспечение является обязанностью государства и законодательно входит в Госплан (здесь и далее необходимо обратить внимание на прямое заимствование терминологии из практики советских партийных и хозяйственных органов). Частная сфера социального обеспечения согласуется с государственными органами и отдается в ведение местного совета. Научная организация социальной помощи обеспечивается высшим социальным институтом, который определяет социальные проблемы в государстве, вырабатывает методы работы, устанавливает нормы социального законодательства и т. д.

Государство и государственный аппарат

Евразийцы признавали, что в России должна быть сильная, хорошо организованная власть, однако не противоречащая проявлению индивидуальной и коллективной воли и не препятствующая культурному творчеству. Демократическая конструкция западных государств исключалась, так как в ее основе был абстрактный индивид — носитель отвлеченных начал, объединение которых могло происходить лишь на механистических принципах, в результате чего

государство приобретало эгонистичный и буржуазный характер. Западная демократия понимает слабости своего политического строя, отмечает они, и пытается его исправить, организовать не на индивидуальных началах, а по принципу профессиональных объединений и социальных групп.

По мнению евразийцев, для России наиболее приемлемым было бы демотическое (от греч. *δημοτικός* — народный) государство, которое строилось бы не по профессиональному или социальному, а по территориальному принципу. Единицей демотического государства является город. Вместе с районом он составляет округ, который является центром, где сходятся все силы: снизу от народа и сверху от центральной власти. Несколько округов образуют краевые объединения. Верховным органом округа является окружной суд. Округа делятся на волости, во главе их стоят избираемые старосты. Государство, таким образом, есть союз округов. Во главе его стоит всероссийский съезд окружных депутатов. Съезд избирает государственного старшину и центральный исполнительный комитет. Помимо федеративного устройства государства, демотический принцип предлагал тесную связь народа и вождя.

Философ А. П. Карсавин, некоторое время сотрудничавший с евразийцами, предложил свое решение проблемы государственного устройства. В нем просматриваются знакомые нам черты отрицания западной демократии и признания необходимости синтеза политических составляющих [33]. По его мнению, государство содержит три основных «момента»: территорию, власть и население. Все три в равной степени важны. Территория не сводится к географическому пространству, она является нечто большим. В территории заключен дух нации и ее тело. Поколения, живущие на ней, представляют собой некое биологическое целое: «Мы дышим воздухом и питаемся нашими предками, в каком-то смысле мы каннибалы», — отмечает Карсавин.

Вторая составная государства — власть. Длительная научная традиция и обыденное мышление склонны видеть в ней основное зерно государственности, однако это не всегда так, полагает философ. Власть может трактоваться двояко: как сила и как выражение договора. Ни одна из трактовок не приемлема в своей односторонности. С точки зрения силы власть как раз наиболее слаба, ибо принуждение всегда носит внешний характер. Власть как общественный договор со времен Руссо безоговорочно признается всякими демократиями, однако и она не свободна от критики. Политическая практика показывает, что воля большинства и воля всех неоднозначны.

Основную роль в вопросе государственного устройства играет третья составная — население, или народ, который понимается Карсавиным как соборная личность, где индивидуальное «Я» актуализируется только при встрече с другим «Я». Целостность народа обеспечивается единством духовного содержания каждого «Я».

С нравственной позиции по вопросу строительства государства выступил Н. Н. Алексеев. Он рассмотрел государство как «союз правды». По его мнению, русское понимание «правды» никогда не могло оправдать капиталистическое обогащение, именно этим объясняется та легкость, с которой большевики свергли власть помещиков и капиталистов и сами пришли к власти. Сила советского государства заключается в том, что оно, вступив в борьбу с капитализмом, объявило себя «государством правды», однако «рано или поздно русский народ придет к полному осознанию того, что «правда» советского государства превратилась в «кривду» коммунистической системы» [2, 30]. Для того чтобы советское государство преобразовать в государство «правды», необходимо выполнить следующие требования: определить, сохранить и обеспечить действия человеческих прав и свобод.

Философ видит различие советской государственной системы и западной. «Советское государство в противоположность новейшим европейским демократиям отправным пунктом своим считает не отдельного активного гражданина, образующего вместе с другими гражданами неорганизованную массу народа, напротив того, советское государство отправляется от первоначальных организованных ячеек граждан, именно от советов — деревенских, городских, фабрично-заводских» [2, 27].

Алексеев указывает на некоторые преимущества советской политической системы. Они заключаются в сильной власти, в свободе управленческого аппарата от народного представительства, в опоре на советы: «Советская система покоится на представительстве чисто реальных и профессиональных интересов, группирующихся вокруг советов» [2, 60].

Проблема хозяйства

К проблемам экономического развития России евразийцы относились двойственно. С одной стороны, они видели несомненные успехи в факте ликвидации капиталистической эксплуатации и введении государственного хозяйственного планирования. Однако, с другой стороны, они отрицали необходимость ликвидации частной собственности. По их мнению, социалистическое обобществление противоречит русской хозяйственной традиции. В борьбе мнений — социалистическое хозяйство или капиталистическое — они не склоняются ни к одной

из них, утверждая, что «социализм и капитализм одинаково ползают по земле, не поднимая головы».

Хозяйственная концепция евразийцев сводится к избирательному синтезу двух противоположных платформ. Они признают частную собственность, но стремятся к справедливому распределению произведенного продукта, отрицают эксплуатацию, но осознают цену экономическому прогрессу. Этот экономический паллиатив базируется все на той же евразийской концепции месторазвития.

Савицкий обосновал теорию «континент-океан», согласно которой экономика обусловлена геополитическим пространством [49]. По его мнению, тип хозяйствования в Европе принципиально отличен от типа хозяйствования в Евразии — России. Философ приводит данные, из которых следует, что от географического центра Англии до ближайшего ее побережья — только 200 км, а от центра Западной Европы до побережья расстояние составляет ок. 600 км. Таким образом, Савицкий делает смелые выводы о том, что появление капиталистического товарного хозяйства в Европе изначально определялось доступностью, дешевизной, выгодой и необходимостью использования океанических средств транспортировки товаров. Морские торговые связи дали возможность создать необходимый первоначальный капитал, а впоследствии — контролировать рынки сырья и рынки сбыта. Совершенно по-другому обстояли дела в Евразии. От ее центра до ближайшего незамерзающего моря расстояние превышало 3000 км, на преодоление которого требовались средства, во много раз превышающие стоимость товара. Таким образом, хозяйство России изначально было ориентировано на внутренние ресурсы и на внутренний рынок, в котором долгое время преобладало натуральное хозяйство. Создаваемые промышленные предприятия ориентировались не на свободный рынок, а на государственные заказы. Процесс первоначального накопления капитала, через который прошли основные капиталистические державы, ей незнаком.

**Необходимость
новой идеологии.**

Религия

Вопрос об идеологии был одним из самых принципиальных для евразийцев. Они признавали ее необходимость, чем отличались от других представителей русской эмиграции. По их мнению, Россия во многом уже переориентировалась на свои традиционные евразийские ценности, однако по-прежнему оставалась в рамках имперскости и индивидуальной несвободы. Выход из двойственного состояния они видели на путях сохранения большевистского государства при изменении большевистской идеологии. Советская Россия,

лишенная марксистской идеологии, с необходимостью освободится от «ляз имперскости», полагали они. Для того чтобы уничтожить ложную идеологию, необходимо противопоставить ей истинную, т. е. идею евразийства. Формирование новой идеологии они связывали с двумя факторами: свободой личности и православной церковью. К реализации первого фактора уже приступило большевистское правительство, второй фактор — религиозный, большевики игнорируют. По мнению некоторых евразийских авторов, переход от марксизма к православию разрешил бы все основные проблемы Советской России.

Национально-территориальная проблема

Традиционный для России национальный вопрос также нашел отражение в теории евразийства. Довольно четкое его решение дал Алексеев. «Нынешнюю перестроенную Россию придется сначала признать как факт, а потом уже постепенно проводить в ней необходимые исправления. При этих исправлениях следует иметь в виду: 1. Те части России, которые пережили период собственного государственного существования, как-то: Украина, кавказские республики и т. д.; 2. Те части России, из которых большевики искусственно образовали самостоятельные национальные республики; 3. Новые территориально-административные единицы, возникшие в процессе перерайонирования России. Первые должны остаться в качестве самостоятельных земель, входящих в российский целое на началах широкой автономии и, быть может, федерализма. Вторые как чисто тепличный продукт или умереть естественной смертью, или подвергнуться новому районированию. Что касается третьих, то они должны быть в принципе приняты каждым будущим правительством и положены в основу будущего Российского государства» [2, 74—75].

РАСПАДЕНИЕ ЕВРАЗИЙСТВА

Активная деятельность евразийства приходится на период середины 20-х гг. XX в. Со времени сворачивания эксперимента и перехода Советской России к чрезвычайным методам в экономике и политике становится очевидным бесперспективность программных требований евразийцев. Тем не менее евразийство сохраняется еще некоторое время (самый неистовый его сторонник Савицкий активно работал вплоть до начала 40-х гг.). Евразийство оказалось обреченным на неудачу, и тому было несколько причин. Во-первых, оно состояло из разноплановых по взглядам ученых, которым трудно было удержаться в общих, усредненных рамках. Позитивно мыслящие авторы активно использовали

идей геополитического пространства. Однако мыслители, склонные к идеалистической трактовке социальных процессов, не находили смысла в дальнейшем творчестве. Во-вторых, как выяснилось позже, деятельность евразийцев контролировалась (насколько это было возможно в отношении генезиса идей) органами Народного комиссариата внутренних дел — НКВД [77]. На их средства выходили печатные издания евразийцев. Правительству Советской России была выгодна косвенная поддержка русской эмигрантской интеллигенции. Интересно, что наиболее трезвомыслящие авторы осознавали свою тайную политическую ангажированность. В частности, это относится к Карсавину.

Первым отошел от евразийства Флоровский, опубликовав в 1928 г. статью «Евразийский соблазн». Он верно подметил дух эйфории, некую зачарованность евразийцев по отношению к процессам, происходящим в России. Евразийцы, писал он, не верят в возможность ошибки исторической судьбы, они боятся не успеть за ходом истории, они пресыщены «хмельной плотью», черпают силы от стихии и поэтому признают большевиков, они полагают, что революция закончилась и осталось только провести социальные преобразования. Сам же Флоровский трактовал русскую революцию как «бездну греха и отпадения», после которой должен следовать период покаяния и духовного бдения. В условиях краха России «молодечество» евразийцев несерьезно и неумно, замечал философ.

Глава 6

Б. Н. ЧИЧЕРИН



Идея права, расширяясь, приобретает господство над умами и приводит к объявлению прав человека.

Б. Н. Чичерин

Борис Николаевич Чичерин (1828—1904), дядя будущего народного комиссара иностранных дел в большевистском правительстве, родился в селе Караул Тамбовской губернии в семье крупного помещика. В период 1845—1849 гг. он учился на юридическом факультете Московского университета, в частности у профессора истории, известного либерала Т. Н. Грановского. В 1853 г. защитил магистерскую диссертацию по теме «Областные учреждения в России в XVII веке», а в 1866 г. — докторскую диссертацию «О народном представительстве». С 1861 по 1868 г. он являлся профессором кафедры государственного права Московского университета. После отставки некоторое время жил в Калуге, занимаясь научным творчеством. Его перу принадлежит множество фундаментальных работ, прежде всего по теории государства и права, главными из которых являются следующие: «История политических учений» (1869—1902), «Собственность и государство» (1882—1883), «Философия права» (1900), «Курс государственной науки» (1894—1898).

Свою научно-преподавательскую работу Чичерин совмещал с общественной деятельностью. Совместно с К. Д. Кавелиным он вел обширную просветительскую работу. В 1858 г. ездил в Лондон к Герцену с целью переориентировать Вольную русскую типографию в либеральном направлении, однако визит окончился неудачей и разрывом отношений. В первые годы царствования Александра III он занимал пост московского градоначальника, которого лишился по причине неосто-

Чичерина во многом отлично от прочих представителей
этно-философской мысли, что объясняется его близко-
стью к государственно-правовой проблематике и гегельянству. Его со-
циальная теория базируется на двух положениях: праве и свободе лич-
ности.

Философ настроен критически по отношению к позитивизму. Чело-
веческий разум, отмечает он, прошел длительную выучку в школе ра-
ционализма. Пресытившись идеями рационализма, разум попытался
выстроить теоретическую конструкцию, в основание которой были бы
положены позитивные начала эволюционизма, биологизма, психоло-
гизма. Позитивизм стал заложником привнесенных в философию чуж-
дых ей методов, он лишился имманентной¹ критики и оказался бессилем
против самых нелепых теорий. Позитивизм уподобился, следуя геге-
левскому выражению, великолепному храму, лишенному самой главной
своей святыни. Производная от позитивизма социология не могла ос-
вободиться от «болезни» редукционизма². Все ее построения есть по-
пытки биологизации, механизации, психологизации общественных от-
ношений.

Социология, по мнению Чичерина, как наука не состоялась. «Су-
ществуют и существовали отдельные науки, касающиеся духовного ес-
ества человека: философия, политическая экономия, политика, эстети-
ка, история философии, история религии, наконец, прагматическая ис-
тория, но социология как наука не существует. Есть только пустые
толки о социологии» [81, 19—20].

Чичерин полагает, что социология не в состоянии дать знание об об-
ществе, так как не в состоянии разрешить своих внутренних методоло-
гических споров. Так, Ф. Гиддингс утверждает, что она конкретная,

¹ От лат. *immanens* — свойственный чему-либо. Нечто внутренне присущее како-
му-либо предмету, явлению, процессу.

² От лат. *reductio* — возвращение. Методологический принцип, согласно кото-
рому любые сложные явления могут быть объяснены на основе законов, свойствен-
ных более простым (например, социологические явления — с помощью биологических
и т. д.).

описательная наука, в то время как Н. И. Кареев называет ее наукой общей и абстрактной. Чичерин видит неправоту обоих: если социология описательная наука, то как она может объять весь фактический материал, ведь он бесконечен, а если социология абстрактная наука, то где она берет общие начала?

Познание общества должно идти вслед за движением философской мысли, не прерываясь и не отвлекаясь на создание новых научных дисциплин, полагает философ. «Наука только тогда идет твердым шагом и верным путем, когда она не начинает всякий раз сызнова, а примыкает к работам предшествующих поколений» [81, 24]. Последнее слово в идеалистической философии было сказано Гегелем. Творчество немецкого мыслителя является ее вершиной, следовательно, разумно будет строить социальную науку, исходя из его учения.

Чичерин полагает, что следует обратиться к философии права, так как именно в ее рамках произошло последовательное изучение общественной мысли в ее основных проявлениях: общезначительной, нравственной, индивидуальной и идеальной.

ТЕОРИЯ ЛИЧНОСТИ

«Общество состоит из лиц, а потому лицо, естественно, составляет первый предмет исследования» [81, 25], — подчеркивает Чичерин. Личность имеет метафизическое начало. Она не ряд состояний, связанных причинно-следственными связями, как полагают позитивисты, а постоянно пребывающая сущность. Социологи считают, что сущность ее не ясна, что это пустое понятие. Таким образом, познание личности они сводят к познанию явлений, к опыту.

Сущность личности сосредоточена в ней самой, утверждает Чичерин, она не общая субстанция, разлитая по многим индивидам, а самостоятельный атом. Личность есть сущность духовная, наделенная разумом и волей. Воля личности признается свободной, вследствие этого ей предоставляется право распорядиться своими действиями. Источник достоинства личности заключается в осознании своей метафизической природы. Человек требует уважения к себе и возвышается над эмпирическим миром.

Человек постоянно поработает себе подобных, потому что его воля безгранична, она распространяется на все, в том числе на личность другого человека. Порабощение будет продолжаться до тех пор, пока развитие философских понятий не приведет к осознанию того, что человек

есть существо метафизическое и не может быть использован как средство. Человек цель, а не средство. Именно эта идея служит основной причиной развития человеческого общества. На ее основе формулируется идея права, которая приобретает господство над умами и приводит к объявлению прав человека, полагает философ.

В его трактовке свободы личности легко просматривается гегелевское влияние. В «Философии истории» Гегель определил сущность общественного развития как увеличение индивидуальной свободы, просветленной духом познания. Аналогично Чичерин увязывает уменьшение порабощения с ростом философского знания и осознанием сущности человека.

СУЩНОСТЬ ОБЩЕСТВА

«Как реальное явление общество не представляет ничего, кроме взаимодействия отдельных единиц. Но за этим взаимодействием скрываются общие связующие начала» [81, 66]. Физиологически человек является существом общежитным, полагает Чичерин. Его общественные потребности выражаются в необходимости соединения полов, размножении, удовлетворении материальных благ. В одиночку человек является самым бессильным существом, только коллективный разум дал ему возможность покорить природу. Коллективный разум и разделение труда — вот в чем заключается сила человека. По мнению исследователя, вся история человечества связана с передачей из поколения в поколение материального и умственного капитала. Однако экономическое общежитие происходит не от подчинения человека материальным условиям, а, наоборот, благодаря его господству над материальным миром. Другой важнейшей общественной потребностью человека является необходимость языкового, культурного, научного и правового общения. Потребность в общении коренится не только в физиологической человеческой природе, но также в области духа, реализуясь в материальном мире посредством культуры, науки, искусства.

Таким образом, краеугольным камнем здания человеческого общежития является принцип индивидуализма. Однако нелепо сводить человеческое общение к какой-либо одной из составляющих. Чичерин считает, что слабость социологических теорий состоит именно в том, что «каждый исследователь общественных отношений отыскивает свою... причину и старается возвести ее на степень мирового явления» [81, 61].

Понятие «развитие», утверждает философ, давно выработано наукой и объяснено философией. Видимые показатели развития обнаруживают себя в возрастании единичной особи и ее размножении, в переходе от слитного состояния к дифференцированному, в стремлении реализовать свою сущность из потенциального в актуальное состояние. Приведенные примеры касаются развития отдельной особи. Однако существует возможность проследить развитие и человеческого общества в целом, несмотря на то что данный объект исследования не доступен непосредственному опытному наблюдению. По мнению Чичерина, общественное развитие должно быть понято как движение к идеальной цели. При этом «истинный идеал должен быть один для всех, он должен быть такой, который мог бы применяться к разнообразию условий и к особенностям народов, стоящих на одинаковой высоте развития» [81, 82].

В основе любого общественного союза лежит принцип главенства личности. Самостоятельная деятельность свободных личностей приводит к возникновению связей, отношений и, наконец, общественных институтов. Для Чичерина «человеческие общества суть не учреждения, а союзы лиц» [81, 225], в которых находят отражения четыре основных слагаемых жизни: личные интересы, нравственный закон, общественный элемент, общественные связи. Эти четыре слагаемых составляют соответственно основу четырех элементов человеческих союзов: семьи, гражданского общества, церкви, государства.

Семья

В логике социального развития вначале находится человек, за ним следует семья и далее общество. Семейные связи являют собой начало общества.

В семье осуществляется переход от личного к общественному. Основа семьи физиологическая, суть ее в противоположности полов. Брак представляет собой договор сторон, но он «заключается на небесах». В браке два лица отрекаются от самостоятельности с целью создать третье. Там, где существует возможность уклонения от брачного долга, с уходом детей семья распадается. Брак является показателем уровня развития общества, так, народы с промискуитетом¹ всегда находятся на

¹ От лат. *promiscuus* — смешанный, общий. Предполагаемая стадия ничем не ограниченных половых отношений, предшествовавших установлению в человеческом обществе норм брака и семьи.

низком уровне общественного развития, отмечает Чичерин. В браке стороны принимают на себя постоянные обязанности, фиксируемые сначала традицией, а затем — правом. Нарушение семейных обязанностей ведет к нарушению семейного права и в конце концов к отрицанию государственности. В семье четко выражена функция полов. Природное качество мужчины — воля, в семье она трансформируется в патриархальную власть, а далее в гражданском обществе — во власть государственную. Именно этим определяется ведущая роль мужчины в государстве. Но в семейной жизни наиболее ценным качеством признается любовь, а поскольку любовь является родовым свойством женщины, то главенствующее место в семье занимает именно она. Для XIX в. убеждение о семейном предназначении женщины являлось этической нормой.

Гражданское общество

Чичерин определяет гражданское общество как «совокупность частных отношений между лицами» [81, 257]. Данное понятие весьма емко. Оно содержит как элементы экономики — капитал, экономическое неравенство, классовые отношения, так и элементы духовных интересов — просвещение, образование, благотворительность. Таким образом, гражданское общество охватывает всю совокупность социальных отношений, а не только узкую политико-правовую сферу. Предназначение гражданского общества философ видит в реализации материальных и духовных интересов личности.

В процессе реализации материальных интересов личности создается экономическое богатство гражданского общества. Основа материального интереса заключается в личности, но в условиях разделения труда удовлетворение индивидуального интереса возможно лишь при условии удовлетворения чужого материального интереса. Таким образом, появляется коллективная деятельность, приводящая, в свою очередь, к зарождению экономики. Развитие капиталистических отношений ведет к увеличению неравенства. Однако сущностно оно проистекает из неравенства индивидов, в сфере экономики оно только наиболее очевидно. Право, стоящее на защите интересов личности, обязано охранять индивидуальное неравенство и порожденное им экономическое неравенство.

Помимо увеличения экономического богатства, реализация материальных интересов личности приводит к классовому делению, которое, по мнению Чичерина, является следствием индивидуального неравенства, следовательно, оно необходимо и естественно для гражданского общества. Классовое деление характерно для всех этапов человеческой истории. В древности оно более радикально, в настоящее время грани-

ца между классами размыта за счет появления среднего класса. Последний занимает промежуточное положение в классовой структуре, ему присущи свобода и энергия, «в нормальном его развитии заключается истинное разрешение социального вопроса» [81, 271]. Классовая борьба есть зло, но зло необходимое. Низшие классы могут дойти до последней черты бедности, но это неизбежное следствие свободы. Исключить подобное зло возможно только методом исключения самого источника, т. е. самой свободы, а это нереально.

Реализация духовных интересов личности создает нравственные основы гражданского общества, полагает Чичерин. Нравственность реализуется в благотворительности, просвещении, образовании. Благотворительность направлена на помощь немущих, утешение страждущих. Она есть проявление свободного желания и не подлежит области правосудия, так как прав на благотворительность никто не имеет.

В гражданском обществе большое значение имеют образование и просвещение. Анализируя их роль, философ определяет различие между ними. Просвещение — стремление к научному знанию или философскому анализу, а образование — возможность приобретения необходимых для работы умений и навыков. Просвещение, по мнению Чичерина, всегда прогрессивно. Однако приобретая массовый характер, оно становится опасным. Просвещение должно быть пропорционально достатку, так как ум требует средств. В реальном мире материальный труд всегда был уделом большинства. Если рабочий, затронутый соблазнами просвещения, перестанет удовлетворяться своим трудом, то экономическая система гражданского общества окажется в кризисе.

Напротив, образование не пропорционально достатку и необходимо всем. Более всего к образованию стремится средний класс. Из отношения различных уровней образования следуют отношения между аристократией и демократией. Нормальное развитие общества состоит в том, чтобы умножение богатства шло пропорционально полученному образованию. В случае когда образование индивида выше, чем те блага, которые может дать общество, оно обращается во зло.

Гражданское общество, полагает Чичерин, проходит в своем развитии три стадии: родовой порядок, присущий древним обществам; сословный порядок, свойственный современному этапу; гражданский порядок, который является идеалом права и должен считаться окончательным. Второй, современный этап, характерен тем, что в нем общество разделено на части, управляемые частным правом. Сложно-составной характер общества чреват взрывом анархии в тех ситуациях, когда частное и отраслевое право не в силах контролировать процесс

борьбы сторон. На этом этапе необходимо наличие сильного государства, стоящего на защите права.

Церковь

По мнению Чичерина, в иерархии общественных союзов церковь стоит выше гражданского общества. Она представляет собой религиозно-нравственное единство, созданное для живого общения с «Абсолютным». В примитивных обществах она неотделима от быта. Христианство впервые выделяло религиозные отношения из гражданских. Существует различие между католичеством и православием. Католичество — есть власть церкви как института, православие — власть свободы. Идеальное устройство состоит в сочетании обеих систем. Церковь является религиозно-нравственным союзом, однако она имеет и гражданскую сторону, так как является собственником и включена в государственный процесс. Оптимальные отношения церкви и государства заключаются в том, чтобы обе организации были взаимонезависимыми. Только в случае свободы от государства церковь может сохранить свой пасторский авторитет.

Государство

Следуя гегелевской традиции, Чичерин ставит государство выше общества и выше церкви. «Государство есть союз людей, образующих единое, постоянное и самостоятельное целое. В нем идея человеческого общества достигает высшего своего развития» [81, 301]. В государстве находят единство право и нравственность, хотя в личности эти категории противоположны и выражаются в односторонней форме. В нем общие цели господствуют над частными. С точки зрения юриспруденции государство есть союз людей, объединенный единым правом. Однако оно является также концентрированным выражением конкретной национальной идеи, пребывающей в ее духе, т. е. государство имеет метафизическую основу. Оно есть верховный человеческий союз, но он не упреждает прочих союзов, напротив, семья, гражданское общество, религия находят в нем свое максимальное развитие и завершение.

Функции государства не ограничиваются правовой и духовной сферами. Помимо них, оно имеет экономический и политический аспекты. Государство обязано тщательно заботиться о распределении собственных ресурсов в сфере экономики, например эмиссии денег, и в сфере политики. Оно должно определить для себя оптимальную форму правления, будет ли это монархия, демократия или смешанная форма правления. Сам философ отдает предпочтение последней, так как в ней есть возможность разделения трех ветвей власти: законодательной, исполнительной и судебной.

Межгосударственные союзы

Государство является высшим общественным союзом, однако существуют и межгосударственные союзы. По мнению Чичерина, формальное создание такого союза невозможно по причине неравенства наций, тем не менее межгосударственные отношения могут быть урегулированы специальной областью права — международным правом. Оно вступает в силу тогда, когда необходимо избегать конфликтов между государствами.

Полностью гарантировать бесконфликтное развитие невозможно, ибо конфликты заложены в сущности государства. Бесконфликтность есть конец истории. Пока идет брожение развития — конфликты неизбежны. «Система равновесия... может быть только результатом кровавых столкновений и упорных войн. Таково ближайшее будущее Европы, на которое бесполезно закрывать глаза» [81, 336].

КРИТИКА МАРКСИЗМА

Чичерин дает многостороннюю и весьма глубокую критику марксизма по нескольким направлениям. Прежде всего, с точки зрения соответствия гегелевской диалектики: «Маркс говорит, что гегелевскую диалектику он поставил на ноги, однако стоящая на голове диалектика раскрывает положительную сторону существующего и утверждает действительность, тогда как «стоящая на ногах» марксистская диалектика отрицает разумность действительности, требуя ее революционного изменения» [80, 2]. Кроме этого, он подвергает критике сам метод научного исследования. «Когда Карл Маркс утверждает, что его начала только кажутся выведенными а priori, то этим он обнаруживает только то, что у него нет для них ни умозрительного, ни опытного доказательства. Он сам не знает, откуда они взяты» [80, 3].

Философ анализирует также собственно экономический аспект марксизма и находит, что Маркс имел односторонний и упрощенный подход к категории товара. Его ценность товара эквивалентна затраченному труду, он игнорирует факторы природной ценности, факторы простой и сложной работы, бесполезной работы. Маркс упорно ищет единицу работы и находит ее в количестве труда, замечает Чичерин. С этой целью он вводит понятие «совокупная рабочая сила общества», представляющее собой усредненный результат суммы отдельных рабочих сил. Пытаясь замаскировать слабость своей теории, Маркс эквивалентизирует понятия. От понятия «совокупная рабочая сила» он переходит к понятию «общественно необходимая работа», а от него возвращается к понятию «потребительная стоимость». По мнению Чичерина,

«Капитал» представляет собой парадоксальную попытку доказать, что «А» = 1/2 «А». Он отмечает, что сначала Маркс заявляет о том, что стоимость товара всецело определяется трудом, а затем доказывает, что в потребительной стоимости содержится только половина стоимости товара, и полученная таким образом прибавочная стоимость определяет сущность капиталистического накопления.

Чичерин отмечает, что ранние социалистические теории периода Французской революции отличались человеколюбием и живым отношением к действительности. И это оправдывает их. В отличие от них Маркс попытался построить здание социализма на основаниях чистой науки. Это оказалось невозможным, и в результате осталась одна фальшь. Кроме этого, он обратил внимание и предостерег от возможных социальных последствий, связанных с переходом власти: «...когда власть находится в руках немощных, надо много нравственной силы и высокое рвение, чтобы не пытаться обратить ее в орудие собственного обогащения. А именно к этому и побуждают рабочие классы те утопии, которые берутся быть их руководителями» [80, 38].

Взгляды Б. Н. Чичерина не вписываются в логическую последовательность теорий отечественных социальных философов, по крайней мере, по двум параметрам. Во-первых, он стоит на философских позициях гегельянства, утверждающих приоритет права в области регулирования общественных отношений, во-вторых, в качестве основы общества он определяет принцип личности. Следуя гегелевской традиции, он рассматривает право как практическую реализацию философии в области общественного бытия. Право есть приложение философии к социальной сфере. Основой общественных союзов является личность. Физиологические и духовные потребности порождают общественные связи и общественные организации. Данное восхождение от личности к обществу повторяет аристотелевский подход.

По сути, Чичерин в малой степени может быть причислен к обществоведам. В отсутствии четко сформированной структуры социальной науки любой исследователь, обратившийся к исследованию общественных отношений, автоматически причисляется к обществоведам. Правоведческий аспект у Чичерина преобладает над социальным. В некоторых аспектах он обнаруживает близость к социальным философам почвеннического направления. Это проявляется в неприятии фрагментарности социальной организации как конструктива и невозможности исследования общества методом социологии, т. е. методом факторного подхода.

Глава 7 МАТЕРИАЛИСТЫ

А. И. Герцен



Мысливший русский — самый
независимый человек в свете.

А. И. Герцен

Александр Иванович Герцен (1812—1870) — внебрачный сын знатного русского барина И. А. Яковлева и немки Луизы Гааг, которую Яковлев привез в Москву после многолетнего путешествия по Европе (фамилия, данная ребенку, была образована от немецкого слова *der Herz* — сердце). Отец Герцена вошел в историю в связи с тем, что, выполняя миссию посланника, был конфиденциально направлен Наполеоном из горящей Москвы в Петербург к Александру I с предложением о начале переговоров. Однако последний, как известно, оставил призыв «императора французов» без ответа.

Будущий писатель и философ получил хорошее домашнее образование и продолжил его в Московском университете. Он завершил курс обучения на физико-математическом факультете, который окончил с серебряной медалью в 1833 г. Спустя год он попадает под арест за инцидент, происшедший на одной из молодежных вечеринок. Несколько молодых людей, в том числе Герцен и его ближайший друг Огарев, распевали вольнолюбивые песни, после чего разбили бюст императора Николая Павловича. Пробыв недолго в тюрьме, Герцен был сослан в 1835 г. в Пермь, а через три недели переведен в Вятку с зачислением на должность канцеляриста вятского губернатора Тюфяева. Через два года он был направлен во Владимир с повышением в должности за то, что показал глубокие профессиональные знания и блестяще провел ознакомительную экскурсию по краю для наследника престола великого князя Александра Николаевича и его окружения. В 1840 г. Герцен получает разрешение вернуться в Москву. Однако

ОТНОШЕНИЕ К СЛАВЯНОФИЛАМ

Пребывание Герцена в Москве в 40-х гг. приходится на период его идейных споров со славянофилами, по отношению к которым он употребил термин «не наши», тем самым резко разграничив свои мировоззренческие позиции с ними. Славянофилов он отождествлял с националистами, дополняя, что в национализме для России нет нужды. «Идея народности сама по себе — идея консервативная, выгораживание своих, противоположение другому... Народность как знамя, как боевой крик, только тогда окружается ореолом, когда народ борется за независимость... Нам доказывать свою народность было бы еще смешнее, чем немцам; в ней не сомневаются даже те, которые нас бранят» [27, 209].

Мировоззрение славянофилов он отождествлял с «темным инстинктом» противодействия иностранному влиянию, появившемуся в России со времен первого обривания бороды Петром I. Герцен полагал, что главная ошибка славянофилов состоит в том, что они видели наличие особого пути развития для России, в то время как такового никогда не было и нет.

Несмотря на принципиальные разногласия, Герцен признается, что имел много общего со славянофилами: «Да, мы были противниками их, но очень странными: у нас была одна любовь, но не одинокая. У них и у нас запало с ранних лет одно сильное, безотчетное, физиологическое, страстное чувство, которое они принимали за воспоминание, а мы — за пророчество: чувство безграничной, охватывающее все существование любви к русскому народу, к русскому быту, к русскому складу ума. И мы как Янус, как двуглавый орел, смотрели в разные стороны, в то время как сердце билось одно» [27, 244].

ОТНОШЕНИЕ К ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЕ

Оценка западного общества менялась у Герцена с годами. На первом этапе своего творчества он, в частности, писал: «В самые худшие времена европейской истории мы встречаем некоторое уважение к личности, некоторое признание независимости, некоторые права, уступаемые таланту, гению... У нас нет ничего подобного. У нас лицо всегда было подавлено, поглощено, не стремилось даже выступить. Свободное слово у нас всегда считалось за дерзость, самобытность — за крамолу; человек пропадал в государстве, распускался в общине» [27, 12].

Философ полагает, что образование российской государственности было связано с европейским влиянием: «...чтобы сложиться в княжество, России были нужны варяги» [27, 225]. Более того, и будущее всего русского общества связано с общеевропейскими процессами. «Одна мощная мысль Запада, к которой примыкает вся длинная история его, в состоянии оплодотворить зародыши, дремлющие в патриархальном быту славянском. Артель и сельская община, раздел прибытка и раздел полей, мирская сходка и соединение сел в волости, управляющиеся сами собой, — все это краеугольные камни, на которых зиждется храмينا нашего будущего свободного быта. Но эти краеугольные камни — все же камни... и без западной мысли наш будущий собор остался бы при одном фундаменте» [27, 224].

Знакомство с реальной Европой радикально изменило взгляды Герцена, его оценки западного общества: «...измельчавшая Европа изживает свою бедную жизнь в сумерках тупоумия...» [27, 102], «видимая, старая, официальная Европа не спит, она умирает» [27, 107]. Он отмечает, что «Европа приближается к страшному катаклизму, средневековый и феодальный мир завершились. Политические и религиозные революции совершили свои великие деяния, но не исполнили своей задачи. Гроза приближается, и сможет ли европейский мир возродить себя и найти новые силы для развития — неизвестно. Среди всего этого европейского хаоса взоры невольно обращаются к Востоку».

АНАЛИЗ РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА

Герцен признается, что «господствующая ось, около которой шла наша жизнь, — это наше отношение к русскому народу, вера в него, любовь к нему, желание деятельно участвовать в его судьбах»: Он активно исследует общественную жизнь русского народа, особенности ее внутренней организации, русскую общину.

Писатель противопоставляет русский народ, с одной стороны, и русское самодержавие и государственность — с другой. Он пишет о наличии «двух России», которые с начала XVIII в. враждовали друг с другом. Богатая, вооруженная штыками и «полицейскими уловками» империя противостояла бедной, общинной, хлебопашной, безоружной и демократической народной России. Самодержавие, по мнению Герцена, «...выросшее на антинациональной революции... исполнило свое назначение; оно осуществило громадную империю, грозное войско,

который будет понят, если будет ясна цель движения. Метафизика дает цель, однако в действительности целей оказывается множество: истина, благо, разум, хозяйство. Метафизика, полагает Булгаков, дана нам как отрасль знания, имеющая дело с последними истинами. Однако в совокупности теорий метафизика принимает вид не абсолютной истины, а повторяет очертания последней теории из совокупности различных концепций. Предназначенная для познания последней истины, она превратилась в трактовку столько же истин, сколько теоретиков их представляют. Булгаков обращается к религиозному знанию, которое опирается на божественную истину и на единого Бога, на его творение и на цели этого творения. В рамках христианской философии познание целей прогресса есть одновременно познание целей творения.

Герцен стоял на материалистических и биолого-эволюционных позициях. С его точки зрения, прогресс существует. Он есть «неотъемлемое свойство сознательного развития», он связан с совершенствованием как социальной организации, так и человека. Он есть усовершенствование свойств человеческой организации. Прогресс не имеет цели, так как цель не может быть предписана эволюционному процессу. Цель для человека и общества — оно само.

ЭКОНОМИКА И ХОЗЯЙСТВО

В русской социально-философской мысли вопросы хозяйства и экономики представлены достаточно широко. Проблемы хозяйственной деятельности анализируют большинство авторов. Интерес заключается в том, какую смысловую нагрузку вкладывают они в понятие «хозяйство». Представители различных теоретических направлений схожи в отрицании экономизма, понятого как бизнес, соревнование, индивидуальное обогащение, конкуренция, борьба цены и спроса.

Славянофилы не проявили большого интереса к этой проблеме. Они не выделяют хозяйственную деятельность как специфическую и особо значимую во всей совокупности общественных отношений. Данная деятельность в их теориях определяется терминами «традиция», «естественность», «общинность». Вплотную к славянофилам по взглядам примыкают Страхов и Победоносцев с тем только различием, что последние понимают наметившееся различие в экономике западноевропейских стран и России, которую пытаются оградить от проникновения европейских капиталистических отношений.

Значительно больший интерес к хозяйственной деятельности обнаруживают Бердяев, Булгаков, Соловьев. Принесет ли она счастье человеку, насколько сопоставимы затраты на нее с теми результатами, которые она дает, в чем заключается разумность хозяйства, какова его цель, — такие вопросы пытались разрешить авторы.

По мнению Бердяева, хозяйство есть творческий акт человека, продолжение творения Бога силами и средствами людей. Хозяйство не должно рассматриваться узко экономически, оно является выражением человеческого духа, его цель в «овладении природной необузданностью». При помощи хозяйства человек освобождает себя от природной зависимости, открывает дорогу творчеству.

Несколько иначе рассматривает этот вопрос Булгаков. Для него хозяйство — это реализация творческих замыслов Бога. В акте хозяйственной деятельности человек становится деятельным и полноправным продолжателем творения, она санкционирована и осласлена Богом. Цель этой деятельности не в экономике и не в индивидуальной деятельности людей или групп, направленной на увеличение благосостояния, а в реализации разума и софийности. Человек хозяйствует не потому, что должен выжить, — как биологическое существо он уже имеет свою природную нишу и пропитание, — а по своему великому предназначению. Свести хозяйство к экономике означало бы опуститься до животной необходимости в пище и тепле. Экономизм, или экономический материализм есть перенос акцента хозяйственной деятельности, в частности во второстепенность повседневности, в отношения между атомизированными индивидами. Политическая экономия случайна, переходяща, так как она отражает неустойчивость человеческих отношений и приоритетов в социальных группах. Она отражает динамику процессов, а не сущностное предназначение хозяйства.

Соловьев рассматривает хозяйственную деятельность как вспомогательную. Цель человека заключается в достижении абсолютной нравственности и добра. Хозяйство может помочь ему в этом процессе, если сконцентрирует свои силы на обеспечении человеку достойного существования. Большинству людей необходимо достойное существование, хотя для реализации добра и нравственности в нем нет первостепенной необходимости. Подтверждением тому служат многочисленные примеры духовного подвижничества. Обращает на себя внимание утверждение Соловьева об ограниченности экономики как науки в деле развития хозяйства. Философ отрицает наличие экономических законов. Все науки обязаны соответствовать принципу постоянства, однако по отношению к экономической науке это не подтверждается. У эконо-

венно российской проблематики. Что же касается большинства авторов, то критика основ западного общества предоставляла им возможность для создания собственных теорий и социальных конструкций. Отталкиваясь от западных, собственные теории создали Страхов, Киреевский, Хомяков, Аксаков. Непосредственно опираясь на европейские теории, но критикуя их, творили такие философы, как Победоносцев, Соловьев, Франк, Герцен, Чернышевский.

Однако, несмотря на критику, большинство отечественных авторов отдавали должное уровню развития западной культуры. Так, положительная роль европейского образования подчеркивалась Киреевским. Данилевский, защищая Запад от нападок старших славянофилов, отмечал, что Запад не гниет, а испытывает процесс бурного творческого брожения. Страхов, признавая достижения европейской культуры, сокрушался по поводу сплошного заимствования русской культурой чуждых элементов и желал скорейшей самостоятельности отечественной мысли. Победоносцев положительно отзывался об английском государственном устройстве и об англичанах, которым свойствен индивидуализм, подкрепленный добросовестным отношением к своим профессиональным и гражданским обязанностям. Соловьев, придерживаясь идеи экуменизма и всеединства, не мог представить будущее человечества вне европейской культуры. Бердяев отдает должное европейской культуре, напрямую связывал человека эпохи Возрождения с современным человеком. Молодой Герцен видел в германском городском персонифицированный результат государственной идеи Гегеля. Позднее, уже в зрелом возрасте, он писал о том, что русская интеллигенция является «передаточным звеном между Европой и Россией» в деле распространения просвещения.

Результатом неоднозначных отношений отечественных обществоведов к европейской культуре явилось формирование стойкой зависимости от социальной теории Европы. Отечественные мыслители либо критиковали имеющиеся концепции общественного устройства, либо брали их за основу, но создавали в процессе собственного творчества нечто противоположное. Это относится к творчеству Киреевского, Страхова, Франка, Чернышевского, а в области социологической мысли — Кропоткина, Михайловского. Создавая оригинальную теорию, русский философ вынужден был опираться на имеющийся западный опыт. Решая проблему устройства России, русский мыслитель обращался к результатам исследований европейской науки. Развитие отечественной общественной мысли сопровождалось элементом сравнения с европейскими исследованиями. Данный процесс, связанный непо-

средственно с естественным феноменом единства науки, оборачивался для отечественного исследования своеобразным комплексом заимствования. В свою очередь, он порождал создание пограничности собственных теорий, а следствием этого, как реакция, становилась идея самобытности. Стремление оттенить своеобразие России являлось рефлексом на указанный комплекс.

Отечественные авторы давали объяснения своему отношению к Западу и западноевропейским общественным теориям. Так, Хомяков ссылался на чуждость католического вероисповедания. Данилевский и Леонтьев указывали на разные возрасты культур как на основную причину противоречий с Западом. Страхов и Киреевский настаивали на необходимости развития собственной культуры, способной конкурировать с западноевропейской. Герцен и Чернышевский опасались капиталистической эксплуатации и распространения капитализма в России. Бердяев, Булгаков, Франк видели атомизм структуры западного общества, а также неполноту, частичность индивида, вступающего в общественные отношения.

Глава 9

ФАКТОРЫ СОЦИАЛЬНОГО СИНТЕЗА

*Я не хочу быть Я, я хочу быть Мы.
М. А. Бакунин*

ДИНАМИКА СИНТЕТИЧЕСКИХ ТЕОРИЙ

Целый ряд представителей русской социально-философской мысли создают теории, имеющие в своей основе стремление к социальному синтезу. Таковыми являются: соборность Хомякова, всеединство Соловьева, софийность Булгакова, всеединство Франка, единство месторазвития евразийцев, общинность Чернышевского. Данные теории были созданы в течение значительного периода времени и в рамках различных методологий. Но всех их объединяет вывод о том, что общество представляет собой некую слитность.

Славянофилы представляют общество как единство, не тронутое изнутри процессами дифференциации, не допуская общественного многообразия. Различные формы социальной жизни связываются у них с «раздвоением общества», «раздвоением сословий», «раздвоением семейных прав и обязанностей», с наличием формального права, с хозяйственной самостоятельностью субъектов, с многообразием форм политической деятельности.

Соловьев утверждает необходимость всеединства. Его не пугает общественная полиморфность, но он и не связывает с ней контуры будущей общественной организации. Философ сохраняет надежду абсолютного абсорбирования фрагментов социальной действительности. Он предлагает воздвигнуть над множеством социальных структур единый купол нравственности, доверив Добру социально-регулятивную функцию.

Булгаков осознает бесповоротность умножения социального пространства. С целью восстановления единства он апеллирует к софийности, которая является для него попыткой ухода в область бытия, не

тронутой бурей социальных изменений. Это область религии. Таким образом, он трактует хозяйство теологически, а не экономически. Он показывает, что империя экономизма и социологизма имеет ограниченное действие. Человек всегда может покинуть их границы путем принятия иного мировоззрения. Провозглашение софийности есть уход от социальной дифференциации и подтверждение полномочий социального синтеза, который происходит в области, где распространены законы религии и традиционной культуры.

Франк в данной последовательности мыслителей занимает особое место. Он обращается к методологическому синтезу. Философ заявляет о необходимости новой методологии, основанной на синтезе всех имеющихся социальных теорий. Он хочет выстроить социальную гносеологию, в рамках которой сложноструктурированное общественное пространство будет понятию в отражении одной теории, а не в отражении множества осколков частных концепций.

Обращение Чернышевского к общине является попыткой в рамках естественнонаучной методологии, близкой к позитивизму, создать монофакторную концепцию, преследующую узкую цель пролонгирования сложившихся хозяйственных отношений на замкнутом территориальном и временном пространстве. Автор призывает к единству общины, к простоте хозяйственных отношений, а также к полезности производительного труда.

Динамика синтетических теорий завершается срывом, представителями которого ограничиваются единством территориальным. Их синтез весьма поверхностен, что соответствует композитарности самого движения.

Таким образом, динамика русской социальной мысли показывает устойчивое стремление отечественных философов в той или иной степени следовать синтетическим ориентирам в социальном теоретизировании. По мере развития синтетизм эволюционировал от недифференцированного единства к теориям, т. е. к попыткам реализовать социальный синтез посредством религии, нравственности, гносеологии, экономики.

ГОСУДАРСТВЕННОСТЬ И ВЛАСТЬ

Такие политологические понятия, как «государственное охранительство», «государственная власть», «монархическая государственность», появились в рамках общественно-политических теорий русской соци-

ально-философской мысли. Прямо или косвенно они указывают на наличие социального синтеза.

Государственное охранительство Победоносцева может быть рассмотрено как форма социального синтеза. Философ — противник динамических процессов в обществе. Он озабочен проникновением разрушительных тенденций, приводящих к излишней экономической свободе, политической многопартийности, нравственному релятивизму. С целью сохранения простоты общественных отношений он предлагает прибегнуть к государственному вмешательству в социальные процессы. Государство, по мнению Победоносцева, выполняет социально стабилизирующую роль и стоит на страже народности, патриархальности, самодержавия. Прежде всего, государство охраняет религию и проводит религиозную политику. Религия, как наиболее архаичный социальный институт, менее всех подвержена изменениям изнутри. Опора на религию позволяет стабилизировать динамические социальные процессы. Христианский мир, отмечает автор, уже около двух тыс. лет исповедует принципы христианства. И следование христианской традиции дает гарантию неизменности существующих отношений. Не надо стремиться к лучшему, полагает Победоносцев, необходимо быть уверенным, что завтрашний день не станет последним.

Для сдерживания процессов социальной дифференциации у государства имеется другой рычаг — это институт образования в целом и нравственное воспитание в частности. На этот фактор обращает внимание Леонтьев. Государство преследует образовательные цели, однако излишнее образование чревато отрицательными последствиями. Образование должно соответствовать потребностям государства. Избыток образованных людей приводит к тому, что они употребляют свой просвещенный ум не в государственных интересах, а на широком интеллектуальном поприще. У просвещенного человека появляется множество возможностей употребить свои способности помимо целей, предусмотренных государством. Бесконечные творческие фантазии личности не могут сдерживаться в рамках государственных интересов. Личность объективно будет стремиться формировать вокруг себя новое социальное пространство с новыми социальными связями и взаимодействиями. Дозированное образование способно решить задачу надвигающейся деструкции. Государство способно переполнить образовательный процесс элементами воспитания, сделать акцент на воспитании нравственности, ввести в процесс обучения предметы религиозного содержания. Корреляция образовательных и иных институтов общества закономер-

на, следовательно, регулирование образования способно сдерживать развитие и умножение социальных структур.

Третьим важным рычагом в руках государства является политический институт власти. В формировании общественных отношений власть принимает активное участие. Тихомиров прямо заявляет о ее социообразующей функции. Власть способна влиять на общественные процессы. Посредством контроля над политической ситуацией она способна ликвидировать политические партии, замедлить политический процесс. Контроль над экономикой позволяет власти сдерживать развитие тех слоев общества, которые в наибольшей степени стремятся к самостоятельности. В России, где промышленное производство, начиная с петровских реформ, контролировалось государством и выполняло государственные заказы, власть несла ту же функцию, какую в промышленной Европе несла экономика. В России власть собирала людей и земли, начиная с периода становления Московского государства. Государственная власть в России несла функцию социальную. Она объединяла людей, расширяла пределы государства, охраняла от внешней опасности, а в ряде случаев и от произвола помещиков. Ее ненавидели, но ей подчинялись. Когда в России обозначились процессы социальной дифференциации, ведущие к экономической самостоятельности, политическим и гражданским свободам, т. е. начался процесс, названный Победоносцевым усложнением общества, тогда власть принялась за охрану статус-кво (от лат. status quo — существующее положение) социально-политического устройства общества. Именно эту идею сопротивления дифференциационным процессам и высказали Аксаков, Победоносцев, Леонтьев, Тихомиров, Катков, а также и евразийцы. Специфические условия России позволяли путем вмешательства государственной власти препятствовать процессам социальной дифференциации.

НАРОДНЫЙ БЫТ И СЕМЕЙНАЯ ТРАДИЦИЯ

Существует строгая зависимость между процессами, происходящими в обществе и в семье. Степень развития семейных отношений пропорциональна степени развития общества. Многообразие форм семьи является следствием социальной дифференциации, и, напротив, традиционные общества опираются на элементарные семейные отношения. Обращение социального мыслителя к народной традиции и семейному

быту есть, по сути, апелляция к неизбежности общественных отношений. Многие представители русской социально-философской мысли обращаются к семейному быту и народной традиции.

Для Аксакова разрыв с народным бытом, произведенный Петром I, есть начало общественно-политического кризиса в России. Киреевский постоянно обращается к дуализму прошлого и настоящего. Он рассматривает настоящее негативистски и унижает его с европейской ментальностью, а прошлое представляет в ореоле благообразия и патриархальности. За сохранение традиций выступает Давыдовский. Несмотря на призывы к созданию нового славянского культурно-исторического типа, содержание его теории базируется на старых принципах национального общежития, сложившихся в глубине веков, на первой (латентной) стадии развития славянской цивилизации. Защитником семейной традиции является Страхов. Он противопоставляет семейный быт России западному варианту семьи, построенной на юридических отношениях. Леонтьев также апеллирует к традиции. Его симпатии обращены к самодержавию, дворянству, армии, т. е. к тем социальным институтам, которые были сформированы в предшествующих эпохах. Победоносцев выступает как ревностный защитник народного быта. Его обращение к традиции обусловлено уверенностью в том, что на базе патриархальной простоты невозможно допущение политических экспериментов, невозможно движение к заблуждению и обману индивидуализма. Религиозные философы не апеллируют напрямую к народному быту, они против патриархальной старины, но еще большую критику вызывает у них рационализм, индивидуализм, атомизм, являющиеся следствием общественной дифференциации. Их социальный синтез в значительной степени соответствует простоте семейных отношений. Для Соловьева семья является ячейкой общества, в которой реализуется принцип нравственных взаимоотношений. Представители славянофильства выдвигают тезис о фундаментальной роли семейного быта евразийского племенного союза. Быт степняков, их родовые отношения легли в основу евразийской цивилизации, утверждают они. Материалисты Герцен и Чернышевский также являлись активными сторонниками традиционных патриархальных отношений. По их мнению, благодаря этим реликтовым отношениям и традициям есть возможность построения будущего общества, в основе которого невозможны эксплуататорские отношения. Даже стоящий в ряду отечественных социальных мыслителей особняком Чичерин определяет как основу общественных союзов семью.

ПРАВСТВЕННОСТЬ

В русской социально-философской мысли многие авторы обращаются к нравственности как к сущностному выражению общественных отношений. Прежде всего, необходимо отметить точку зрения Соловьева, который считал нравственность основным фактором, формирующим человека и общество. Нравственной целью пронизано у него общественное развитие, нравственность составляет основу общества, является критерием не только человеческих поступков, но и общественных отношений. Наконец, социальные институты (например, хозяйство) только тогда имеют действительный результат, когда руководствуются принципами нравственности. О необходимости нравственных целей для общества пишут Тихомиров и Победоносцев.

Сведение общественных отношений к нормам нравственности может быть рассмотрено как фактор социального синтеза. Нравственность есть продукт человеческих взаимоотношений, получивших статус неписаного закона, обязательного для выполнения каждым членом данного общества. На ранних, примитивных стадиях общественного развития нравственные законы определяли всю область социальных отношений. Не существовало такого элемента поведения, который не подпадал бы под нравственную оценку. Отношения между группами также регулировались по законам, диктуемым нравственностью. Разумеется, содержание поступка трактовалось сообразно тем нормам нравственности, которые бытовали в данном сообществе. Так, христианин поступал нравственно, когда, руководствуясь заповедью «не убий», даровал свободу пленнику, но и готтентот, похищающий скот в соседнем племени, также поступал нравственно, ибо его нравственный обычай давал на то право. По мере развития общества, усложнения социальных связей и отношений нравственные законы стали плохо справляться с возложенной на них регулятивной функцией. Со временем появилась необходимость правового регулирования взаимоотношений в обществе.

Полномочное действие нравственности шире, чем правовое поле. Право возникает только по поводу отношений, которые неоднократно имели место, и их периодическое повторение потребовало выработки алгоритма принятия решения, в то время как нравственность способна реагировать на любые одноразовые поведенческие прецеденты и выносить безошибочную оценку поступку. Тем не менее в процессе исторического развития человеческого общества правовое регулирование неуклонно вытесняло регулирование нравственное. Данная закономерность была прослежена французским социологом Э. Дюркгеймом в его

известном труде «О разделении общественного труда» (1897). В сложно-структурированном обществе с множеством межличностных и групповых взаимосвязей право с его формальным подходом имеет преимущество перед нравственностью. Право действует концентрированно. В структуре анализируемого поступка оно обращено к той его составной, которая является социально значимой. Право свободно от эмоциональной перегруженности, свойственной нравственной оценке.

Межличностные и межгрупповые отношения могут регулироваться двумя путями: правовым или нравственным. В любой момент развития общества сосуществуют оба метода регуляции. Вопрос заключается в их соотношении. Апеллируя к нравственности и традиции указывает либо на недостаточную развитость социальных отношений, либо, что имело место в русской социально-философской мысли, на стремление обладать неким объединительным фактором, синтезирующим общественную организацию. Декларирование нравственного закона, единого для всех сообщественников, является кратчайшим путем к социальному синтезу. Победоносцев и Тихомиров настаивали на нравственном законе, едином для российского общества. Соловьев шел значительно дальше, он настаивал на царстве нравственного закона, единого для всего человечества.

МЕТОДОЛОГИЯ ОБЩЕСТВЕННЫХ НАУК

Западноевропейская социальная философия нового времени прошла за два столетия длительный путь развития, пополнив мировую общественную мысль целым рядом новых методологий, таких как *рационализм*, *историзм*, *натурализм*, *материализм*, *позитивизм*. За внешним разнообразием отчетливо обнаруживается объединяющий их фактор. Данные методологии построены на абсолютно самостоятельных платформах. Единый для всех предмет исследования — человеческое общество — рассматривался в них под узким углом зрения. Каждая из них претендовала на полноту собственных методов исследования и на адекватность отражения предмета исследования. При этом аргументы в защиту собственного метода содержали критику иных методологий.

В рамках русской социально-философской мысли также была сформирована самостоятельная методология. По указанному выше формальному принципу самостоятельности она занимала свое место наравне с прочими западноевропейскими методологиями, однако по внутрен-

нему содержанию она резко отличалась от последних. Если западно-европейские методологии опирались на собственные ими разработанные методы, то русская социально-философская мысль явила прецедент синтетической методологии, где новое знание формируется не путем анализа предмета исследования, а путем синтеза имеющихся общественных теорий.

Из отечественных философов первым обратился к синтезу Соловьев. Его ранняя работа «Кризис западной философии (Против позитивистов)» имела критическую часть, где подвергались сомнению рационалистические основания философии, и синтетическую часть, где в качестве альтернативы философскому рационализму выдвигалась идея целостного знания, эволюционировавшая в позднем творчестве мыслителя в идею всеединства. В социальной философии Соловьев не произвел методологического синтеза, он ограничился утверждением категории добра, которая, по его мнению, выражала абсолютную полноту общественной жизни.

В высшей степени филигранно провел методологический синтез Франк. С исчерпывающей полнотой он проанализировал имеющиеся социальные теории, дал им характеристику, отмечая положительные и отрицательные стороны каждой из них, и пришел к выводу о том, что каждая из общественных теорий адекватно отражает предмет исследования, однако односторонне. Эта односторонность не устраивает его. Целостному обществу должна соответствовать целостная общественная теория. Франк заявил о необходимости создания обобщающей социальной науки, которая включала бы все имеющиеся общественные теории. Такая наука призвана существовать в рамках социальной философии, а не социологии.

Подобные синтетические методологии свойственны не только Соловьеву и Франку. В известной степени исследования евразийцев представляют собой подобную методологию. В евразийстве представители различных наук, от географии до лингвистики, предприняли попытку создания композитного учения, характеризующего советское государство как органическое продолжение культуры Евразии.

Особого рода методологический синтез проводит Булгаков. Его продвижение к обобщающей социальной теории просматривается в самом творчестве автора. Он ищет объяснения общественным процессам сначала в марксизме, затем в социальной философии и, наконец, приходит к религии, к той форме мысли, которая априори имеет в своей основе незыблемый авторитет. Философом не был найден синтез, однако он освободился от поиска последних оснований социального бытия.

Авторитет Священного Писания одновременно являет собой реализованный синтез.

Восхождение от частных к целостному в процессе теоретизирования есть свойство русской социальной мысли. Этот метод диссонирует с сугубо позитивистским подходом, который применяет теоретическая социология. Как было отмечено выше, позитивизм критиковали Соловьев, Бердяев, Франк. Позитивизм и сформированная на его основе социология разделяли предмет исследования на составные части и анализировали каждую в отдельности. Позитивистские методы предполагают соотношение, когда глубине предмета исследования соответствует узость исследуемого пространства. Русская социальная мысль развивалась в диаметрально противоположном направлении. Предмет исследования был выбран максимально широкий — общество. В тех случаях, когда предметом выступал тот или иной институт общества (семья, хозяйство), то теоретизирование развивалось в направлении восхождения к общему, т. е. к обществу в целом.

РЕЛИГИОЗНЫЕ ОСНОВЫ ОБЩЕСТВА

Как уже отмечалось выше, в русской социально-философской мысли большое внимание уделялось религии. Из 14 авторов шестеро непосредственно рассматривали религию как социообразующий фактор, остальные, за исключением Герцена и Чернышевского, в той или иной мере обращались к религии либо как к фактору первостепенной важности, либо как к средству, способствующему функционированию общества.

Интерес к религии является еще одним подтверждением тезиса о синтетичности русской социально-философской мысли. Религиозное мышление — наиболее архаичная форма мысли. Родоначальник позитивизма Огюст Конт рассматривал его как первую стадию в развитии человеческой мысли, на смену которой приходит метафизическое мышление, а затем позитивистское.

Религиозное мышление имеет свои особенности. В его рамках мысль опирается на авторитет Священного Писания. Для нее нет необходимости искать последние основания бытия, они уже даны. В рамках религиозного мышления сувереном является Бог. Индивидуальное мышление возникает в процессе творения, но оно способно выйти за пределы, установленные Творцом в акте творения. Тогда его предназ-

начением становится либо осознание величия и мудрости Творца и его творения, либо упорядочивание в сознании, сначала индивидуальном, а затем общественном, многообразия сотворенного. В рамках религиозного мышления проведение рационального анализа продуктивно лишь по отношению к частностям, к уже сотворенному.

Общество в религиозном мышлении преимущественно целостно. Даже если религиозный мыслитель принимает полиморфность (от лат. *polymorphos* — многообразие) общественной структуры и признает социальный функционализм, он стремится вписать этот конструктив в единые рамки обобщающей теории, причем последние основания теории ему уже известны заранее. Основные усилия философ тратит либо на скорбь по поводу утраченного единства (Хомяков), либо на поиски путей к экуменистическому единству (Соловьев), либо стремится к единству личности и Бога в аспекте творчества (Бердяев), либо ищет премудрость Божию — софийность (Булгаков). В рамках религиозного мышления общественные процессы представлены по преимуществу описательно, а не аналитически или критически. Описательность приводит к онтологизму социальных теорий, гнозис в русской социально-философской мысли незначителен.

Религиозное мышление позволяет поставить значимую социальную цель и отнести ее в будущее. Настоящее интересует в меньшей степени, оно пронизано народным бытом, уходящим своими корнями все в то же христианское прошлое. Хозяйственный вопрос не ставится как цель. Хозяйство интересует исключительно с точки зрения «достойного существования», продолжения рода, полезности. Вариант достижения земного блага путем производства и накопления отвергается принципиально. В постановке перспективных целей превалирует нравственное начало.

Можно проследить динамику социальных теорий в аспекте религиозной мысли. У Хомякова общество представлено как аналог церкви. У религиозных философов общество стремится к целям, диктуемым церковью. Соловьев стремится к экуменистическому сознанию и теократическому государству. Бердяев — к персонализму, к продолжению Божественного творения творчеством личности. Для него цели, поставленные вне рамок религии, не имеют смысла. Так, человеческие цели благополучия имеют случайный характер, их достижение влечет постановку новых целей, так возникает «дурная бесконечность социального бытия».

Необходимо обратить внимание еще на один аспект данной проблемы. Синтетические социальные теории на базе религии существуют в рамках православия. Хомяков, Киреевский, Данилевский последова-

тельно проводят разграничительную черту между двумя ветвями христианства. Они подчеркивают, что единство церковной и соборной жизни было нарушено латинством, тяготеющим к религиозному сепаратизму. Латинство приняло *filioqvia*, разделило мирян и клир посредством раздельного причастия, наделило папу статусом непогрешимости. Изменение и умножение обрядовости католической церкви сближают ее с индивидуализмом в политике и экономике.

ОБЩИННОЕ ХОЗЯЙСТВО

Хозяйственная деятельность сформировала современного человека. Институт хозяйства — один из древнейших общественных институтов. Его появление связано с неолитической революцией, с привязкой человека к земле. Институт хозяйства объективно служил процессу социальной дифференциации. Первое разделение труда, связанное с половозрастным делением, создало первые социальные слои. Дальнейшая хозяйственная деятельность человека привела к появлению имущественного неравенства, а затем к классовому делению. Успехи в этой сфере способствовали появлению промышленного общества. Хозяйство не только способствовало укоренению человека в окружающей его природе, оно также формировало общественные отношения. Темпы экономического развития определяли уровень жизни людей. Степень развития хозяйства повлияла на формирование социальных статусов.

Эффективность хозяйства определяется степенью его дифференцированности. Этот закон был сформулирован Адамом Смитом — первым политэкономом нового времени. Производитель должен быть свободен в выборе хозяйственной деятельности, он должен руководствоваться интересами самого производства, при этом критерием успешности его хозяйствования служит рынок. Аспект нравственности не является в этой сфере деятельности критичным. Экономика как самостоятельная наука принадлежит к естественнонаучным дисциплинам. Выводы ее базируются на анализе эмпирических данных.

В рамках русской социально-философской мысли вопросы хозяйствования поднимались многими авторами. При этом наблюдается устойчивая тенденция отрицания экономической выгоды, т. е. главной цели экономики как науки. Более того, элементы экономизма подвергаются критике. Поземельная собственность критикуется Киреевским. Аксаков пишет о земском государстве, основанном на общинном хозяйстве. Данилевский связывает возникновение нового славянского культур-

но-исторического типа с особенностью общинного хозяйства. Соловьев отрицает значимость экономической науки, полагая, что ее законы не являются всеобщими, так как они могут и должны быть нарушены в интересах общества. Для него экономика есть не закон, а дискурс. «Проговаривание» новых хозяйственных отношений приведет к их узакониванию, к пониманию членами общества собственной выгоды от того, что они потеряют часть своей прибыли. Бердяев негативно отзывался об экономизме, подразумевая под ним утилитарный, узконаправленный интерес общества к результатам производственного процесса. Экономизм частичен, как любое действие человека, не связанное с его высвобождением на природной необходимости. Хозяйственная деятельность закрепощает человека, делает его рабом им же созданного интереса. Наконец, Булгаков рассматривает хозяйство софийно, видя в нем способ общения человека с Миром.

Таким образом, в русской социально-философской мысли хозяйство играет роль общественного объединителя, а не имущественного разъединителя. Чернышевский доказывает необходимость общинного ведения хозяйства, Соловьев выделяет нравственный фактор как основной в хозяйственной деятельности человека, Киреевский рассматривает собственность на землю как случайное выражение личных отношений, Булгаков критикует классическую политэкономию за неправильную трактовку основных категорий: производства, потребления, субъекта хозяйственных отношений. В качестве последнего у него выступает все человечество. По отношению к этой целостности функционирование рынка бессмысленно, ибо рынок предполагает наличие разности стоимостей у субъектов хозяйствования. Но когда единственным субъектом хозяйственной деятельности выступает все человечество, отдельные стоимости теряют всякий смысл.

В русской социально-философской мысли частная собственность не отрицается, однако она нигде не выступает как значимый фактор в экономическом развитии. Имущественное различие трактуется в линейной плоскости. «Непроходимой пропасти» между различными слоями населения не обнаруживается нигде. Во всяком случае, эта пропасть не определяется имущественно. Различие определяется служением (Франк), творчеством (Бердяев), нравственностью (Соловьев). Социальные мыслители эмигрантского периода — евразийцы — по-разному относятся к большевистским преобразованиям. Однако они выступают на стороне общественной собственности и отрицают капиталистическую эксплуатацию, когда речь заходит о политэкономических приоритетах.

ЕДИНСТВО ЛИЧНОГО И ОБЩЕСТВЕННОГО

Общество предполагает наличие целостности. Общество есть единство, но единство дискретное (от лат. *discretus* — состоящий из частей). Оно состоит из индивидов, социальных групп, классов, сословий. Чем более развито общество, тем в большей степени представлены в нем составляющие его части. Весь вопрос заключается в том, каким образом эти части вписаны в более общий контур, т. е., каким образом они соотносятся с общественным целым и какие силы удерживают эти части в обществе.

Отвечая на этот вопрос, французский социолог Э. Дюркгейм говорил о разделении общественного труда как о факторе, объединяющем социальные группы и отдельных индивидов в общественное целое. Социологи психологического направления Г. Тард и Г. Лебон склонны были считать, что фактором единства общества служит психическое взаимоотношение индивидов. Более социологичный Лебон указывал на наличие психологического фактора в социологии, по его мнению, общество представляет собой единство индивидуальных психик. Менее социологичный Тард рассматривал феномен души рас, существующий в них независимо от индивидов, но воздействующий на последних таким образом, что люди одного сообщества (расы) ведут себя одинаковым образом в известных типичных условиях. Отечественные социальные философы также предпринимали попытки ответить на этот вопрос. Так, Соловьев высказывал мысль о том, что общество создается, удерживается в своем единстве и развивается благодаря нравственности, а Тихомиров указывал на социообразующий фактор власти.

В русской социально-философской мысли наблюдается еще один феномен, который можно рассматривать как фактор социального объединения, — это единство личного и общественного. Аналогичное единство наблюдается у славянофилов. Однако это не полная форма тождества двух крайностей. Славянофилы показывают односторонность общественного. Сообщество более значимо, чем личности. Отдельная личность, взятая вне общины, не представляет собой интереса. Личность размыта в общине, интерес представляет только соборная личность, т. е. такая, действия которой полностью соотносятся с общественной жизнью. Такая личность приобретает силу и мощь общиной (буквально в экономическом и правовом плане).

Наиболее яркое продолжение идеи о единстве личного и общественного мы находим у Франка. Философ рассматривает личность и сообщество, «Я» и «Мы» как две равновеликие и самостоятельные величины, которые не борются друг с другом, а представляют собой живое единство. Аналогичные суждения высказывал Карсавин. В эмигрантский период своего творчества он пишет работу «Государство и кризис демократии» (1934), в которой рассматривает вопрос о формировании общества. По его мнению, в основании социума лежит индивидуальное «Я», которое через познание другого «Я» вступает с ним в единство и актуализирует большее «Я» или социальную личность. Единство личного и общественного неоднократно отмечал Соловьев.

Анализ данной проблемы в русской социально-философской мысли представляет собой весьма любопытный факт. Приоритет личности над обществом несомненен. Подтверждения тому находятся в различных методологиях. Так, религиозное сознание должно быть уверено в первичности создания Богом человека, но не человеческого сообщества. Рационализм также постулирует приоритет личности. Разум принадлежит личности, а не обществу. Разум способен анализировать и критиковать, но не общество, состоящее из суммы индивидов. Общество способно только создавать общественное мнение. Пожалуй, только естественнонаучная методология не столь категорична в приоритете личного над общественным. История, антропология, археология предоставляют ей результаты исследований, из которых явствует, что *homo sapiens* (от *лат.* — человек разумный) появляется в видовом единстве, а не как одна личность.

Таким образом, индивидуалистическая парадигма в социальной науке апеллирует к человеческой личности как данности первого порядка. Актуализации разнообразных аспектов деятельности индивида приводит в процессе генезиса человека к развитию общественных, экономических, гражданских, правовых аспектов. Общество создается людьми и в интересах людей. Общество — только способ существования человека. Общественность может преобладать и подчинять личность, но ни гносеологически, ни онтологически она не является первичной категорией.

Представители русской социально-философской мысли не делают акцент на личностном начале. Они либо указывают на абсолютный приоритет общественного, либо доказывают единство личности и общества. Никто из рассмотренных выше авторов, за исключением Бердяева и Чичерина, не разъединил общественное начало с началом индивидуальным. Даже Герцен, испытавший на себе давление самодержав-

вия и бежавший из России в Европу в поисках свободы, в поздний период творчества не столь категоричен по отношению к последовательному либерализму. Бердяева также нельзя причислить к сторонникам либерализма в западном понимании этого термина.

Известный русский социолог Питирим Александрович Сорокин (1889—1968), исследуя феномен личности, обнаружил, что она является абионтом многих социальных групп и в каждой группе личность выполняет разные функции. Например, личность, характеризуемая как мужчина, отец семейства, православный, мастер-краснодеревщик, член партии кадетов, военнообязанный, в различных социальных группах выполняет различные роли. У себя дома этот человек является мужем и отцом семейства, в церкви он прихожанин, на работе — мастер, на собрании партии — функционер партии, на военных сборах — рядовой, в отношении с государством — подданный и налогоплательщик. Для русской социально-философской мысли такой дифференцированный подход исключен. Отечественные мыслители не рассматривают личность как агента многих социальных групп. Личность, по их мнению, имеет отношение с одним и притом максимально широким сообществом — обществом в целом.

ЛИНГВИСТИЧЕСКИЕ ПОДТВЕРЖДЕНИЯ СОЦИАЛЬНОГО СИНТЕЗА

Наличие феномена социального синтеза можно обнаружить в непосредственной очевидности, обратившись к русскому языку. Объективность языка очевидна. Он является выразителем ментальности народа, сохраняя в коллективном сознании архетипы поведения. Язык является выразителем мысли и дискурсивным агентом поведения, он выступает связующим звеном между мыслью и поступком. Осознание поступка, его проговаривание и его совершение представляют собой единый компонент действия. Таким образом, становится понятным, что слово в его социальном контексте несет несравненно больший смысл, чем то вербальное значение, которое улавливается слухом непосредственно. Слово содержит в себе социальное знание, выступает как фактор социальной памяти.

Сопоставление одинаковых по значению слов, принадлежащих различным языкам, находящимся в единой языковой группе, может дать весьма ценный материал для исследователя. В родственных индоевро-

пейских языках (русском, английском, немецком) сходные по значению слова понимаются его носителями по-разному.

Так, существительное «die Wahrheit» переводится с немецкого языка как «правда», «истина». Производное от него существительное «die Wahrnehmung» обозначает «различие», «наблюдение». Очевидно, что для немецкоговорящего европейца правда и различие являются однокоренными, а следовательно, и родственными словами. Нетрудно предположить, что в этом случае для носителя языка правда выивляется вследствие наблюдения, при этом сам процесс наблюдения сводится к обнаружению различий.

Указанное соотношение «правды» и «наблюдения» мы обнаружим, если обратимся к истории европейской философии. Подтверждением тому является эмпиризм, утверждающий необходимость наблюдения как главного условия процесса познания. Родственность понятий «различие» и «правда» убедительно показывает средневековая схоластика. Обратившись к труду Я. Шпренгера и Инститориса «Молот ведьм», мы находим яркое тому подтверждение. Труд изобилует перекрестными ссылками и бесконечными цитатами. Для просвещенного европейца эпохи позднего средневековья поиски правды сопровождалась изнурительным спором, построенным на цитировании Священного Писания, трудов Отцов церкви, авторитетных источников. Правда рождалась в схоластических беседах, само же значение правды сводилось к отождествлению объекта и понятия, раскрывающего суть содержания данного объекта. Для европейца, говорящего по-немецки, точное содержание понятия «die Wahrnehmung» состоит в адекватности проговариваемого и наличествующего, в тождестве понятия и соответствующего ему объекта. В этой понятийной системе координат правдой является только то, что в данный момент вы держите перед собой вот эту книгу.

В русском языке слово «правда» имеет иное значение. В народном сознании поиски правды лежат вдали от процессов наблюдения, а различие и вовсе представляется логическим антонимом правды. В отечественной социологической мысли содержанием понятия «правда» занимался известный социолог и публицист Н. К. Михайловский. В работе «Письма о правде и неправде» [43] он отмечает, что для русского человека в понятии «правда» сконцентрирована некая высшая сущность, где в слитном виде представлено как мировоззренческое начало — истина, так и нравственное начало — справедливость: «Кажется, только по-русски истина и справедливость называются одним и тем же словом и как бы сливаются в одно великое целое». Русский крестьянин в равной степени одинаково употребляет слово «правда» в двух значениях:

как правда-истина и как правда-справедливость. Эти понятия неразделимы и являют собой высшую инстанцию, не требующую ни логического доказательства, ни эмпирического наблюдения, ни философского дискурса. Правда дана свыше как Божья правда. Анализируя понятие «правда» в народном восприятии, Михайловский обнаруживает феномен отождествления мыслительного ряда с рядом оценочным. Так, слова «совзание» и «совесть», по его мнению, стоят в одном смысловом ряду. Корнями слов «совзание» и «совесть» являются близкие по значению слова «знание» и «снеть».

Обратимся к немецкому слову, прилагательному «schlicht» — «простой», «скверный», «истеричный». От него с помощью суффикса «-heit» образуется наречие «schlichtheit» — «просто», «совершенно». Этимологическая связь двух слов очевидна. Следует предположить, что для немецкоговорящего европейца понятие «слово» и «просто» лежит в одной смысловой плоскости. В русском языке нет родственной связи между понятием «слово» и понятием «просто». Синонимы слова «просто» — «несложно», «прямливице», «неприказливо», «невымысловато», «невысказливо», «дирижино», «обезцвотино» — не несут негативной окраски. В русской фразеологии выражение «очень просто» обозначает «легкость выполнения», «доступность для понимания», оно несет в себе элемент эвфемизма. Даже в значении «прямливицей», «несказливой» слово «просто» никогда не ассоциируется в русском языке с качествами: — «скверный», «плохой», «истеричный». Главными понятиями простоты любимы в часту употреблены в разговорной речи. Простотой вспоминаемы качества провинциальное народное творчество. На эту особенность русского мифопоэтического искусства обратил внимание русский реалистический философ Э. Н. Трубецкой. В работе «О природе языка и его месте в русской народной сказке» (1928) он попытке стремления к образности сознания в ту пору, совершающему без затрат, видимые дела. Трубецкой в качестве персонажа русского народного эпоса — Иван-дурачок — выполняет различные творческие и те функции как сам он выполняет центральную функцию и присутствует. Функции и качества, связанные с именем героя, связаны не только с его функциями творческими и функциональными. Связаны с именем различают и присутствуют от функциональности героя; функциональному могут быть. Это можно сказать, что в творчестве героя функциональные качества являются функциональными качествами. Связаны с именем героя, качества, связанные с именем героя, качества, связанные с именем героя, качества, связанные с именем героя.

«Функциональные качества могут различаться, функциональные и качества, связанные с именем, являются для различных героев — «отчество»

вый», «ясный», второе — «отличный от других», «особенный». Из анализа значения английского слова следует, что ясность присуща тому, что находится в особенном, отстраненном, отдельном от других положении. Здравый смысл и обыденная практика подсказывают правильность соотношений понятий. В самом деле отчетливо видится то, что находится в отдельности. Осознание какого-либо объекта или явления действительности происходит только при его теоретическом обособлении, выделении из прочих схожих или несхожих, существенных или несущественных явлений. В русском языке слово «ясно» не употребляется по отношению к предметам и явлениям, стоящим в отдельности. Синонимами слова «ясно» являются слова «отчетливо», «определенно», «внятно», «недвусмысленно». Обращение к русской речи дает нам основания утверждать, что слово «ясно» в большей степени применимо к объектам, воспринимаемым в непосредственной целостности (например, «ясная мысль», «ясная погода»).

Лингвистический анализ нескольких широкоупотребляемых слов указывает на определенную тенденцию народного сознания воспринимать окружающие явления в целостном виде. За те несколько тысяч лет, которые прошли с момента, когда древнейшие формы славянского языка отделились от единого индоевропейского корня, в социальной жизни народов, некогда говоривших на едином языке, произошли большие перемены. Они обусловили изменение всего мироустройства, что, в свою очередь, не могло не отразиться на самом языке. Исторические и социальные развития германцев, англосаксов, франков привело к образованию того, что наши социальные философы называли одним обобщающим термином — «Европа». На этом пути уже сформировались такие общественные отношения, которые радикально отличались от общественных отношений, сложившихся на территории Киевской Руси, Московского государства, а затем и Российской империи. Отечественные социальные философы обнаружили эти различия и призывали попытку рефлексировать и конструировать элементы культуры напряженные творческие искания как следствие разложения, которое рассматривали внешне и которое создавали в виде целости творчество синтеза. Это понятие отдельное, самостоятельное, социальный синтез был выделен совсем недавно и введен, отстраненно, в жизнь. Наоборот, раздробленные единства, синтетические тенденции, которые в своем единстве, исторически дифференцируются — это эти «раздробленные единства» отражены в русском языке.

Глава 10

РУССКИЙ СОЦИАЛЬНЫЙ СИНТЕЗ

Хотя рационализм привел нас
к вратам Истины, но не ему будет
суждено их открыть.

Иван Одоевский

СИСТЕМАТИКА РУССКОЙ СОЦИАЛЬНОЙ МЫСЛИ

Под русской социальной мыслью мы подразумеваем совокупность трех методологических направлений: социально-философского, марксистского и социологического. Систематизированная в таблице она будет выглядеть следующим образом.

В данной таблице представлены имена наиболее выдающихся теоретиков, занимавшихся проблемами социального устройства. Принцип деления на направления лежит в методологической плоскости, дающей четкие отличительные признаки философии и социологии. Разграниченность *социально-философского* и *социологического* направлений не вызывает сомнения, ибо в данной форме она давно принята исследователями.

С некоторой долей условности мы выделяем *марксизм* в самостоятельное направление. Исследователями марксизма было давно замечено, что он, взятый в целом, с трудом может быть отнесен к какому-либо одному определенному теоретическому направлению в общественной науке. Он имеет равное отношение как к социальной философии — в аспекте диалектического материализма, так и к социологии — в своем историческом материализме. Кроме того, в аспекте изучения политэкономии капитализма марксизм по праву занимает свое место в систематике экономических наук. Исходя из полиморфности марксизма, мы выделили его в отдельное направление, занимающее промежуточное положение между социальной философией и социологией. В рамках марксизма мы выделяем два течения: *ортодоксальное* и *неортодоксальное*. Их различие заключается в том, что представители первого —

Социально-философское направление	Метафизики	Чичерин Б. Н.
	Почвенники	Хомяков А. С., Киреевский И. В., Аксаков К. С., Давыдовский Н. Я., Страхов Н. Н., Леонтьев К. Н., Победоносцев К. П., Тихомирин Л. А., Соловьев В. С., Бердяев Н. А., Булгаков С. Н., Франк С. Л., славянофилы
	Материалисты	Чернышевский Н. Г., Герцен А. И.
Марксизм	Ортодоксы	Плеханов Г. В., Ленин В. И.
	Неортодоксы	Туган-Барановский М. И., Струве П. Б., Чернов В. М., Богданов А. А., Солнцев С. И., Гредескул Н. А.
Социологическое направление	Позитивисты	Лавров П. А., Михайловский Н. К., Южаков С. Н., Кареев Н. И., Ковалевский М. М., Роберты Е. В.
	Неокантовцы	Лашо-Давыдовский А. С., Новгородцев П. И., Кистяковский Б. А., Хвостов В. М., Петражицкий Л. И.
	Неопозитивисты	Тахтарев К. М., Звонцкая А. С., Сорокин П. А., Ковдратьев Н. И.

Плеханов и Ленин — рассматривали марксизм в чистом виде, не тронутым ревизией Бернштейна. Для них марксизм есть теория, объясняющая и доказывающая бинарность социума, где два антагонистических класса на протяжении всей истории человечества ведут смертельную борьбу с тем, чтобы один из них победил в решающей битве и создал новый тип общественных отношений. В этой дуполомности ортодоксы следуют антиномичным принципам метафизики. Неортодоксы свободны от тяжести метафизических конструктов, они с легкостью обращаются к принципам социологии, утверждающим многообразие, варибельность, изменчивость и подвижность элементов социального бытия. Так, С. И. Солнцев видит не два антагонистических класса, а 28, причем систематизированных по разным признакам, не сводящимся исключительно к имущественным отношениям, а М. И. Туган-Барановский создает целую классификацию потребностей, далеко выходящих за рамки традиционной марксистских. Находясь под сильным влиянием экономической теории Маркса о прибавочной стоимости, неортодоксы весьма свободно трактуют и развивают прочие аспекты его учения. С определенной долей условности можно было бы провести разграничительную черту между ортодоксальными и неортодоксальными марксистами, после чего первых отнести к социально-философскому направлению, а вторых — к социологическому.

Данное учебное пособие посвящено анализу творческого наследия представителей социально-философского направления, внутри которого выделены три течения: *метафизики*, *материалисты* и *почвенники*. Последних, в свою очередь, мы разделяем на славянофилов, поздних славянофилов, консерваторов, религиозных философов, евразийцев.

ОПРЕДЕЛЕНИЕ ПОНЯТИЯ

Русский социальный синтез — это форма мышления, присущая подавляющему большинству отечественных социальных философов, имеющая цель понять общество как целостность вне зависимости от наличия в нем процессов социальной дифференциации. Русский социальный синтез не разъединяет, чтобы познать, а объединяет, чтобы понимать.

Данная форма мышления выступает в качестве самостоятельной парадигмы, в рамках которой прослеживается устойчивая тенденция к формированию идейных конструкций на основе соединения имеющихся социальных теорий с целью построения целостной картины об-

щества. В этом аспекте русский социальный синтез является гносеологической антитезой социологической парадигмы в обществоведении.

Начальный этап русского социального синтеза характеризуется пониманием общества как недифференцированного единства. На позднем этапе его развития общество понимается как сложное образование, в этом случае социальный синтез направлен на поиски и утверждение факторов объединения. Таковыми факторами выступали нравственность, религия, общинное хозяйство, власть. Соборность Хомякова, всеединство Соловьева, обобщающая социальная наука Франка, единство месторазвития евразийцев, общинная теория славянофилов и Чернышевского — это частные проявления русского социального синтеза.

Понятие «русский социальный синтез» относится к области социальной философии. Это то общее в описании общества, что объединяет в ней различные теоретические направления. Более всего оно присутствует философам почвеннического течения от славянофилов до евразийцев, однако в некоторой степени и материалистам, и даже части отечественных социологов.

ПАРАДИГМАЛЬНЫЙ СТАТУС

Русский социальный синтез представляет собой самостоятельную парадигму, которую мы определяем как синтетическую.

Философский энциклопедический словарь определяет термин «парадигма» (от греч. *paradigma* — пример, образец) как теорию, принятую в качестве образца для решения исследовательских задач. В философскую науку понятие парадигмы было введено позитивистом Г. Бергманом, однако широкое его применение началось после работы американского философа Т. Куна «Структура научных революций» (1962, русский перевод 1975). Кун использовал понятие «парадигма» для характеристики научных направлений в физике. «Под парадигмами, — писал он, — я подразумеваю признание всеми научных достижений, которые в течение определенного времени дают модель постановки проблем и их решений научному сообществу» [36, 11].

Мы рассматриваем русский социальный синтез как синтетическую парадигму. Соборность Хомякова, всеединство Соловьева, обобщающая социальная наука Франка, единство месторазвития евразийцев, общинная теория славянофилов и Чернышевского служат тому подтверждением.

Синтетической парадигме присущи собственные отличия. В ней объект исследования берется в самом широком виде, дифференциация

социального тела исключается, в качестве исследовательского интереса определяются социально-нравственные параметры, исследования носят описательный характер, при этом большое значение уделяется нравственной и религиозной стороне, итоговым результатом исследований является создание синтетических теорий.

Синтетическая пирамида представляла собой совокупность различных теорий в их концептуальном, исследовательском и инструментальном применении. Она давала отечественным философам и мыслителям план деятельности и указывала на некоторые направления, существенные для реализации плана. Синтетическая парадигма охватывала всю совокупность убеждений и ценностей, характерных для членов данного сообщества. Таким образом, принимая ее, исследователь овладевал теориями, методами и стандартами, объединенными единой исследовательской направленностью. Синтетическая парадигма объединила отечественных философов, мыслителей, политиков. Подавляющая часть культурного сообщества состояла из людей, разделявших ее основные постулаты. Русский социальный синтез можно считать реализацией синтетической парадигмы.

Синтетическая парадигма базировалась на прочной основе русской философии, не противоречила русской ментальности, соответствовала духовной традиции, вписывалась в контекст русской социальной и политической истории. Синтетическая парадигма была открыта для новых идей и их носителей, в ее рамках возможно было соединение различных теоретических направлений, улавливающих общие черты общественного развития России. Приобщение к ней означало принятие общих «стандартов» русской общественной организации.

Парадигма есть образец, общая направленность, совокупность теорий, определенным образом описывающих социальный объект. Она включает в себя множество теорий. Авторы с различными теориями вписываются в пространство одной парадигмы. В русской социально-философской мысли абсолютное большинство мыслителей и философов поддерживали синтетическую парадигму. В той или иной степени практически все авторы, творчество которых рассмотрено нами выше, отвечали ее критериям (за исключением, пожалуй, Чичерина).

Формирование самостоятельной парадигмы показатель само по себе. Ее наличие свидетельствует о том, что та или иная наука достигает высокой стадии развития. Кун писал, что науки имеют допарадигмальный статус и парадигмальный статус. Овладение последним означает, что наука достигает своей зрелости, когда она отпочковывается от единого протонаучного столба неотрефлексированных знаний и выби-

рает себе специфическое направление. В нем происходит осознанное исследование действительности при помощи отработанного ею инструментария, при участии оригинальных теорий. Русская социальная мысль совершила этот прорыв. Она смогла проявить самостоятельность исследовательских методов, разработать оригинальные теории, не соответствующие общеевропейской социальной направленности. Русский социальный синтез представляет собой самостоятельную синтетическую парадигму. Она сформировалась в русле общеевропейской социально-философской традиции, но в специфических условиях отечественной истории и русского социального пространства. Поэтому синтетическая парадигма как нельзя лучше описывала общественные процессы, происходящие в России. Методы и инструменты исследования, а самое главное, теоретические выводы были адекватны русской социальной действительности.

Значимость и весомость синтетической парадигмы колоссальны. Ее влияние на интеллектуальное пространство России трудно переоценить. Ее элементы обнаруживаются у большинства русских марксистов и социологов. По сути дела ленинская трактовка марксизма есть выражение синтетической парадигмы. В то время как марксизм на Западе эволюционировал в направлении бернштейнյанской ревизии, а в России стараниями Туган-Барановского получал социологическое разбавление, Ленин возвращал марксизм к изначальной целостности учения: к универсализму целей общественного развития, к нивелированию индивида в классовой среде, к снятию общественных противоречий, к окончательному разрешению социальных вопросов. Влияние синтетической парадигмы можно обнаружить и в среде социологических построений Михайловского, Лаврова, Кропоткина, в субъективном методе русской социологии.

ФИЛОСОФСКОЕ ОСНОВАНИЕ

В основе русского социального синтеза лежит русская философия. Ей присущ особый способ философствования. Отечественная философия чуждо стремится к абстрактному, сугубо интеллектуальному схематизму, она несводима к логике, в ее основе по преимуществу лежит не рационализм, а греческий логос. Она интуитивна и религиозна. Она связана с действительностью и насущностью. Своей практической стороной она обращена к реализации некой главенствующей идеи о справедливом мироустройстве. Ее цель в поиске Красоты, Гармонии и Истинного смысла.

Большинство исследователей обращали внимание на особенности русской философии. В частности, Н. О. Лосский в работе «История русской философии» (1951) писал: «Только собрав в единое целое все свои духовные силы — чувственный опыт, рациональное мышление, эстетическую перцепцию, нравственный опыт и религиозное созерцание, — человек начинает понимать истинное бытие мира и постигает сверхрациональные истины о Боге. Именно этот цельный опыт является основой творческой деятельности многих русских мыслителей — В. С. Соловьева, С. Н. Трубецкого, Е. Н. Трубецкого, П. А. Флоренского, С. Н. Булгакова, Н. А. Бердяева, Н. О. Лосского, С. Л. Франка, Л. П. Карсавина, А. Ф. Лосева, И. А. Ильина и др. Опираясь на цельный опыт, они пытались развить такую философию, которая бы явилась всеобъемлющим синтезом» [43, 514—515]. По его мнению, «русской философии свойственно острое чувство реальности и чуждо стремление рассматривать содержание внешних перцепций как нечто психическое или субъективное» [43, 513].

Не менее известный историк философии, автор труда «История русской философии» (1950) В. В. Зеньковский обращал внимание на другую особенность отечественной философской мысли. «В русской философии — насколько можно судить за полтора века ее развития — есть некоторые своеобразные особенности, которые вообще отодвигают теорию познания на второстепенное место. За исключением небольшой группы правоверных кантианцев, русские философы очень склонны к так называемому онтологизму при разрешении вопросов теории познания» [31; Т. 1, Ч. 1, 15]. При этом, по мнению автора, русский иттологизм выражал не «примат "реальности" над познанием, а включенность нашего познания в наше отношение к миру, в наше "действие" в нем» [31; Т. 1, Ч. 1, 16].

Философ и историк философской мысли А. Ф. Лосев так кратко формулировал отличительные черты отечественной философии: «Русской философии, в отличие от европейской и более всего немецкой философии, чуждо стремление абстрактной, чисто интеллектуальной систематизации взглядов. Она представляет собой внутреннее, интуитивное, чисто мистическое познание сущего, его скрытых глубин, которые могут быть постигнуты не посредством сведения к логическим понятиям и определениям, а только в символе, в образе посредством силы воображения и внутренней жизненной подвижности» [23, 71]. Лосев замечал: «Основа западноевропейской философии — *ratio* (разум. — С. М.). Русская философская мысль, развивавшаяся на основе греко-православных представлений, в свою очередь, во многом заимство-

ванных у античности, кладет в основание всего Логос. Ratio есть человеческое свойство и особенность; Логос метафизичен и божественен» [23, 73]. Далее автор делает вывод: «Русская самобытная философия представляет собой непрекращающуюся борьбу между западноевропейским абстрактным ratio и восточно-христианским конкретным, богочеловеческим Логосом...» [23, 1].

Критическое отношение к кантовскому рационализму обнаруживается в творчестве большинства русских философов. В. Ф. Эрих в годы Первой мировой войны опубликовал работу «От Канта к Круппу» (1915), в которой нашел прямое заимствование немецкого милитаризма от философии Канта. «Если немецкий милитаризм есть натуральное детище Кантова феноменализма, коллективно осуществляемого в плане истории целою расою, то орудия Круппа — суть самое вдохновение, самое национальное и самое кровавое детище немецкого милитаризма» [82, 313]. Историк русской философии А. И. Введенский писал о лишении должности заведующего кафедрой математики Харьковского университета профессора А. Н. Осипова в 1816 г. за то, что тот критиковал (!) кантовскую теорию пространства и времени и тем самым косвенно осуществлял знакомство с кантовской философией. В этот же период профессор естественного права Казанского университета С. И. Солнцев также был изгнан из него за то, что его система носила явные следы кантовского учения.

Из отечественных историков русской философии только Б. Яковенко и Г. Г. Шпет высказывали критические суждения по поводу ее содержательной стороны. В частности, Шпет апеллировал к факту отсутствия преемственности между античной и русской философией. По этой причине отечественная философия не сумела сформировать своего научного языка. Россия имела возможность перенять древнегреческое культурное наследие прямо из Византии, однако не сделала этого. Вместо того чтобы учить язык и учиться культуре, Россия взяла из дряхлеющей Византии внешнюю обрядовость, политические интриги, властные амбиции. Шпет приводит фразу одного из первых представителей интеллектуальных кругов Московского государства XVI в. старца Елизарова монастыря: «Аз — сельский человек, учился буквам, а еллинских борзостей не текох, а риторских астроном не читал, ни с мудрыми философами в беседах не бывал» [23, 235]. Шпет сокрушается по тому поводу, что эти самоуничижительные слова принадлежали человеку, открывавшему русский Ренессанс. Шпет полагает, что если бы интеллигенция московского периода (XVI в.) проявила бы страсть к познанию и овладела бы греческим языком так, как Запад знал латин-

ский язык, то развитие русской философии пошло бы в ином направлении. Но поскольку этого не произошло, то «в общем итоге московской истории получилось, что всю культуру, а потом и философию, и науку России не пришлось почерпать из эллинических и римских источников. Творение же в истории, как и в природе, бывает только один раз. Поэтому, когда созрело время для рождения русской культуры, пришлось русскому народу отсутствующее у него слово заимствовать... Чужой язык стал посредником между источником духа и русскою душою. Россия начала свою культуру с немецких переводов. И это есть новая Россия — Россия Петра — вторая Россия» [23, 236].

Частично соглашается со Шпетом и Зеньковский, полагая, что русская философия в период своего становления не имела внутренней свободы — одного из основных условий развития. Напряженная и активная западная философская мысль, пишет он, «давила и стесняла» русскую философию, «целые поколения попадали в плен к Западу, в страстное и горячее следование его созданиям и искажениям» [31; Т. 1, Ч. 1, 13], «нужны были огромные усилия, для того чтобы совместить в себе необходимое ученичество и свободное собственное творчество» [31; Т. 1, Ч. 1, 12].

Характерные черты отечественной философии не могли не отразиться на содержании теорий общественного развития. Русский социальный синтез сформировался в тесной связи с русской философией и заимствовал от нее склонность к онтологизму, индифферентность к гносеологии, отрицание, а временами и полное неприятие рационализма. С другой стороны, теоретики, проводившие идеи русского социального синтеза, так и не смогли в законченном виде сформулировать свое отношение к социальным теориям, сформировавшимся на Западе. Киреевский, Герцен, Чернышевский, Соловьев, Страхов в равной степени как критиковали, так и опирались в своем творчестве на западные теории.

ВЗАИМОСВЯЗЬ С РУССКОЙ СОЦИОЛОГИЕЙ

Особого внимания заслуживает сравнительный анализ развития русской социально-философской и социологической мысли. Для этого необходимо проиллюстрировать следующую закономерность, выявленную С. С. Новиковой [45] и Н. Новиковым [86]. Эти авторы обратили внимание на зависимость социологии от политической ситуации в России. Появление социологии в России относится к началу 50-х гг.

XIX в. и связано с именами П. А. Лаврова и А. И. Струвина. Однако широкого распространения она не имела, ибо вплоть до кончины императора Николая I (1855) социология была под строжайшим запретом, а цензуре вменялось в обязанность следить, чтобы слова «социология», «прогресс», «позитивизм» не попадали в официальные издания. Начиная с середины 50-х гг. и в особенности после реформы 1861 г. наблюдается увеличение числа социологических изданий. По данным И. А. Голосенко [28], за период с 1861 по 1871 г. была издана 141 книга социологического содержания, а то время как до 1861 г. таких изданий было не более десяти. Такое положение дел наблюдалось вплоть до 1881 г., т. е. до гибели Александра II и последовавших после этого контрреформ. В начале 80-х гг. XIX в. вслед за лишением университетов самостоятельности большая часть социологов, таких как Е. В. Роберти, М. М. Ковалевский, покинули Россию и уехали в эмиграцию, где вплоть до 1907 г. и продолжала развиваться русская социологическая мысль. После революционных событий 1905—1907 гг. социологическая профессура вернулась в Россию и вновь развернула бурную деятельность по пропаганде перспективной и актуальной науки. Результатом явилось открытие в столице в 1908 г. первой кафедры социологии при Психоневрологическом институте и первого социологического факультета в Петроградском университете. Высокие темпы развития социологии не были прерваны в первые годы после Октябрьской революции 1917 г. Однако с августа 1922 г., когда в принудительную эмиграцию были отправлены ведущие отечественные мыслители, социология стала уступать место идеологизированным формам марксизма. Чрезвычайные меры советского правительства в сфере идеологии, а спустя восемь лет в экономике и политике сделали невозможным свободное развитие социологии в советском государстве.

Таким образом, четко прослеживается зависимость социологической науки от политической ситуации в России. Социология, по сути, отражала уровень свобод в стране. Запрет и гонение на социологию во времена Николая I, Александра III, советского правительства сменялись периодами либерализации, связанными с реформами Александра II, конституционными экспериментами Николая II, Февральской революцией. Наука социология, призванная по сути своей быть объективной и индифферентной к политике, на протяжении недолгого своего существования испытывала сильнейшее давление со стороны власти. Она была вынуждена в лице своих сильнейших теоретиков эмигрировать, а ее место в России заняла социальная философия.

На начало 50-х гг. XIX в. приходится период сосуществования социальной философии в лице славянофилов и первых социологов, пропагандистов позитивизма — Лаврова и Струнина. В 60—70-е гг. социология делает свои первые успешные шаги, в то время как в социальной философии происходит временная стагнация, связанная со сменой поколений: умирают Хомяков и Киреевский, а Данилевский только начинает пропагандировать свои взгляды. В период контрреформ Александра III и вплоть до Манифеста Николая II ситуация меняется на диаметрально противоположную. Основные теоретики социологии, за исключением Н. И. Кареева и еще нескольких ученых, покидают Россию, тогда как в стране разворачивают бурную деятельность консерваторы и охранители: Леонтьев, Победоносцев, Тихомиров, — а в другом религиозно-философском лагере — Соловьев, Бердзев, Булгаков. В этот период издаются «Московский сборник» Победоносцева, «Восток, Россия и славянство» Леонтьева, сборник «Проблемы идеализма», в которых жестко критиковались как теоретические основы социологии, так и демократические пути развития России.

Вольно или невольно (по отношению к консерваторам — вольно, а по отношению к религиозным мыслителям — невольно) самодержавная власть в России поддерживала тех философов, которые развивали теорию социального синтеза. Власть патриархального государства создавала себе концептуальную опору в лице представителей синтетических социальных теорий.

Данная специфика отложила определенный отпечаток на всю русскую социальную мысль. Тот факт, что социологическое направление в ней не имело своего естественного развития, а было вынуждено реагировать на политическую ситуацию и часть времени развиваться не в родном отечестве, а за границей, предопределил ситуацию. Социальные мыслители (по преимуществу социальные философы), ориентированные в своих политических воззрениях на прогосударственные и национальные интересы, имели определенное преимущество в своем творчестве. Известно, что «Россия и Европа» Данилевского переиздавалась в дореволюционной России пять раз, а «Московский сборник» Победоносцева — четыре. Однако в этой ситуации мы должны видеть не политическую ангажированность ряда теоретиков, а факт наличия социального синтеза как в социально-философском направлении, так и у части социологов.

Отношение социологии к социальной философии есть отношение методологическое. У данных дисциплин один объект исследования — общество и его институты, но различные методы. Социология утверди-

ла себя как дисциплина положительная, имеющая право на существование наряду с прочими естественными науками. Оттого первые социологические теории редуцировали общество к объектам вне общественного происхождения: механике, биологии, психике. В соответствии с этим для исследования общества и общественных отношений в социологии применялись методы, схожие с методами естественных наук: биологии, психологии, физики, в то время как социальная философия по преимуществу пользовалась умозрительными методами, выработанными в рамках философии.

В отношении двух общественных дисциплин важным для нас является не факт их борьбы, а факт единства. Было бы неразумным утверждать, что социология, стремящаяся, как и всякая наука, к аналитическому разделению предмета исследования на составные части с последующим изучением взаимодействия и воздействия выделенных частей друг на друга, вдруг стала бы проявлять стремление к синтезу. Тем не менее мы готовы утверждать, что в русской социологической мысли существует несколько явных прецедентов обращения к синтетической традиции, указывающих на то, что русский социальный синтез отнюдь не свойство, присущее исключительно социальной философии. Приведем несколько примеров.

Позитивист и социолог Н. К. Михайловский в работе «Борьба за индивидуальность» [44] вслед за органицистом Г. Спенсером создает классификацию биологических организмов, в которой индивидуальный человеческий организм предшествует совокупности организмов или обществу. Однако если Спенсер определяет степень его развитости пропорционально умножению частных функций индивидов, то Михайловский, напротив, рассматривает прогресс общества с точки зрения «приближения к целостности неделимых», т. е. к целостности индивида. Развитие общества, по Спенсеру, зависит от того, насколько в нем дифференцированы производственно и социально индивиды. Чем выше специализация индивидов, тем их совокупность более развита. Михайловский не может согласиться с потерей изначальной целостности индивида. Он сочувствует современному работнику, который в интересах производства вынужден выполнять одну производственную функцию, пусть даже качественно и быстро. Он сожалеет о том времени, когда работник, мастер-одиночка, брал кусок металла и делал из него законченную вещь (например, ружье), а также о том, что социальность делает человека «фрагментарным» даже в аспекте творчества и самовыражения. В былые времена, утверждает философ, человек на празднике пел, плясал и аккомпанировал сам себе. В современной социаль-

ной организации, по мнению автора, существуют такие разделы культуры, как вокал, хореография, аккомпанемент, которые занимаются этим профессионально. Музыка и танец становятся лучше, а человек теряет способность петь и танцевать. Человек научился делать на производстве одну частную деталь быстро и хорошо, но он разучился делать целый продукт — ружье. Таким образом, Михайловский приходит к выводу о том, что общественное развитие и социальный прогресс не должны осуществляться ценой потери качества человека. Русский мыслитель выступает в защиту индивида, «борется за индивидуальность».

Михайловский «проговаривает» основные положения социального синтеза. Он жертвует прогрессом, экономическим развитием, апеллирует к народной традиции, патриархальному быту. Философ выступает за ясность, прозрачность, примитивность общественной организации. Он объединяет индивидов в общество с тем условием, чтобы положительные навыки каждого не были нивелированы социальной организацией. Вопреки центральной парадигме социологии мыслитель отрицает фрагментарность общества, созданную за счет «частичности» человека.

Теоретик анархизма и позитивист в социологических воззрениях, П. А. Кропоткин также являет нам прецедент заимствования социального синтеза, для которого, как мы отмечали выше, свойственно обращение к нравственности, как существенному выражению социальности. Нравственность восходит к единым, общим постулатам. Анализ нравственного поступка невозможно формализовать средствами общественной науки начала XX в. Как мы видели, апелляция к нравственности достаточно распространена в русском социальном синтезе. Кропоткин в труде «Взаимная помощь как фактор эволюции» (1907) с научной, а не метафизической позиции доказывает наличие и ход эволюционного процесса. Однако при этом он апеллирует к нравственности как основному фактору эволюции. Не дарвиновская борьба видов, а взаимопомощь и нравственное чувство приводят человека от дикости к его современному состоянию. Более того, первые признаки взаимопомощи Кропоткин обнаруживает у гоминидов, прочих млекопитающих, птиц и даже насекомых. Таким образом, он выводит универсальный социологический закон о роли нравственности в эволюционном процессе. Заметим, что подобная трактовка дарвинизма, тем более в рамках позитивизма, является нонсенсом.

М. М. Ковалевский — социолог-позитивист, мыслитель, тяготеющий к научному анализу, в ряде своих работ также был не чужд эле-

ментов синтеза. Его социальный синтез проявился в обозначении нового методологического направления в позитивизме. Во введении к работе «Современные социологи» (1905) автор высказал новую для позитивизма мысль. Он подверг сомнению монофакторные модели в позитивизме и заявил о необходимости создания плюралистического направления в социологии. Монофакторность имела место на протяжении длительного периода времени. Биологический фактор вступал в спор с психологическим, физическим, экономическим, историческим. На основании отдельных факторов выстраивались целостные и, казалось, завершенные концепции, но выдвигалась новая гипотеза о наличии нового фактора, и все начиналось сначала. Ковалевский, опираясь на идеи синтеза, предложил радикально изменить метод позитивизма и не опираться на один из факторов, а учитывать весь их спектр, не выделяя при этом главного. Сам философ не успел осуществить свой синтетический план, а большинство работ его было написано на основе сравнительно-исторического метода.

Идею Михайловского реализовал его ученик Питирим Сорокин. В русский период своего творчества он создает масштабный труд «Система социологии» (1920), в котором воплотил элементы социального синтеза, взятого в его методологическом аспекте. В этой части творчества он близок к взглядам Франка.

Сорокин критикует факторный подход в социологии, он понимает, что факторный анализ устарел и что в основу теории общественной организации должно быть положено нечто иное. Автор исходит из того, что социология — по определению наука, изучающая поведение взаимодействующих и взаимодействующих друг на друга индивидов, а также результаты такого взаимодействия. Таким образом, именно оно должно быть принято в качестве основы социологии. Не фактор, имеющий аналог в других положительных дисциплинах, является основой науки об обществе, а само социологическое явление — поведение индивида, полагает Сорокин. Далее в его задачу входит анализ, разложение социологического явления на элементарные составные части. Данной проблеме философ посвящает первый том исследования. Он находит, что любое социальное явление может быть разложено на два составных элемента: действующих индивидов и проводников, при помощи которых индивиды вступают во взаимодействие друг с другом. Проводники могут быть визуальными, звуковыми, вербальными, предметными и др. Что касается индивидов, то, по мнению мыслителя, они представляют собой неделимую целостность и потому дальнейшее исследование в этом направлении невозможно.

После проделанного анализа Сорокин приступает к синтезу. Из простейших элементов он синтезирует различные формы социального взаимодействия: взаимодействие и воздействие одного индивида на другого, взаимодействие и воздействие одного индивида и группы индивидов, взаимодействие одностороннее и многостороннее, организованное и неорганизованное, длительное и мгновенное, солидарное и антагонистическое, сознательное и бессознательное и т. д. Метод Сорокина называют *интегративным*. Он разложил социальное тело на элементарные составные и интегрировал их вновь в социальное целое. Этот двусторонний способ исследования обеспечил Сорокину доказательность непротиворечивости теоретической картины общества, созданной им.

Нас же интересует в его интегративной социологии тот факт, что исходным материалом для анализа было не общество как таковое, а его проекция, изложенная в оригинальных социологических теориях. Их рассмотрение привело его к обнаружению конечного основания социального тела. Синтез теорий, преломленных под углом его оригинального метода, создал систему социологии. Сорокин, подобно Франку, совершил методологический социальный синтез, но реализовал его не на социально-философском, а социологическом материале. Кроме того, его синтез не был механическим, ему предшествовал анализ с отбором критичных признаков, на основе которых была создана база для нового синтеза. Если не принимать во внимание этот подготовительный этап создания нулевого цикла в здании социальной теории, который, собственно, и обусловил суть нового метода в теоретической социологии, то все дальнейшие построения Сорокина есть синтезирование имеющихся частных социологических теорий, рассматривающих в отдельности всю совокупность социологической проблематики.

ЗНАЧЕНИЕ РУССКОГО СОЦИАЛЬНОГО СИНТЕЗА

Социальный мыслитель использует материал для своих размышлений из социальной среды, членом которой он является. Но с другой стороны, результаты его труда оказывают влияние на общественное сознание. Они формируют общественное сознание в первую очередь тех социальных групп, которые более подготовлены для восприятия интеллектуальной информации.

Несомненно, что русские социальные философы не могли быть свободными от общественно-политической ситуации в России. Результаты

их творчества должны быть определены как транскрипция общественных отношений. Их теории отражают существо рассматриваемой ими проблемы. Очевидно, что данные теории также являются выражением их индивидуального внутреннего мира, который не мог сформироваться в отрыве от России. Русские социальные философы исследовали Россию и себя в России, но какое значение имели для России мысли, высказанные ими? На наш взгляд, объективно они служили становлению в России коммюнитарного¹ общества. Мы в данном случае избегаем понятий «большевистский режим», «советская власть», «социалистическое общество» по тем причинам, что никто из социальных философов не высказывал идей о необходимости именно этих форм общественно-политического устройства. Более того, сталкиваясь с марксизмом, они отрицали его как теорию, пригодную для практической реализации в России. Даже революционный демократ Чернышевский находил вариант капиталистического общества невозможным для России, он строил теорию общезнания на иных производственных отношениях.

Синтетические идеи русского социального синтеза подводили к осознанию необходимости коммюнитарного по сути своего общества вне зависимости, какую форму реализации коммюнитарность примет: будь то теократическое общество, социалистическое — в основе хозяйственных отношений которого лежит общинное хозяйство, или общество, в государственном устройстве которого реализуется истинное самодержавие, понятое, как единство самодержавия и народа.

Используя парадигму постмодернистской социологии, осмелимся утверждать, что русский социальный синтез совершил тот дискурс, то «проговаривание» конструктива будущего общественного устройства, который реализовался в действительном коммунистическом обществе. Русский социальный синтез дискурсивно сформировал новое пространство. Он определил коллективистские параметры коммунистического общества, он подготовил общественность к необходимости коммюнитарности. Дискурс социального синтеза имел несомненные преимущества перед парадигмами теоретической социологии. Ментальность нации, которая в течение пяти веков была занята объединением земель Московского, а затем Российского государства, а сама сохраняла патриархальные традиции, присутствовала в натуральном хозяйстве, общинности и абсолютном личном бесправии, была более восприимчива к синтетическим идеям простоты и нравственности, чем к вышколамности научного анализа с присущей ему антиномичностью и фрагментарностью.

¹ Термин Н. А. Бердяева, обозначающий братство людей.

Заключение

В основании науки лежат наблюдение, опыт, анализ. Синтез характерен для той части исследования, в рамках которой собрано значительное количество материала. Он проанализирован, систематизирован и готов к обобщению. Синтезирование накопленного материала и обобщение его по какому-либо из существенных признаков плодотворно производить только с данными анализа. Отечественная общественная наука второй половины XIX в. не имела в достаточном количестве накопленных результатов исследования общественных процессов и явлений, но имела в лице своих представителей страстное желание присутствовать в мировом научном процессе. Русские социальные философы обратились к тем методам, которые были им близки и доступны, — к экстраполяции религиозного чувства на социальные знания, к обоснованию необходимости единства внешнего и внутреннего, общественного и нравственного. В этом творческом процессе происходило активное переосмысление и присвоение западноевропейского теоретического и эмпирического опыта. В процессе создания собственных теорий социальные философы, в отличие от социологов, были свободны от творческого эпигонства. Вплоть до начала XX в., до П. А. Сорокина, в русской социологической мысли не было разработано ни одного самостоятельного теоретического учения (за исключением, пожалуй, «субъективного метода в социологии»), в отличие от социальной философии.

В лице социального синтеза русская общественная мысль явила прецедент возникновения самостоятельной научной парадигмы. Н. А. Бердяев в анализе творчества славянофилов отмечал, что они, как филосо-

фы, «перенили пальму первенства западных теоретиков». Одним из сущностных критериев западной философии является свойство создавать научные концепции и целые научно-теоретические направления. Русский социальный синтез представляет собой именно такое научно-теоретическое направление, по сути своей — самостоятельную социальную парадигму, диаметрально противоположную западной социологической парадигме периода середины XIX — начала XX в.

Возникновение и развитие русского социального синтеза обусловлено рядом причин. Особенно необходимо выделить две: своеобразие отечественной философии и специфику общественно-политического и социально-экономического развития России. Продолжительность существования и яркость синтетических теорий в России были обусловлены политическими мерами принудительного воздействия на социологию, а также своеобразным национальным чувством противоречия всему западному, в том числе и науке. Естественное развитие общественной науки сделало бы русский социальный синтез невозможным по крайней мере в течение длительного периода времени.

Русский социальный синтез является прецедентом, подтверждающим объективное движение научной мысли как таковой. На определенном этапе результаты научного анализа должны быть подвержены проверке синтезом. Ход развития социологической мысли показал нам, что вслед за гиперэмпиризмом и гиперфактуализмом бихевиоризма¹ пришло осознание необходимости упорядочивания массы разрозненных данных в единую систему, пришло время парсонсовской теории систем².

Общественная наука имеет определенные национальные черты. Для отечественной социально-философской мысли в лице ее выдающихся представителей свойственно целостное, недифференцированное восприятие социальной действительности, при котором ее конструирование восходит к универсальному как к единственному объекту, для которого все прочее мыслимое и сущее есть только часть целого.

¹ От *angl.* behaviour — поведение. Ведущее направление американской психологии и социологии первой половины XX в.

² Парсонс Т. — американский социолог.

1. Аксаков К. С. Бюрократическое и земское государство // Теория государства у славянофилов. СПб., 1898.
2. Алексеев Н. Н. На путях к будущей России: Советский строй и его политические возможности. Париж, [Б. г.].
3. Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990.
4. Бердяев Н. А. Константин Леонтьев: Очерк из истории русской религиозной мысли. Париж, 1926.
5. Бердяев Н. А. О новом русском идеализме // Вопросы философии и психологии. 1906. Кн. 75.
6. Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека. Paris, 1972.
7. Бердяев Н. А. Русская идея // О России и русской философской культуре. М., 1990.
8. Бердяев Н. А. Смысл истории. М., 1990.
9. Бердяев Н. А. Смысл творчества. Paris, 1991.
10. Бердяев Н. А. Социализм как религия // Вопросы философии и психологии. 1906. Кн. 85.
11. Бердяев Н. А. Субъективизм и индивидуализм. СПб., 1901.
12. Бердяев Н. А. Судьба России. М., 1918.
13. Бердяев Н. А. Философия неравенства: Письма к недругам по социальной философии // Русское зарубежье. Л., 1991.
14. Бердяев Н. А. Человек и машина // Вопросы философии. 1889. № 2.
15. Бердяев Н. А. Sub specie aeternitatis: Опыт философии, социальные и литературные. СПб., 1907.

16. Булаков С. Н. Апокалиптика, социология, философия истории, социализм // Русская мысль. 1910. № 6.
17. Булаков С. Н. Героизм и подвижничество // Вехи. М., 1909.
18. Булаков С. Н. Два града. Т. 1. М., 1911.
19. Булаков С. Н. Душевная драма Герцена. Киев, 1905.
20. Булаков С. Н. От марксизма к идеализму. СПб., 1903.
21. Булаков С. Н. Философия хозяйства. М., 1990.
22. Булаков С. Н. Христианский социализм. Новосибирск, 1991.
23. Введенский А. И. и др. Судьбы русской философии / Введенский А. И., Лосев А. Ф., Радлов Э. Л., Шпет Г. Г. // Очерки истории русской философии. Свердловск, 1991.
24. Вернадский Г. В. Начертание русской истории. Прага, 1927.
25. Вернадский Г. В. Опыт истории Евразии. Берлин, 1934.
26. Виноградов П. Иван Киреевский и начало московского славянофильства // Вопросы философии и психологии. 1892. № 11.
27. Герцен А. И. Избранные философские произведения. Т. 2. М., 1948.
28. Голосенко И. А. Буржуазная социологическая литература в России второй половины XIX — начала XX в.: Библиогр. указ. М., 1984.
29. Данилевский Н. Я. Россия и Европа. СПб., 1871.
30. Записка К. С. Аксакова о внутреннем состоянии России, представленная Государю Императору Александру II в 1855 году // Теория государства у славянофилов. СПб., 1898.
31. Зеньковский В. В. История русской философии: В 2 т. Л., 1991.
32. Исход к Востоку. София, 1921.
33. Карсавин А. П. Государство и кризис демократии // Новый мир. 1991. № 9.
34. Киреевский И. В. Сочинения. Т. 1. М., 1911.
35. Клепинин Н. А. Материалы к социальной программе евразийства // Евразийский сборник. Прага, 1929. № 6.
36. Кун Т. Структура научных революций. М., 1975.
37. Леонтьев К. Н. Византизм и славянство // Леонтьев К. Н. Восток, Россия и славянство. Т. 1. М., 1885.
38. Леонтьев К. Н. Грамотность и народность // Леонтьев К. Н. Восток, Россия и славянство. Т. 2. М., 1886.
39. Леонтьев К. Н. Дополнение к двум статьям о панславизме // Леонтьев К. Н. Восток, Россия и славянство. Т. 1. М., 1885.
40. Леонтьев К. Н. Как надо понимать сближение с народом? М., 1881.
41. Леонтьев К. Н. Панславизм и греки // Леонтьев К. Н. Восток, Россия и славянство. Т. 1. М., 1885.

42. Леонтьев К. Н. Чем и как либерализм наш вреден // Леонтьев К. Н. Восток, Россия и славянство. Т. 2. М., 1886.
43. Лосский Н. О. История русской философии. М., 1991.
44. Михайловский Н. К. Сочинения: В 4 т. СПб., 1896.
45. Новикова С. С. История развития социологии в России. М., 1996.
46. Победоносцев К. П. Ле-Пле. М., 1893.
47. Победоносцев К. П. Московский сборник. М., 1897.
48. Савицкий П. Н. Геополитические заметки по русской истории // Вернадский В. Г. Начертание русской истории. Прага, 1927.
49. Савицкий П. Н. Континент-океан: Россия и мировой рынок // Исход к Востоку. София, 1921.
50. Савицкий П. Н. Миграция культур // Исход к Востоку. София, 1921.
51. Савицкий П. Н. Оповещение об открытии // Филологическая конференция в Праге. Прага, 1930.
52. Соловьев В. С. Замечания на лекцию Милокова // Вопросы философии и психологии. 1893. Кн. 18.
53. Соловьев В. С. Из философии истории // Вопросы философии и психологии. 1891. Кн. 9.
54. Соловьев В. С. История и будущее теократии. Загреб, 1887.
55. Соловьев В. С. Минимая борьба с Западом // Русская мысль. 1890. № 8.
56. Соловьев В. С. О христианском государстве и обществе // Православное обозрение. 1884. № 4.
57. Соловьев В. С. Позитивизм: Теория О. Конта о трех фазисах в умственном развитии человечества // Православное обозрение. 1874. Т. 2. Ноябрь.
58. Соловьев В. С. Русская идея // Вопросы философии и психологии. 1908. Кн. 100.
59. Соловьев В. С. Славянофильство и его вырождение // Соловьев В. С. Национальный вопрос в России. СПб., 1981.
60. Соловьев В. С. Сочинения. Т. 1. М., 1990.
61. Соловьев В. С. Экономический вопрос с нравственной точки зрения // Вестник Европы. 1896. № 12.
62. Стеклов Ю. М. Н. Г. Чернышевский: Его жизнь и деятельность. М.: А., 1928.
63. Страхов Н. Н. Борьба с Западом в нашей литературе. Т. 1. СПб., 1882.
64. Страхов Н. Н. Наша культура и всемирное единство // Русский вестник. 1888. № 6.

65. *Страхов Н. Н. Предисловие // Давилевской Н. Я. Россия и Европа. СПб., 1888.*
66. *Тихомиров Л. А. Демократия либеральная и социальная. М., 1896.*
67. *Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. СПб., 1992.*
68. *Трубецкой Н. С. Верх и низы русской культуры // Исход к Востоку. София, 1921.*
69. *Трубецкой Н. С. Наследие Чингисхана: Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока. Берлин, 1925.*
70. *Флоренский П. Около Хомякова. Сергиев Посад, 1916.*
71. *Флоровский Г. В. Хитрость разума // Исход к Востоку. София, 1921.*
72. *Франк С. А. Духовные основы общества: Введение в социальную философию // Русское зарубежье. Л., 1991.*
73. *Франк С. А. Непостижимое. Париж, 1939.*
74. *Франк С. А. О задачах обобщающей социальной науки // Социологические исследования. 1990. № 3.*
75. *Франк С. А. Очерки методологии общественных наук. М., 1922.*
76. *Хомяков А. С. Полное собрание сочинений. Т. 1. М., 1900.*
77. *Хоружий С. С. Карсавин, евразийство и ВКП(б) // Вопросы философии. 1992. № 2.*
78. *Чернышевский Н. Г. Сочинения. Т. 3. М., 1951.*
79. *Чернышевский Н. Г. Сочинения: В 2 т. М., 1978.*
80. *Чичерин Б. Н. Немецкие социалисты: Карл Маркс. СПб., 1897.*
81. *Чичерин Б. Н. Философия права. М., 1900.*
82. *Эрих В. Ф. Сочинения. М., 1991.*
83. *Яковсон Р. О. О фонологических языковых союзах // Фонологическая конференция в Праге. Прага, 1930.*
84. *Boss Otto. Die Lehre der Eurasier. Wiesbaden, 1961.*
85. *Lurie O. La Philosophie Russe. Paris, 1902.*
86. *Novikou N. Die Soziologie in Russland // Osteuropa Institut an der Freien Universitet Berlin, 1988. Bd. 24.*

Именной указатель

- Аксаков К. С. 19—24, 77, 189—190, 195, 201, 203—206, 211—212, 218, 227
Александр I 22, 26, 171
Александр II 14, 19, 24, 54, 56, 63, 75, 108, 181
Александр III 55—56, 161
Алексеев Н. Н. 142, 157
Алексей Михайлович 22
Анна Ивановна 20
Аристотель 134
Атилла 150
Бабер Г. 66
Байрон Дж. 48
Бакунины М. А. 108, 110, 115
Батый 146
Бауэр О. 115
Баянд 29
Бибель А. 112
Белинский В. Г. 110, 124
Бергман Г. 229
Бердяев Н. А. 7, 13, 80, 89—111, 113, 126, 133, 137, 189—190, 193—194, 197, 199, 203—204, 206—207, 216—217, 219, 221—222, 227, 232, 236, 241—242
Бернштейн Э. 228
Блок А. А. 55
Богданов А. А. 227
Булгаков С. Н. 112—126, 173, 179, 189, 197—199, 204, 207—208, 215, 217, 219, 232, 236
Бюхнер Г. 74
Введенский А. И. 233
Вернадский Г. В. 142, 145
Владимир I 145
Вольтер 42
Вормс Р. 132
Гартман Н. 152
Гегель Г. В. Ф. 19, 29, 31, 74, 121, 128, 163—164, 173, 206
Гердер И. 128
Герцен А. И. 7, 108, 171—180, 189—190, 198, 204—207, 212, 216, 221, 227, 234
Гете И. В. 152
Гиддингс Ф. 162
Гоббс Т. 128

- Гоголь Н. В. 36, 52, 110
 Грановский Т. Н. 161
 Гредескул Н. А. 227
 Гумилев А. Н. 37
 Данилевский Н. Я. 25—40, 44, 52, 78—79, 189, 195—196, 201, 203, 205—207, 212, 217—218, 227, 236
 Данте А. 48
 Дарвин Ч. 111, 182
 Декарт Р. 15, 138
 Диккенс Ч. 48
 Достоевский Ф. М. 100, 110
 Дюркгейм Э. 71, 213, 220
 Екатерина II 21, 36, 42
 Жуковский В. А. 14
 Зеньковский В. В. 14, 127, 179, 232, 234
 Ибсен Г. 152
 Иван III 109
 Иван IV 20
 Игорь 145
 Ильин И. А. 232
 Институты 223
 Кавелин К. Д. 161, 173
 Кант И. 98, 116, 118, 233
 Кареев Н. И. 61, 128, 130, 162, 227
 Карл Великий 28, 36
 Карсавин А. П. 80, 142—143, 156—157, 160, 221, 232
 Катков М. Н. 78, 211
 Каутский К. 112
 Кетле Л. 128, 131
 Киреевский И. В. 7, 14—18, 189—190, 195, 201, 204, 206—207, 212, 217—219, 227, 234, 236
 Кистьяковский Б. А. 194, 227
 Ковалевский М. М. 5, 61, 129, 227, 235, 238—239
 Кондорсе Ж. 71, 128
 Кондратьев Н. И. 227
 Конт О. 5, 11, 77, 81, 91, 94, 128—129, 131—132, 216
 Коперник Н. 111
 Кочубей В. П. 22
 Кропоткин П. А. 173, 206, 231, 238
 Кун Т. 229—230
 Лавров П. Л. 61, 63, 94, 128, 130, 227, 231, 235—236
 Лаптево-Данилевский А. С. 227
 Лассаль Ф. 66
 Лебон Г. 128, 132, 220
 Лейбниц Г. 98
 Ленин В. И. 90—91, 100, 179, 227—228, 231
 Леонтьев К. Н. 45—54, 189, 196, 202—205, 207, 210—212, 227, 236
 Лермонтов М. Ю. 52
 Либкнехт К. 112
 Лосев А. Ф. 232
 Лосский Н. О. 113, 127, 232
 Людовик XI 29
 Лютер М. 106
 Мальтус Т. 185—186
 Маркс К. 31, 66, 94, 101, 112, 115—117, 122, 154, 169—170, 184, 228
 Меттерних К. 27
 Мечников А. И. 5
 Микеланджело Б. 48
 Милль Дж. С. 40, 44, 74
 Милмоков П. Н. 54, 77
 Минин К. М. 20
 Михайловский Н. К. 5, 91—92, 94, 128, 130, 206, 223—224, 227, 231, 237—239
 Морган Л. 129
 Мухаммед 148
 Наполеон I 171, 178

- Нечаев С. Г. 110
 Николай I 171, 235
 Николай II 55, 235
 Ницше Ф. 52, 100, 104, 152
 Новгородцев П. И. 227
 Огарев Н. П. 171—172
 Олег 145
 Ольга 145
 Ортега-и-Гассет Х. 104
 Осипов А. Н. 233
 Павел I 26
 Павлов М. Г. 14
 Парсонс Т. 243
 Перикл 29
 Пестель П. И. 108
 Петр I 20—23, 79, 95, 108, 148—
 149, 153—154, 174, 185
 Петражицкий Л. И. 5, 227
 Писарев Д. И. 74, 110
 Плеханов Г. В. 91, 179, 227—228
 Победоносцев К. П. 55—62, 110,
 189, 191, 196, 198, 203—206, 210—
 214, 227, 236
 Пожарский Д. М. 20
 Прудон П. 115
 Пушкин А. С. 4, 36, 52, 94
 Радищев А. Н. 108
 Рафаэль 48
 Рем 48
 Рембрандт Х. 105
 Репин И. Е. 57
 Рикардо Д. 122, 185
 Риккерт Г. 128—129
 Роберти Е. В. 227, 235
 Робеспьер М. 100
 Родбертус-Ягцов К. И. 122
 Розанов В. В. 38, 52
 Ромул 48
 Ромул Августул 48
 Руссо Ж.-Ж. 59, 67
 Рюрик 20
 Савицкий П. Н. 141, 144, 150, 152,
 158, 200
 Саид Жорж 48
 Сарданапал 48
 Сен-Симон К. А. 173
 Смит А. 122, 133, 184—185, 218
 Солнцев С. И. 227—228, 233
 Соловьев В. С. 33, 39—40, 74—
 89, 94, 189—190, 192, 197, 199—
 200, 203—204, 206, 208, 212—
 217, 219—221, 227, 229, 232—
 234, 236
 Сорокин П. А. 5, 222, 227, 239—
 240, 242
 Спенсер Г. 71, 91, 128, 131—133,
 237
 Сперанский М. М. 22
 Спиноза Б. 74
 Станкевич Н. В. 19
 Страхов Н. Н. 38—44, 79, 189—
 190, 196, 198, 203—207, 212, 227,
 234
 Стронин А. И. 235—236
 Струве П. Б. 141, 227
 Суворов А. В. 150
 Сувчинский П. П. 141
 Суэсс Э. 144
 Талейран Ш. 27
 Тард Г. 128, 132, 220
 Тахтарев К. М. 227
 Теннисес Ф. 139
 Тихомиров Л. А. 63—73, 192,
 202—205, 211, 213—214, 227, 236
 Ткачев П. Н. 110
 Тойнби А. 37
 Толстой Д. А. 181
 Толстой Л. Н. 74, 110
 Троцкий Л. Д. 90
 Трубецкой Е. Н. 224, 232

Трубецкой Н. С. 141, 146—147
Трубецкой С. Н. 76, 141, 232
Туган-Барановский М. И. 227—
228, 231
Тюрго А. 128
Фейербах Л. 74, 116, 173
Филофей 109
Фихте И. Г. 116
Флоренский П. А. 8, 232
Флоровский Г. В. 141, 160
Фогт К. 115
Франк С. Л. 126—140, 189—190,
192, 205—209, 215—216, 219,
221, 227, 229, 232, 239—240
Франциск Ассизский 86
Фрейд Э. 111
Фридрих II 42
Фурье Ш. 25
Хвостов В. М. 227
Хомиков А. С. 7—13, 15, 78, 94,
189—190, 201—202, 205—208,
217, 227, 229, 236
Цезарь Г. Ю. 32
Чаадаев П. Я. 108
Чернов В. М. 227

Чернышевский Н. Г. 108, 110,
179—190, 192—193, 200—201,
204—209, 212, 216, 219, 227, 229,
234, 241
Чехов А. П. 94
Чингисхан 146—147
Чичерин Б. Н. 13, 19, 161—170,
189—190, 193—194, 204—205,
212, 221, 230
Шахматов М. В. 142
Шевченко Т. Г. 173
Шекспир У. 48
Шеллинг Ф. 14—15, 74, 116, 173
Шефле А. 131
Шишков А. С. 17
Шопенгауэр А. 74, 152
Шпенглер О. 37, 101
Шпет Г. Г. 233—234
Шпренгер Я. 223
Штирнер М. 98
Эри В. Ф. 233
Южанов С. Н. 227
Якобсон Р. О. 142, 151—152
Яковенко Б. 233
Ярослав Мудрый 26, 145

Оглавление

- 3 ... ПРЕДИСЛОВИЕ
5 ... ВВЕДЕНИЕ
- Глава 1
СЛАВЯНОФИЛЫ
- 7 А. С. ХОМЯКОВ
8 ... Религиозные основы социальной теории
10 ... Социальная направленность учения
12 ... Личность и общество
14 ... И. В. КИРЕЕВСКИЙ
15 ... Критика начал западного общества
17 ... Россия и Европа (постановка вопроса)
19 ... К. С. АКСАКОВ
19 ... «Записка» Александру II
20 ... Государство земское
21 ... Государство бюрократическое
22 ... Взгляд на политическую историю России
23 ... Пути социального и политического исцеления
- Глава 2
ПОЗДНИЕ СЛАВЯНОФИЛЫ
- 25 ... Н. Я. ДАНИЛЕВСКИЙ
25 ... «Россия и Европа»
26 ... Полемико-публицистический плакат

- 29 ... Социально-теоретический пласт
35 ... Политико-националистический пласт
38 ... Н. Н. СТРАХОВ
38 ... Характеристика русской мысли
39 ... Апологетика Н. Я. Данилевскому
40 ... Исследование ссыли
42 ... Несостоятельность теории прогресса
43 ... Критика социализма и социальной революции

Глава 3

КОНСЕРВАТОРЫ

- 45 ... К. Н. ЛЕОНТЬЕВ
46 ... Отношение к славянофилам
46 ... Социальная теория
50 ... Славянство и славизм
51 ... Идея византизма
52 ... Прогресс. Прогрессисты и консерваторы
53 ... Необходимость консервативной политики в России
55 ... К. П. ПОБЕДОНОСЦЕВ
57 ... Социальная теория
58 ... Критика общественно-политического устройства
59 ... Теория личности
60 ... Государство на страже простоты общества
61 ... Прогресс и инерция
63 ... Л. А. ТИХОМИРОВ
64 ... Отход от революционной идеи
65 ... Критика социализма
67 ... Критика демократического общества
69 ... Социальная теория

Глава 4

РЕЛИГИОЗНЫЕ ФИЛОСОФЫ

- 74 ... В. С. СОЛОВЬЕВ
76 ... Критика позитивизма
77 ... Отношение к славянофильству
79 ... Критика Н. Я. Данилевского
80 ... Русская идея
80 ... Теократическое общество
82 ... Государство, церковь и общество
82 ... Стрoение общества

- 84 ... Нравственное начало общества
- 85 ... Нравственный аспект экономического вопроса
- 87 ... Идея прогресса. Личность и общество
- 89 ... Н. А. БЕРДЯЕВ
- 90 ... Марксистский этап
- 93 ... Роль социологии в исследовании общества
- 94 ... Переход к идеализму
- 94 ... Религиозно-онтологические основы общества
- 97 ... Теория личности
- 100 ... Анализ социальных процессов и институтов
- 102 ... Теория прогресса
- 102 ... Человек и машина
- 103 ... Критика формы общественно-политического устройства
- 105 ... Сущность исторического процесса
- 107 ... Проблема России
- 112 ... С. Н. БУЛГАКОВ
- 113 ... Марксистский этап
- 114 ... Поиск социального идеала
- 115 ... Критика марксизма
- 118 ... Теория прогресса
- 119 ... «Философия хозяйства»
- 123 ... Христианский социализм
- 124 ... Русская интеллигенция
- 126 ... С. Л. ФРАНК
- 127 ... Философские основы социальной теории
- 128 ... Методологии общественных наук
- 136 ... Обобщающая социальная наука
- 137 ... Духовные основы общества

Глава 5

ЕВРАЗИЙСТВО

- 141 ... «Исход к Востоку»
- 142 ... Центры распространения
- 143 ... Евразия как месторазвитие
- 144 ... Географическое единство
- 145 ... Историческое единство
- 151 ... Культурное единство
- 154 ... Смысл русской революции
- 155 ... Проблемы новой России
- 159 ... Распадение евразийства

Глава 6

Б. Н. ЧИЧЕРИН

- 162 ... Общественно-научное знание
- 163 ... Теория личности
- 164 ... Сущность общества
- 165 ... Общественное развитие. Общественные союзы
- 169 ... Критика марксизма

Глава 7

МАТЕРИАЛИСТЫ

- 171 ... А. И. ГЕРЦЕН
- 173 ... Философские взгляды
- 174 ... Отношение к славянофилам
- 174 ... Отношение к европейской культуре
- 175 ... Анализ российского общества
- 176 ... Элементы социальной теории
- 179 ... Н. Г. ЧЕРНЫШЕВСКИЙ
- 181 ... Антропологический принцип
- 182 ... Критика дарвинизма
- 182 ... Обоснование крестьянской общины
- 184 ... Экономическое обоснование коллективного хозяйства

Глава 8

ПРЕДМЕТНЫЕ ОБЛАСТИ РУССКОЙ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

- 189 ... Основы общества
- 190 ... Личность и общество
- 195 ... Прогресс
- 198 ... Экономика и хозяйство
- 201 ... Общественный идеал
- 202 ... Общественные изменения
- 204 ... Проблема взаимоотношения России и Европы

Глава 9

ФАКТОРЫ СОЦИАЛЬНОГО СИНТЕЗА

- 208 ... Динамика синтетических теорий
- 209 ... Государственность и власть
- 211 ... Народный быт и семейная традиция
- 213 ... Нравственность

- 214 ... Методология общественных наук
216 ... Религиозные основы общества
218 ... Общинное хозяйство
220 ... Единство личного и общественного
222 ... Лингвистические подтверждения социального синтеза

Глава 10

РУССКИЙ СОЦИАЛЬНЫЙ СИНТЕЗ

- 226 ... Систематика русской социальной мысли
228 ... Определение понятия
229 ... Парадигмальный статус
231 ... Философская база
234 ... Взаимосвязь с русской социологией
240 ... Значение русского социального синтеза
- 242 ... ЗАКЛЮЧЕНИЕ
244 ... ИСПОЛЬЗУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА
248 ... ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ