

О.Н.Носков

ФИЛОСОФИЯ РУССКОГО КОММУНИЗМА

Вместо предисловия

Рассуждать о русском коммунизме - это все равно, что заявлять о своей политической ориентации. Ибо сама специфика темы такова, что оставаться в рамках "чистой науки" здесь так же трудно, как давать беспристрастную оценку либо горячо любимым, либо люто ненавидимым людям. И это особенно справедливо для тех случаев, когда русский коммунизм пытается анализировать мыслитель, питающий к этому коммунизму чувство резкой антипатии. Стоит ли говорить, что в данном случае политические пристрастия возьмут верх над пресловутой научной объективностью. Поэтому если вы по убеждениям либерал, то наверняка начнете с "национальной специфики" и в конце концов сошлетесь на низкий уровень русского правосознания. Если же вы убежденный почвенник-русофил, то истоки коммунизма будете искать на Западе. В принципе, мы уже привыкли к тому, что вся литература о природе русского коммунизма четко делится на два враждующих "лагеря": одни выводят коммунизм из наших национальных особенностей, другие стремятся доказать прямо противоположное. И вряд ли научная объективность способна внести сюда какие-либо коррективы. Никогда убежденный либерал не согласится с тем, будто "ужасы коммунизма" есть прямое порождение западной культуры. Для этого ему пришлось бы перестать быть либералом. Точно так же искренний почвенник-русофил никогда не возложит ответственность за коммунизм на русскую духовную традицию. Коммунизм для него всегда будет явлением чужеродным, в противном случае наш почвенник рискует превратиться в западника.

В этой связи моя позиция формулируется несколько сложнее. Не принадлежа идейно к либеральному "лагерю", я все же склонен утверждать, что русский коммунизм имеет национальную природу и тесно связан как раз с той самой духовной традицией, которой особенно дорожат наши почвенники. Речь идет в первую очередь о русской религиозной философии, чьи коммунистические интонации для меня вполне очевидны. Мы слишком упрощаем картину, отождествляя русский коммунизм с марксизмом или связывая его только с социалистическим течением мысли.

Действительно, официально мы семьдесят лет существовали под знаменем марксизма. Однако марксизм был у нас скорее всего лишь формой, содержание же было сугубо "отечественным", выстраданным, так сказать, видными корифеями русской философской мысли.

Казалось бы, вряд ли можно установить связь между явлениями, формально совершенно несопоставимыми. Как, например, мы можем совместить воинственный атеизм марксистов с утонченными духовными исканиями отечественных философов, столь упорно тяготевших к христианству? По этому поводу я сошлюсь на один красноречивый пример. Лев Толстой как идеолог и моралист апеллировал к христианству и ни к каким революционным кружкам не принадлежал. Однако не кто иной, как ярый безбожник Ленин назвал Толстого "зеркалом русской революции". И, вне

всяких сомнений, был здесь по-своему прав. Аналогичным образом можно со всей уверенностью утверждать, что русские религиозные философы, а равно и их предшественники, являются зеркалом русского коммунизма. Отрицательное отношение большевиков к этому духовному наследию ровным счетом ничего не меняет. Мало ли, например, было тех откровенных коммунистов, с о з н а т е л ь н о готовивших революцию, которые попали в немилость при советском режиме? Стоит ли говорить в таком случае о тех, кто готовил эту революцию н е о с о з н а н н о.

Разумеется, русская философская традиция как таковая никоим образом не повлияла на саму политическую ситуацию в России. Скорее всего она отражала определенное умонастроение, которое по существу своему нисколько не противоречило тем принципам и идеалам, что насаждались революционерами. Поэтому всякие попытки рассматривать русскую философскую традицию как нечто абсолютно противоположное коммунистической идеологии, на мой взгляд, совершенно беспочвенны. Наше "духовное наследие", таким образом, не лучшая замена тому, от чего мы совсем недавно отказались. И намерение некоторых русофилов придать русской религиозной философии высокий духовный статус есть одна из иллюзий нашей эпохи. При таком подходе вряд ли у нас будут основания выйти из замкнутого круга противоречий и духовных блужданий, в которые до сих пор погружено наше общество и общественная мысль в частности.

I

Как мне представляется, причина неверного понимания сути тех или иных учений заключается в том, что за суть часто принимают формальные положения и утверждения, которые для самих авторов могли иметь весьма специфическое значение. Сама же суть всегда скрывается между строк, зачастую прямо противореча поверхностному содержанию формальных утверждений. И нужно обладать достаточно трезвым практическим взглядом на вещи, чтобы не попасть под обаяние внешних форм. Так, социалисты всех времен восхваляли человеческую свободу, однако такой здравый мыслитель, как Гюстав Лебон видел суть социализма именно в отрицании свободы. В своей книге "Психологии социализма" он прямо утверждал, что социализм должен неизбежно привести к тотальной власти государства, поскольку предполагает жесткую систему государственного патернализма. Поэтому, по Лебону, популярность социалистических идей напрямую связана с особенностями расовой психологии: чем менее в народе развит дух личной инициативы и ответственности, тем более он восприимчив к социализму. К таким народам, в частности, относятся русские. История, как видим, только подтвердила правоту этого мыслителя.

К сожалению, критики коммунизма из почвеннического "лагеря" акцентируют свое внимание как раз на формальных утверждениях коммунистической идеологии. Аналогичным образом они рассматривают и наше религиозно-философское наследие (включая и собственную позицию). Естественно, что при таком подходе между первым и вторым не улавливается никакого сходства. Кроме того, свой отпечаток здесь оставляет и характерная для нас (еще со времен старших славянофилов) парадигма мышления - противопоставлять чужому "бездушно-механическому" свое "духовно-органическое". Поэтому, что касается коммунизма (в лице

марксистской доктрины), то он - в силу своих формальных положений - обладает для них всеми атрибутами "бездушно-механического". Как раз заострение внимания на "материалистическом" компоненте коммунизма и переоценка "духовной" составляющей русской философии и приводит к неадекватному пониманию того и другого.

Надо сказать, что формальные положения составляют своего рода э с т е т и ч е с к у ю сторону любого учения. И будучи таковыми, они имеют символическое, а не буквальное значение. Коммунизм открыто провозглашает приоритет материального начала над духовным, что дает его противникам повод утверждать, будто коммунисты абсолютно

игнорируют духовное начало. Сюда же вкрадывается навязчивая манера подразделять все на высшее и низшее. И если к высшему относят "духовное", то коммунизм однозначно относят к учению, устремленному к низшему. Однако парадокс заключается в том - и это особенно характерно для России - что материалистические принципы были восприняты как последнее (а стало быть высшее) откровение человеческого д у х а! Ни одному коммунисту не придет в голову восхвалять "низшее" и "бездуховное". В данном случае мы имеем дело лишь с субъективными оценками формальных положений. И коммунисты, и их "высокодуховные" противники одинаково устремлены к тому, что они почитают за высшее, только используя при этом разные выражения. Безбожие коммунистов, кстати, продиктовано этим же "благородным" порывом, ибо для них религия ассоциировалась с чем-то темным и низшим, а стало быть "бездуховным".

Кроме того, учтем, что принципы материализма и сама гипотетическая "материя" - вещи далеко не однозначные. И сторонники материализма при любом раскладе отстаивают именно п р и н ц и п ы и во имя торжества этих принципов стремятся к социальным преобразованиям. Умалая на философском, чисто теоретическом уровне духовное начало, коммунисты в то же время были одержимы и д е е й, природа которой не перестает быть духовной из-за формального признания первичности материи. Как раз этот момент почему-то игнорируют наши почвенники, обвиняя коммунизм в бездуховности по причине его "недвусмысленного материализма" (по выражению Ивана Ильина - главного идеолога русского почвенничества). Иначе говоря, коммунисты боролись за торжество идеи, причем идеи совершенно отвлекенной, своим зарождением совершенно необязанной пресловутой "практике" - такого же марксистского идола, как и упомянутая "материя".

К слову надо заметить, что сам апостол "научного коммунизма" был человеком, искренне усвоившим пафос Просвещения. А Просвещение, в свою очередь, есть по большому счету не что иное, как английский эмпиризм, воспринятый умом континентального европейца. Там, где англичанин видит прозу, француз, немец и особенно русский склонен улавливать поэзию. В итоге банальная английская рассудочность на континенте превратилась в веру в разум. Однако верить в разум и быть разумным - не одно и то же. За внешним "рационализмом" и атеизмом марксистской философии скрывается слепая религиозная одержимость, что опять характерно для континентального мышления, изначально склонного к мистическим экзальтациям, в каких бы "научных" формах все это ни выступало.

Поэтому если английский дух стремится создавать материальные удобства, то дух континентальный стремится создавать чудеса. Маркс использует свою "научность" для оправдания самого настоящего чуда, и в этом плане материалистическая "приземленность" его философии нисколько не тождественна духу прагматизма и прозаической рассудочности, то есть всему тому, чем так часто характеризуют западную духовность. И как раз по духу своему, а не по форме, марксизм близок общему настрою русской философской мысли.

Именно в этом ключе стоит рассматривать пресловутый "экономизм" Маркса, придающий его философии оттенок торгашеской вульгарности. Было бы наивным воспринимать марксистскую утопию как некий экономический идеал, к которому стремятся коммунисты. На самом же деле экономика для коммунистов выступает в том же качестве, что и упоминавшаяся "материя". Иначе говоря, они утверждают п р и н ц и п ы экономизма, сами по себе весьма далекие от духа практицизма и расчетливости. В самом "экономизме" Маркса отсутствует какой бы то ни было прагматизм и вообще всякий трезвый экономический расчет. Марксистская утопия есть не экономический, а н р а в с т в е н н ы й идеал. Еще Бердяев отмечал, что учение о "прибавочной ценности" (надо полагать "стоимости") нужно рассматривать не в экономической, а в этической плоскости. "Эксплуатация есть не экономический феномен, - писал он, - а прежде всего феномен нравственного порядка, нравственно дурное отношение человека к человеку" (см. Н.Бердяев. Истоки и смысл русского коммунизма. М.: "Наука", 1990, с. 83). Ссылки русских почвенников на аморализм коммунистической идеологии в данном случае бессмысленны. Как правило, они смешивают коммунистическую идеологию с реальной практикой большевизма, хотя это совершенно разные вещи. Такая подмена, например, хорошо заметна у Ивана Ильина, который в пылу своей критики порой приписывает коммунистам то, чего они в действительности никогда не провозглашали. Так, в одном месте он пишет: "Идея всенародной солидарности и братства отвергается и попирается. Проводится всеобщее изъятие имущества; добросовестные и покорные теряют все, недобросовестные грабят и втайне наживаются. Согласно основному замыслу, все должны превратиться в "пролетариев", т. е. в неимущих людей, могущих кормиться только наемным трудом" (см. И.Ильин. Путь духовного обновления. - Сб. И.А.Ильин. Путь к очевидности. М., "Республика", 1993, с. 247). Автор приведенных строк здесь не только не точен, но даже несправедлив. Теоретически коммунисты стремятся к социальным преобразованиям как раз ради этой самой "идеи всенародной солидарности и братства", то есть во имя тех нравственных идеалов, что так дороги и нашим почвенникам. И отрицание коммунистами частной собственности продиктовано опять же не экономическими, а именно этическими мотивами. По мнению Ильина, коммунисты пытаются "создать такой строй, который покоится целиком на началах ненависти, взаимного преследования, всеобщей нищеты, всеобщей зависимости и полного подавления человеческой личности" (там же). Данное утверждение скорее всего похоже на карикатуру. В действительности коммунисты стремились к прямо противоположному. Их социальный идеал никогда не ассоциировался с торжеством ненависти, всеобщей нищетой и подавлением личности. Наоборот, все перечисленные мерзости связывались, как мы знаем, с существующим "классовым обществом", с которым коммунисты как раз и стремились покончить - опять-таки по этическим, а не по экономическим соображениям. То же самое касается и засилья государственного

аппарата, на чем также заостряет внимание Ильин. Тоталитарный режим - это опять конкретная практика, а отнюдь не теория коммунизма. По теории, как мы знаем, коммунистическое общество есть царство свободы, в котором государство должно за ненадобностью отмереть.

Таким образом, только вульгарная интерпретация коммунизма, некритическое смешивание его реальной практики и теории приводят к совершенно неадекватному пониманию данного феномена. Поэтому при отвлеченном теоретическом сопоставлении коммунизма с другими учениями и идеологиями, не нашедшими п р а к т и ч е с к о г о воплощения, коммунизм на фоне последних действительно выглядит явлением весьма и весьма одиозным. Однако чисто теоретический, "отвлеченный" аспект любого учения, особенно социально-политического, есть в первую очередь совокупность формальных положений и утверждений. Суть же учения раскрывается на практике, и для ее предварительного обнаружения необходим практический взгляд, особый углубленный анализ, используемый в современной социологии. Тотальное засилье государства и подавление личности в коммунистической доктрине подразумеваются неявно, вопреки формальным утверждениям. И об этой зловещей сути коммунизма многим его критикам легко говорить только потому, что коммунизм с самого начала был очень тесно связан с практикой - начиная с революционных кружков и заканчивая построением социализма в России и других странах. И надо сказать, что на практике как раз воплощается скрытая, неявная подоплека учения.

Теперь, если мы проанализируем ряд учений русских философов, то мы без особого труда обнаружим в них наличие примерно той же скрытой подоплеки, что присутствовала и в коммунистической доктрине. Формальные, чисто внешние разногласия, как было сказано, еще совершенно ничего не меняют. Хотя, как будет показано ниже, иногда можно обнаружить и откровенные формальные совпадения. Кроме того, необходимо учитывать, что русский коммунизм не исчерпывается марксизмом, и многие его стороны, обнаружившиеся на практике, даже не предполагаются марксистской доктриной, а потому, как мне представляется, вырастают из своей, национальной почвы. И именно в этом плане русская философская традиция весьма показательна.

II

Итак, коммунизм в теории, как было показано, есть выражение не экономического, а этического идеала. Именно из этого нужно исходить, говоря о сущности данного учения. Задачи, выдвигаемые коммунистическими доктринами, продиктованы отнюдь не требованиями практики или какого-либо вульгарного материального расчета, а соображениями исключительно нравственного порядка. Причем - и это очень существенно - при полном игнорировании реальных условий. Последнее обстоятельство, возможно, характеризует коммунизм более, чем любое другое учение. Коммунизм, по сути, идеалистичен - в уничижительном значении этого слова. Его "оторванность" от "земли" сегодня очевидна для многих. Можно сказать, что это есть некий выпад против "пошлой материи", если подразумевать под "материей" ту самую "объективную реальность", о которой говорили марксисты. Выйти за

границы обыденного и закономерного ради утверждения абстрактного идеала - таков истинный пафос коммунистической идеологии. Вождевленное "царство свободы" - это, конечно же, мечта, а не научный вывод. И в этом смысле коммунистическое учение насквозь пронизано апелляциями к духовности.

Теперь обратимся к русской философской мысли (речь идет, конечно же, о религиозной философии). Уже общим местом стали упоминания о ее идеалистичности, устремленности к "духовному", о высоких нравственных ориентирах и т.д. При этом, кстати, особо подчеркивается неприятие русской философией текущего положения вещей, общего состояния действительности, из чего вытекает стремление создать некий идеал общественного устройства и неукоснительно следовать ему.

Для нас сейчас не имеет значения конкретное выражение упомянутого идеала, ибо он представляет собой совокупность формальных утверждений и благих пожеланий, совсем не определяющих суть подобных учений. Главное заключается в самой тенденции - в категорическом противопоставлении отвлеченных идей и навязчивых фантазий существующей реальности. В этом пафос русской философии как раз перекликается с пафосом коммунизма. Стремление радикально преобразить мир - вот что в первую очередь объединяет и то, и другое. Причем в обоих случаях данное стремление продиктовано сугубо **н р а в с т в е н н ы м** и задачами.

Весьма характерно то обстоятельство, что в русской философии нравственность тесно отождествляется с духовностью. Бездуховность окружающего мира, связанная с торгашеской расчетливостью и пресловутым "материализмом", оценивается в нашей философской традиции как отклонение от высших моральных норм. Торжество человеческого духа связывается у нас не с господством разума, не в технических достижениях цивилизации, а в сознательном, безоговорочном подчинении особым "нравственным" принципам. Уровень духовности в данном случае напрямую связан со степенью принятия этих норм. Отсюда желаемое преобразование мира (мыслимое в русской философии именно как духовное преобразование) есть, как и в коммунизме, реализация этического идеала. Сам этический идеал выступает как безусловная духовная ценность, а потому принятие его может придать человеку особое чувство превосходства над "грешной" действительностью, что автоматически дает ему право навязывать миру собственные требования, хотя бы в теории. Естественно, что теория при таком подходе внешне будет выглядеть весьма привлекательной и с нравственной точки зрения безупречной.

Такой духовно-нравственный акцент фактически ведет к девальвирующей тенденции относительно реального мира, что ставит русских философов (как и их "коллег"-коммунистов) в весьма выгодную позицию критиков и ниспровергателей. И должен заметить, что без этого критического настроения русская философия сразу утратила бы свою "духовную" доминанту.

Подобное "моральное самомнение", целиком замешанное на утверждении духовных начал, со всей отчетливостью обнаруживается уже у славянофилов. Критическое отношение славянофилов к Западу, точнее, к существующим на Западе тенденциям социального развития, хорошо известно. Однако та альтернатива, которую предлагают славянофилы, есть

не что иное, как противопоставление совершенно отвлеченных, надуманных идей существующей реальности. Именно реальность как таковая тесно ассоциируется у них с "безбожной цивилизацией" или тем, что Хомяков определил как "вещественность". Главная же особенность славянофильского учения, на мой взгляд, заключается в переносе умозрительных духовных атрибутов на Россию и русский народ. Это значит, что последние выступают для славянофилов в качестве символа, а не в качестве реальных объектов. Но в этом как раз и заключается весь утопизм их учения - в смешении абстрактного идеала с объектом действительности. В принципе, подобное смешение является основой любого социального прожектерства, где неизменно присутствует характерный мотив - преобразовать мир на основании собственных духовных запросов. У славянофилов это звучит со всей определенностью. И именно данная тенденция обнаружилась в итоге во время наших нашумевших "социалистических преобразований". И весьма показательно, что и коммунисты, и славянофилы руководствовались исключительно нравственной целью. Прагматизм и холодный расчет одинаково чужды и тем, и другим. Поэтому неудивительно, что идея человеческого развития неизменно связывается у них с процессом некоего "одухотворения" вещей вполне банальных и прозаических. К сожалению, на данное совпадение у нас еще не обращалось достаточно серьезного внимания.

Оценим для наглядности хотя бы такое патетическое заявление Хомякова: "... мы будем продвигаться вперед смело и безошибочно, занимая случайные открытия Запада, но придавая им смысл более глубокий или открывая в них те человеческие начала, которые для Запада остались тайными..." (А.С.Хомяков. О старом и новом. - Русская идея. М., "Республика", 1992, с. 63). "Случайные открытия Запада", о которых говорит Хомяков, очевидно, включают в себя и определенные технические и научные достижения. Здесь он допускает характерную ошибку, чрезмерно преувеличивая возможность "духовного преображения" (что, кстати, очень свойственно русским). Дело в том, что любое открытие, включая и техническое, уже несет в себе свою идею, определяющую его назначение. И придать этому открытию более глубокий смысл невозможно даже при самых возвышенных намерениях. Совершить что-либо подобное - значит просто извратить изначальную идею. Если, скажем, человек изобрел трактор ради облегчения физического труда, то этот весьма прозаический предмет не станет более "духовным" (то есть более глубоким по смыслу), если вы объявите его средством для спасения человечества. Скорее всего, здесь вы как раз и унижаете духовность, пытаясь приписывать ее тем вещам, в которых она с самого начала не предполагалась. Ведь если идола назвать Богом, то, как я понимаю, в этом будет заключаться элемент кощунства, а отнюдь не выражения почтения перед Всевышним. И вот как раз нечто подобное намеревались осуществить славянофилы. И то, что не удалось им, чуть позже осуществили коммунисты.

Если вспомнить советский период истории, то большевики буквально обожествляли все технические достижения, то есть открывали в них "смысл более глубокий", чем то было характерно для "буржуазного" Запада. Тот же банальный трактор у нас был чуть ли не культовым предметом, к которому надлежало относиться с чувством некоторого благоговения. Наука и техника - вещи сами по себе весьма прозаические - фактически наделялись священными атрибутами. Можно сказать, что в советское время нас не приобщали к технике - нас заставляли получать

причастие. Даже высшее техническое образование содержало в себе эту культовую схему. Такая банальная фетишизация вполне обычных вещей в целом как раз и вытекает из навязчивого стремления "одухотворить" обыденное. Благородные (на первый взгляд) намерения славянофилов привели бы именно к этому результату, что практически и произошло в советское время. Советские граждане оказались не в положении хозяев природы и истории, а в роли слуг технического прогресса. Однако для поборников "высоких" ценностей такое положение не мыслилось столь безнадежным, поскольку само служение могло восприниматься как выполнение некоего духовного призвания, в то время как прагматическое отношение к технике могло ассоциироваться с чем-то пошлым, вульгарным, приземленным. Одним словом - с "бездуховным".

Поразительно, но только в последнее время, в результате утверждения западных духовных стандартов, к технике у нас постепенно стали относиться так, как и положено - как к прозаическим предметам, созданным для утоления наших материальных запросов. Я, например, искренне рад за то, что компьютер наконец лишился своих священных атрибутов и стал восприниматься просто как добротный инструмент, полезный в работе или интересный с точки зрения развлечений. В советское же время, как мы помним, любое техническое изобретение воспринималось как залог грядущего человеческого счастья, и только с учетом данной перспективы за ним признавалась безусловная ценность. Иначе говоря, техническое изобретение должно было получить **н р а в с т в е н н о е о п р а в д а н и е**, в силу чего оно и наделялось "смыслом более глубоким" или, если хотите, в нем открывались "тайные человеческие начала" (опять же по выражению Хомякова). Так прозаическая вещь наделялась духовными атрибутами и превращалась в фетиш.

Столь же показательно отношение славянофилов к западному праву, которое воспринималось ими как нечто прозаическое, формальное и "бездуховное". Однако в их стремлении акцентировать внимание на христианских духовных приоритетах, якобы издревле привитых русскому обществу, угадывается все тот же мотив неприятия "прозаической" действительности. Западная цивилизация - только символ последней. При этом идеализация древнего русского общества осуществляется не столько с охранно-консервативных, сколько с утопических позиций. Древняя Русь, где обычай заменял позитивное право и где главным мерил поступка была человеческая совесть, есть изображение нравственного идеала, определяющего, собственно, цель истории (здесь чувствуется сильное влияние немецкого просвещения). Весьма примечательно, что в отношении западного общества славянофилы используют оценочные характеристики, причем зачастую недостаточно глубокие, пронизанные духом примитивного морализаторства.

Надо сказать, что сильное смещение акцентов в сторону морали, очень характерное для русской философской мысли, представляет собой попытку рационального восстановления духовной атмосферы традиционного общества. Иллюзорность такого намерения очевидна, поскольку традиционное общество складывалось органически, при наличии совершенно иных духовных установок. Что касается идейной позиции славянофилов, то их общее пренебрежение формальным правом автоматически ведет к признанию государственного патернализма. Ссылки на человеческую

совесть - это всего лишь пожелание и мечта. В реальных условиях функцию этой "совести" будут выполнять государственные институты власти, что при отсутствии развитых правовых норм и низком уровне общественного правосознания ведет к неограниченному деспотизму и подавлению личностного начала. В этом плане теоретическое "царство свободы" Маркса ничем не отличается от патетических апелляций к идеалу свободы в трудах Хомякова и Киреевского.

Собственно говоря, славянофилы только задали общий морализаторский тон русской философии. Но в их учении как в зародыше уже потенциально содержались сложные конструкции, развитые в трудах других мыслителей. И общий источник их многочисленных философских построений - все то же резкое неприятие существующей действительности по сугубо нравственным соображениям. По этой причине оценочные характеристики в русской философии всегда доминировали над беспристрастным анализом. Чаще всего русский мыслитель изначально стремится как бы подогнать действительность под свой нравственный идеал, поскольку воспринимает ее не такой, каковой она является сама по себе, а такой, какой бы он хотел ее видеть. И если в настоящий момент мир не соответствует его идеалу, то признание этого печального факта неизбежно приводит к грандиозным прожектерским фантазиям. Как тут не вспомнить одно известное высказывание Белинского по поводу гегелевской трактовки истории. Его возмущает безнравственная подоплека исторической необходимости, когда счастье потомков целиком покоится на "костях" предшествующих поколений. Белинский не озабочен тем, насколько это соответствует действительности. Он просто заявляет о своем отношении к данному положению вещей и на основе чисто нравственного возмущения отвергает философию Гегеля.

Более отчетливо похожая тенденция выявилась в философском учении Николая Федорова. Современников, как мы знаем, особо восхищали в этом человеке начитанность и "христианская" скромность, доходящая до аскетизма. Впрочем, был ли Федоров в своих теоретических изысканиях истинным ученым и истинным христианином - это еще вопрос. О его "христианстве" хорошо написал Георгий Флоровский ("Пути русского богословия"). Поэтому на данном аспекте останавливаться не будем. Здесь нас интересуют конкретные идейные предпосылки грандиозного федоровского проекта, именуемого как "философия общего дела".

Федоров, безусловно, снискал славу не за научное прозрение. Его знаменитый проект с точки зрения науки есть просто плод безудержного воображения. Источник славы Федорова - в нравственном пафосе его учения.

Весьма поразительно, что намерение преобразовать мир вытекает у него из совершенно надуманной моральной проблемы - проблемы так называемого "сыновьяго долга". Безнравственно, по Федорову, питаться "прахом отцов". Здесь нет никакого прагматизма, никаких материальных запросов. В этом, собственно, и заключается особая "нравственная духовность" русской мысли. Борьба со смертью и разрушением продиктованы у Федорова не стремлением к состоянию вечного блаженства, а опять-таки моральным долгом, который всегда трансцендентен по отношению к конкретной личности. В стремлении к блаженству угадывается некое корыстное намерение, а это как раз то, чего непреклонный морализм русских

философов старается не допустить любой ценой. Действие должно быть абсолютно незаинтересованным - только из одного безусловного признания морального долга. Личные интересы в расчет не принимаются. При этом не важно, как конкретно обосновывается моральный долг. Федоров говорит о "прахе отцов", но это всего лишь частность. Важно то, что "сыновья" должны взяться за дело без всяких размышлений о практической выгоде. Только так их деятельность будет морально обоснованной и наполнится "духовным" содержанием. Сама мысль о пользе как таковой должна восприниматься как глубоко безнравственная. Это есть своего рода "комплекс Иова" - служение без единой мысли о вознаграждении. Вознаграждение предполагает "контрактную" основу, и здесь уже чувствуется дух буржуазного прагматизма, дух рационализации взаимоотношений - всего того, что так чуждо русской нравственной философии.

Стремление к блаженству Федоров связывает с "ребячеством", с духовным несовершенством. Поэтому Дантов рай для него - идеал для "несовершеннолетних", идеал "языческий". Для совершенной личности блаженство состоит в самом созидании рая, а не в том конкретном благе, которое он мог бы сулить. Таким образом, федоровский идеал "Царства Божия" есть чисто аксиологическое обоснование человеческой деятельности. Любое действие, в конце концов, должно оправдываться его предполагаемым результатом, в котором идеально сконцентрирована вся сумма ценностных ориентиров. Земной рай Федорова - это своего рода индикатор, по которому человек убеждается в правильности своей созидательной работы. И блаженство он получает не столько от самих результатов труда, сколько от осознания самого факта выполнения морального долга.

Стоит ли говорить, что в данном случае исключается всякое понятие личного интереса или личной заинтересованности в результатах труда, фактически полностью отчужденных от самой личности. Человек превращается в пассивное орудие неких внешних сил, что, однако же, признается самим создателем "философии общего дела", человек для которого и есть орудие "Божьей воли". Насколько такой подход возвышает человека как личность - вопрос риторический. Важно, что здесь мы имеем дело с характерно русским мироощущением, где уже априорно заложена идея трансцендентного морального долга, с присущей ей системой "отчужденных ценностей".

Тот же императив определял основные специфические стороны коммунистической практики. "Великий почин" большевиков, объявление трудовых будней праздниками, общее культивирование незаинтересованного (то есть "нравственного") отношения к труду во многом продиктованы "местной" духовной атмосферой, а не влиянием марксизма. Во всяком случае, марксизм можно истолковать весьма утилитарно. И мы знаем, что как раз такая трактовка была характерна для русских социал-демократов, обвиненных большевиками в "мелкобуржуазности". В этом смысле большевизм - явление национальное. И именно идея трансцендентного морального долга сближает большевистскую идеологию с русской нравственной философией. Что касается апелляций к христианству, то они, скорее всего, выполняют в последнем случае чисто декоративные функции, ничего не определяя по существу. Федоров, например, нигде не говорит о посмертном воздаянии, ибо данная идея полностью снимает

нравственную проблему "сыновьего долга", на которой покоится вся "философия общего дела". Учение Федорова вполне материалистично, и даже нарисованное им "Царство Божие", в принципе, есть лишь один из вариантов коммунистического "царства свободы". И весьма примечательно, что Федоров фигурирует в нашей культуре как чисто русский мыслитель. В общем, можно сказать, что типично коммунистическое отношение к жизни - в своих сущностных характеристиках - было философски обосновано видными представителями русской философской мысли. Особый вклад в это внес Владимир Соловьев - один из корифеев отечественной философии.

Ш

Современные русские почвенники склонны рассматривать русскую религиозную философию как некую национальную альтернативу "вульгарному" марксизму. В этом смысле Владимир Соловьев вполне может претендовать на роль создателя подлинно "русской", а стало быть подлинно "духовной" философии. Акцент на "духовности" в данном случае ставится весьма отчетливо, в силу чего категорически отрицается всякая генетическая, так сказать, связь между русской философией и коммунизмом. Тем не менее, этическое учение Соловьева интересно как раз в аспекте подобной связи.

Соловьевская философия не лишена определенной доли обаяния, чем, собственно, ее автор и снискал себе славу глубокого и оригинального мыслителя. Однако, не вдаваясь в рассмотрение отдельных положений его философии, приходится признать наличие характерных черт, которые выдают Соловьева как "типично русского" (если хотите) философа. В первую очередь обращает на себя внимание предпочтение этических проблем всем остальным. Нравственная философия, по Соловьеву, должна стоять на первом месте в ряду всех философских дисциплин. Для него она - "самостоятельная наука". На его взгляд, совершенно недопустимо подчинять нравственность и нравственную философию каким-либо теоретическим принципам религиозного или же философского порядка. По этой причине для Соловьева ни религия, ни теоретическая философия не в состоянии оправдать нравственность. Наоборот, нравственность должна оправдать и то, и другое. Что касается нравственной философии, то ее создание и развитие есть якобы развитие самим разумом изначально присущей ему идеи добра (см. В.Соловьев. Оправдание добра. - Соч., в 2-х томах, М., 1990, т. 1, с. 105).

Насколько состоятельны, с философской точки зрения, подобные утверждения - вопрос отдельный. Для нас же главным является здесь то обстоятельство, что Соловьев пытается рационально обосновать безусловный приоритет нравственной оценки любого явления и любого проявления человеческой деятельности. С такой позиции нравственная оценка должна необходимо доминировать относительно других возможных оценок. Очевидно, что Соловьев, полемизируя с Ницше, - как бы вопреки последнему, пытается втиснуть сознание мыслителя в границы нравственных понятий добра и зла. Причем следует учесть, что строго следуя положениям соловьевской философии, представления о добре и зле не являются какой-либо чисто теоретической конструкцией, выполняющей некую полезную социальную функцию. Ничего подобного. Будучи врожденной разуму, идея добра, тем не менее, не тождественна первому и фактически выходит за рамки строго рациональных представлений. Идея добра как бы

предзадана разуму, а отнюдь не выводится из разумной природы человека. Разум, по большому счету, вынужден считаться с самим фактом существования добра. Последнее же имеет сверхразумную природу. Здесь мистические интонации явно довлеют над сухим формализмом "отвлеченного" рассудка. Постулаты, которые Соловьев кладет в основание своей нравственной философии, более похожи на откровение, чем на "классические" картезианские аксиомы. Мистик в его душе побеждает рационалиста, однако пользуется всеми атрибутами последнего. Поэтому Соловьев имеет все-таки репутацию философа, хотя и весьма утонченного. По-видимому, назревший в глубине его души протест против "отвлеченных начал" как раз и выразился в том, что Соловьев апеллирует к таким понятиям, которые в принципе почти невозможно эксплицировать. Подходя строго философски, многие рассуждения Соловьева не отличаются особой убедительностью и несут на себе отпечаток декларативности и какой-то искусственности. Похоже на то, что Соловьев, обладая поэтическим даром, в большей степени рассчитывал на эстетический эффект - чем он и заморозил определенный контингент читателей.

Неприятие Соловьевым отвлеченного рассудочного формализма чем-то сродни неприятию советским человеком буржуазной расчетливости. Советский (читай - русский) человек, обладая знаменитой широкой натурой, изначально тяготел ко всем "подлинно-человеческим" порывам, под коими подразумевались чувства, лишенные какой-либо материальной, либо просто сугубо личной заинтересованности. Строго говоря, собственно "человеческими" отношениями между людьми как раз и признавались такие, в которых отсутствовал всякий расчет. На этом и покоилась пресловутая "духовность" советского (русского) общества. Полюс "духовности", как мы понимаем, в нравственном смысле соответствовал принципу добра, тогда как расчетливость, тесно связанная с эгоистическим материальным интересом, соответствовала принципу зла. Отсюда нравственным было все то, что выходило за рамки личной заинтересованности. Поэтому поступок, совершенный из каких-либо личных соображений - невзирая на его конкретную значимость - в глазах советского человека терял нравственную ценность. Советские герои совершают подвиги бескорыстно, советские рабочие больше упирают на классовую сознательность, чем на материальный интерес. Чкалов летит через Северный полюс не ради денег - в противном случае в глазах советских граждан он не стал бы героем. Гагарин совершает выход в космос по тем же "духовным" соображениям. Вопрос: "Сколько вам за это заплатили?" - в советском обществе неуместен и оскорбителен. Характерные для западного общества контрактные отношения здесь не признаются. Контракт подразумевает личный интерес, а в этом, с точки зрения советской морали, нет ничего нравственного, а значит и "человеческого". Работать только ради собственной выгоды, пусть даже речь идет об обычном чувстве удовлетворения, - это не по-советски. Подобный интерес обычно скрывают как нечто аморальное. Советское общество, в отличие от "буржуазного", строится исключительно на "духовных", то есть на нравственных основаниях. Само "духовное" не может быть чем-то личным. Оно соответствует философскому принципу всеобщности, а потому имеет коллективную природу. Такова же природа моральных принципов. Здесь они не просто доминируют над личными интересами - они целиком отделяются от них. В этом сказалось известное противопоставление духовного материальному - что, как ни удивительно, столь впечатляющим образом дало о себе знать именно в советском

обществе, несмотря на формальное принятие материалистической философии.

Подобная несложная схема отчетливо представлена в учении Соловьева. В этой связи уже весьма примечательно то обстоятельство, что к полюсу духовного он притягивает все те качества, которые вообще не поддаются никакой рациональной формализации. Как известно, основу нравственности Соловьев тесно увязывает с тремя "фундаментальными", "чисто человеческими" чувствами: чувством стыда, чувством сострадания и чувством благоговения. Благодаря им человек якобы в корне отличается от животных. И этим как бы определяется заложенное в человеке духовное начало, в корне отличное от его материальной природы. Таким образом, нравственное поведение выводится за рамки рассудочной определенности и ставится в прямую зависимость от внеличных факторов. Поступать нравственно, в данном случае, - значит полностью пожертвовать личным интересом во имя неких "духовных" принципов, природа которых выше всякого рассудочного понимания.

Тем самым не только осуждаются "эгоистические" мотивы поведения, но и абсолютно исключается всякая попытка рационализации морали и человеческих взаимоотношений. В этой связи Соловьев, судя по всему, более полагается на нравственную восприимчивость субъекта, чем на какую-либо строго разработанную согласованную систему правил. Система правил предполагает определенную "контрактность" во взаимоотношениях, а это уже допускает личный интерес. Соловьева же волнует душевное состояние субъекта. Поэтому он делает акцент на мотивации поступка, а не на его фактическом выражении. Отсюда его девальвирующее отношение к праву, поскольку последнее учитывает только формальную сторону поступка, не касаясь самих намерений. Стало быть, соблюдение правовых норм само по себе не имеет нравственного значения. Правонарушение, по Соловьеву, есть лишь своего рода последний акт злой воли. Но и без этого человек может быть одержим злыми намерениями, в чем уже обнаруживается его безнравственность. Задача, которую формулирует Соловьев, предполагает не "профилактику", а полное искоренение душевных порывов к злу. Собственно, речь здесь идет все о том же духовном преображении мира, что вполне сопоставимо с чудом. По своему масштабу данный замысел, как мы понимаем, превосходит все либеральные проекты по улучшению человеческого существования.

Естественно, что нравственная утопия Соловьева принципиально игнорирует пресловутую практическую целесообразность, на которой покоится вся типично "буржуазная" либеральная этика. С "духовной" позиции русского философа совершать действие ради банальной практической пользы уже само по себе воспринимается как нечто безнравственное, поскольку это есть потворство материи, а следовательно - злему началу. Нравственное значение поступка тем выше, чем дальше он от практической заинтересованности. Иными словами, моральные принципы для Соловьева безотносительны к самой эмпирической действительности и по большому счету прямо ей противоречат. Следовательно и человек - как эмпирический объект - не может оправдать нравственность, исходя из чисто практической пользы своих поступков. Собственно, в учении Соловьева не мораль должна согласовываться с человеческой деятельностью, а наоборот, человеческая деятельность должна согласовываться с моралью.

Такая абсолютизация морали весьма характерна для русской этической мысли. Поэтому нравственность в нашем обществе почти никогда не связывалась с практическим расчетом. Русскому человеку весьма трудно совместить в своем сознании и то, и другое. Если же он делает откровенную установку на получение практической пользы, это часто вызывает закономерное и почти неприкрытое отступление от всякой нравственности. Печальных примеров тому масса, и с этим знаком почти каждый из нас. Стремление наживаться бесчестным путем - не просто свидетельство испорченности отдельных индивидов, - это один из вариантов разрешения "фундаментального" противоречия нашей специфической "духовности". Другой вариант - это впадение в альтруистическую одержимость. Причем оба варианта всегда существуют параллельно и служат необходимым дополнением друг для друга. Выбор, перед которым обычно ставится русский человек, - это либо нравственность без пользы, либо польза без нравственности. Конечно, в действительности все выглядит более обтекаемо и не столь категорично, однако в наиболее напряженные моменты нашей истории указанная дилемма всегда выступала со всей отчетливостью. И коль уж выбор останавливался на нравственности, польза отметалась автоматически.

В этом смысле Соловьев только наглядно отражает данный душевный настрой. Чисто теоретический аспект его нравственной философии нас в данном случае мало интересует. Гораздо интереснее те положения, которые он рекомендует для реального воплощения. Как раз здесь, в этом, так сказать, практическом аспекте, позиция Соловьева потрясающим образом совпадает с духовными установками большевиков. Пусть это не покажется странным, но социалистические преобразования в нашей стране осуществлялись примерно по тем же рецептам, что Соловьев изложил в своей нравственной философии. Западное общество организовало свою жизнь на собственных идейных основаниях, с точки зрения русской "духовности" оказавшихся абсолютно "безнравственными". Естественно, что наша философская мысль предложила свои, совершенно "нравственные" варианты, воплощенные большевиками на практике. И хотя формальной идейной преемственности между первыми и вторыми здесь нет, поражает сама конгениальность советской идеологии и нравственных учений видных корифеев русской мысли. Соловьев в этом плане - наиболее убедительный пример.

IV

Подобно идеологам большевизма, Соловьев намеревается подчинить банальные эмпирические стороны человеческого бытия соображениям некоего высшего духовного порядка. Поскольку исторический процесс для него есть переход от "зверочеловечества" к "богочеловечеству", то и обыденная земная жизнь людей должна быть организована на новых основаниях. Естественно, не из соображений практической пользы, но в силу неумолимого подчинения нравственному принципу. Говорить о практической необходимости в данном случае даже неуместно, поскольку речь идет о чисто "духовных" задачах, недоступных прозаическому материальному расчету. Иначе говоря, реальные требования самой практики здесь не учитываются. В противном случае деятельность была бы лишена нравственного (то есть "духовного") основания, поскольку нравственные требования имеют безусловное значение и не подчиняются

требованиям практики (то есть "материального").

Несмотря на заметные лексические расхождения между Соловьевым и советскими идеологами, принципиальное сходство здесь налицо. Формальные ссылки коммунистов на "практику" были лишь избыточным идеологическим штампом. В действительности сами коммунистические преобразования осуществлялись по сугубо "идейным", теоретическим, так сказать, соображениям. Создание пресловутого коллективного хозяйства диктовалось отнюдь не утилитарными запросами, а избыточным идеализмом создателей нового общества. Как мы знаем из истории, в критические для советской экономики периоды большевики вынуждены были частично отступать от своих принципов, используя для этого различные малоубедительные предлоги. Так было с введением НЭПа в 20-х годах или с принятием в конце 60-х хозрасчетных отношений в отдельных отраслях производства. Однако такие поправки вносила сама действительность, сама конкретная практика, против которой абстрактные утопические химеры оказывались бессильными. В теории же практическая целесообразность напрочь игнорировалась. Наоборот, необходимо было отстоять высокие "духовные" принципы перед лицом неумолимых требований прозаической практики. Именно в этом, надо полагать, как раз и заключался подлинный, глубинный смысл социалистического строительства. Учтем к тому же, что и сама формулировка задач выходила за рамки банальной "обывательской" логики, и ни один закоренелый практик никогда бы не взялся разрабатывать программу построения "Царства Свободы", а уж тем более "Царства Божьего". На такое способны только те, кто принципиально игнорирует требования практики - романтики и мечтатели, из числа которых выходили как поклонники русской нравственной философии, так и революционные энтузиасты.

В философии Соловьева пренебрежительное отношение к практической стороне жизни не только возводится в принцип, но и преподносится как некое условие нравственного совершенствования. Стоит ли говорить, что продекларированные им рецепты духовного развития с трезвой практической точки зрения абсолютно несостоятельны. И это вполне закономерно, если нормальные и естественные вещи оцениваются с совершенно чуждой им (этим вещам) "нравственной точки зрения". Какими критериями, например, должен руководствоваться политик или предприниматель, осуществляя конкретное дело - критериями практической целесообразности или критериями идейной состоятельности? Каждый понимает, что ценность любой практической деятельности измеряется конкретными положительными результатами, а не благими намерениями. Соловьев ставит все с ног на голову, обосновывая действие намерением, пусть даже и благим. О результатах, как и положено отрешенному от жизни теоретику, он совершенно не задумывается. И именно здесь он близко смыкается с советскими идеологами.

Рассматривая человеческую историю как непрерывное возрастание нравственного начала, Соловьев считает себя вправе предъявлять действительности требования с позиции провозглашенного им идеала. "Высший нравственный идеал требует, - пишет он, - чтобы мы любили всех людей, как самих себя, но так как люди не существуют вне народностей (как и народность не существует вне отдельных людей) и эта связь сделалась уже нравственною, внутреннею, а не физическою только, то прямой логический вывод отсюда есть тот, что мы должны любить все

народности, как свою собственную" (В.Соловьев. Оправдание добра. - Соч. в 2-х томах, М., 1990, т. 1, с. 378). И далее он продолжает: "Этою заповедью утверждается патриотизм как естественное и основное чувство, как прямая обязанность лица к своему ближайшему собирательному целому, и в то же время это чувство освобождается от зоологических свойств народного эгоизма, или национализма, становясь основой и мерилем для положительного отношения ко всем другим народностям сообразно безусловному и всеобъемлющему нравственному началу" (там же). Из этого идеала "всечеловечества" вытекают соловьевские принципы национальной политики, которые он настойчиво пытался навязать русскому обществу.

Идеальное будущее человечества, по Соловьеву, - это создание реального "братства народов". Человечество должно составить некую единую международную семью во главе с общим "отцом", обладающим абсолютным моральным авторитетом для всех "сынов". Россия в этом деле призвана якобы играть ключевую роль. Иначе говоря, ее национальная политика должна преследовать исключительно нравственные цели, то есть строиться на этических основаниях, что исключает всякий прагматизм во взаимоотношениях с другими народами (понимаемый Соловьевым как "национальный эгоизм"). Соловьев особо акцентирует внимание на "братских" мотивах международного объединения, совершенно, судя по всему, не учитывая волю других государств и народов, преследующих свои, исключительно "эгоистические" цели. Почему-то именно русский народ, по его мнению, должен во имя "высших" нравственных принципов принести в жертву свои национальные интересы. Весьма риторическим (и даже забавным) выглядит в этой связи следующее его заявление: "... для осуществления этого национального призвания нам (то есть русским. - О.Н.) не нужно действовать против других наций, но с ними и для них, - в этом лежит великое доказательство, что эта идея есть идея истинная" (см. В.Соловьев. Русская идея. - / Русская идея, М., 1992, с. 204). Невозможно себе представить, как на п р а к т и к е можно использовать данное положение, - если речь, конечно же, идет о политиках, несущих реальную ответственность за свои действия. Соловьев, разумеется, игнорирует реальные требования практики, к чему призывает все русское общество, а именно пожертвовать своими конкретными интересами во имя абстрактного "всечеловеческого братства".

Насколько мы знаем, именно этот идеал лег в основу национальной политики большевиков, намеревавшихся на практике осуществить упомянутое "братство народов". Советский Союз есть наглядный пример частичной реализации подобной химеры. Данное социальное образование серьезно отличается даже от пресловутой "международной интеграции", о которой принято говорить в последнее время. Во всяком случае, "международная интеграция" во главу угла ставит (по крайней мере в теории) социально-экономические интересы, то есть строится на принципах прагматизма. Советский Союз в первую очередь строился на этических принципах, где во главу угла ставилась идея "братства", а не взаимовыгодного партнерства. О выгоде - в ее прямом значении - вопрос даже не ставился, особенно если речь шла о тех, для которых создание "братской семьи" трактовалось как нравственный долг. Речь идет, в первую очередь, о русском народе. Здесь, в принципе, все было прямо по Соловьеву. Иногда можно отметить даже текстуальные совпадения. О том, что русские должны поставить себя в невыгодное положение относительно

других народов бывшей Российской империи, открыто заявлялось первыми большевистскими идеологами. Никаких экономических соображений это требование, естественно, не заключало. Соображения были исключительного н р а в с т в е н н о г о порядка.

Создание Советского Союза - это вообще уникальный и беспрецедентный случай национальной политики, покоящейся на этических основаниях. Достаточно послушать пропагандистские выступления современных коммунистов, мечтающих возродить СССР, чтобы почувствовать внутреннее идейное сходство их заявлений с этической доктриной Соловьева. Примем во внимание хотя бы то обстоятельство, что борьба за возрождение Союза преподносится в первую очередь как моральная проблема, и лишь во вторую - как экономическая. Экономика, по большому счету - лишь техническая, так сказать, часть проекта. Развал СССР переживается коммунистами прежде всего как нравственная утрата. Возможно, именно этим объясняется тот факт, что, несмотря на всю свою абсурдность, намерение возродить Советский Союз рассматривается коммунистами как первоочередная задача. Реальные требования "прозаической" практики, как было сказано выше, всегда в таких случаях уступают место запросам "высшего" порядка. В данной перспективе духовное родство Соловьева и современных поклонников советской идеологии не кажется сколько-нибудь сомнительным.

Еще больше убеждаешься в этом, когда сравниваешь соловьевскую трактовку уголовного вопроса с советскими подходами к профилактике преступности. Для большевиков преступность была тесно связана с классовой природой самого общества. Отсюда следовала уверенность в исчезновении преступности с наступлением коммунизма, в котором классовый антагонизм был бы преодолен. Таким образом, в глазах коммунистов поведение преступника было детерминировано социальной средой. Сам же человек от рождения наделялся "высшими" нравственными качествами, которые ему надлежало выявить и развить. Каждый, кому удалось застать советские времена, помнит, с каким воодушевлением официальная идеология восхваляла человеческое достоинство, предполагавшееся даже в самом закоренелом преступнике. Такое трепетное, в теории, отношение к человеческому достоинству, отразилось и на подходах в решении уголовного вопроса. В соответствии с принципами советской идеологии, преступника надлежало исправлять и направлять на истинный путь. Такая задача как раз и ставилась перед соответствующими инстанциями. Наказание рассматривалось как вынужденная (и притом временная) мера исправления. Стремление наказывать преступника ради устрашения не согласовывалось с гуманистическим пафосом советской идеологии. Тюрма для большевиков вообще была атрибутом эксплуататорского общества. Поэтому необходимость использовать карательные методы для борьбы с преступностью требовала особого "нравственного" обоснования (как, впрочем, и многое другое). Преступность трактовалась как своего рода нравственная зараза, и в этой связи карательные органы должны были выступать не то в качестве врачей, не то в качестве педагогов. В любом случае рассчитывать на одно лишь устрашение было безнравственно, покуда речь шла о воспитании высокосоциальной личности. Эту мысль доступно излагали советская литература и кинематограф, породившие образы добрых следователей, проникнутых отеческой заботой о преступниках, и образы исправившихся преступников, порвавших с

"грязным" прошлым. В разряд последних, как правило, не попадали лишь отъявленные убийцы и беспринципные хопуги. Первые - из-за "нищанского" отношения к морали (нахождение "по ту сторону" добра и зла), вторые - из-за "буржуазной" жизненной позиции (склонность к корыстному расчету). Таких относили к числу "безнадежных". Все остальные воспринимались как "оступившиеся". И задача карательных органов теоретически сводилась к тому, чтобы вернуть обществу так называемых полноценных его членов.

Совпадение большевистской позиции со взглядами Владимира Соловьева по данному вопросу просто поразительно. Соловьев отрицает устрашающую роль карательных органов, как и роль физического насилия вообще. Он решительно настаивает на том, что "преступник имеет право на вразумление и исправление" (Оправдание добра. - указ. издание, с. 403). Как и большевики, Соловьев считает преступность временным явлением, а вместе с тем - и карательные органы. "Так как историческое движение идет все быстрее и быстрее, - пишет он, - то я еще надеюсь дожить до того времени, когда на наши нынешние тюрьмы и каторги будут смотреть так же, как теперь смотрят на старинные психиатрические заведения с железными клетками для больных" (там же, с. 404). Аналогична и выдвинутая им "нравственная" трактовка наказания: "По истинному понятию о наказании положительная его задача относительно преступника есть не физическое его мучение, а нравственное излечение и исправление" (там же). Принцип: "поделом вору и мука", - Соловьев отрицает как откровенно "безнравственный", якобы попирающий человеческое достоинство преступника. Признавая, что не все преступники исправимы, Соловьев, тем не менее, рассчитывает на то, что подавляющая их часть не потеряна для нравственной жизни. Устрашать человека в целях профилактики преступления безнравственно для него в том смысле, что это есть покушение на духовное начало, заложенное в каждом человеке.

Интересно в связи с этим отметить тот факт, что большевики с первых шагов отменили телесное наказание как форму морального воздействия на человека буквально из всех сфер общественной жизни. Публичные порки, столь характерные для царского режима, здесь отменялись как пережиток прошлого. На тех же принципах строилась и советская педагогика. Официально насилие над детьми возбранялось как родителям, так и учителям. Во главу угла опять-таки ставилось "духовное" (то есть моральное) воздействие.

При этом советскому обывателю постоянно внушалось, что даже преступники в нашей стране не подвергаются никакому физическому воздействию со стороны работников соответствующих служб. Насилие, дескать, это не метод. Необходимо использовать убеждение, воздействуя на скрытое нравственное начало человека. Кинематограф, во всяком случае, наглядно демонстрировал данный подход к "очеловечиванию" преступника. Допускалось также, что и с военнопленными у нас обращаются столь же гуманно. Советские офицеры не прибегают к пыткам. Пытки - это на "буржуазном" Западе. У нас насилие не согласуется с нравственным обликом следователя. Идеальный следователь - это тот, кто способен лишь одним духовным воздействием привести преступника к раскаянию или морально подавить его (если речь идет о "безнадежном" преступнике).

Просто поразительно, что советский режим, при всей его жестокости, парадоксальным образом совмещал моральный ригоризм с откровенно снисходительным отношением к человеческой порочности. Парадокс этот, на мой взгляд, порожден теми неявными противоречиями, что лежат в основе подобной морали. И Соловьев, и вслед за ним советские идеологи, формально отстаивая достоинство отдельной личности, одновременно с тем отстаивали приоритет коллективного начала как зримого отражения начала идеального, духовного. Подобное противоречие можно обнаружить уже у Платона. Коллектив есть общее, родовое, имеющее отношение к "идее". Личность - это уже частное, индивидуальное, а значит относящееся к "материи". Данная парадигма явно присутствует у Соловьева - как у откровенного идеалиста, и неявно - у большевиков, - как у "скрытых" идеалистов (о чем речь шла уже в начале). Из всего этого логически вытекало, что личность сама по себе не содержит собственно ничего духовного. Таким образом, вне коллектива отдельный человек лишался всякой значимости. Навязчивая борьба с "эгоизмом", которую вели все русские моралисты, неосознанно содержала в себе именно этот подтекст. С другой стороны, порочность, или "бездуховность" отдельного индивида воспринималась как нечто естественное. Отсюда апелляция к коллективу (или обществу в целом) выглядит вполне закономерной, поскольку это есть не что иное, как вовлечение несовершенной личности в сферу "духовного". Поэтому и нравственное исцеление происходит только в коллективе и благодаря коллективу. "Вернуть обществу полноценную личность" в переводе означало утвердить приоритет идеального над материальным.

Важно при этом отметить, что коллективный интерес в России никогда не рассматривался как сумма частных интересов. Так было на Западе. У нас же коллективный интерес требовал от каждого пожертвования своим частным интересом. Только при таком императиве коллективное наделялось статусом духовного. Большевики, по большому счету, не внесли сюда ничего принципиально нового и лишь наглядно обнажили естественные духовные тенденции русского общества. Только с учетом указанной парадигмы становится понятным, почему в Советском Союзе так называемое народное хозяйство было не только общенародным делом, но еще и требовало жертв от своих "сознательных" работников. Получалось, что человек существовал для хозяйства, а не хозяйство для человека. Тем самым пресловутый "экономизм" большевиков обнаруживал свое скрытое "духовное" основание. Именно этого не учитывал Владимир Соловьев, когда с гневной критикой обрушивался на популярные экономические учение, отстаивая приоритет нравственного закона. Фактически же при этом он не выходил за рамки той моральной риторики, которая впоследствии сопровождала все экономические начинания коммунистов.

Соловьев открыто рассматривает экономический вопрос с нравственной точки зрения. И это тем более поразительно, что и коммунисты рассматривали экономику исключительно в нравственной плоскости, о чем выше уже говорилось. Так, их стремление искоренить эксплуатацию является нравственной, а не экономической задачей. С другой стороны, неприятие коммунистами частной собственности вытекает из скрытого неприятия "материального" (которому в данной этической парадигме соответствует "частное"). Предпочтение же коллективного хозяйства есть, как мы понимаем, утверждение приоритета "духовного". Иначе

говоря, коммунисты на деле откровенно игнорировали реальные экономические законы, противопоставляя им законы нравственные. И ту же самую позицию занимает в данном вопросе Соловьев, с той лишь разницей, что делает он это открыто и совершенно сознательно.

Экономика, по Соловьеву, должна всецело определяться нравственным законом. Вот что он пишет по этому поводу: "Самый факт экономических бедствий есть свидетельство, что экономические отношения не связаны как должно с началом добра, не организованы нравственно" (Оправдание добра, с. 407). Принципы экономической целесообразности в данном случае в расчет не принимаются. Речь идет только о высшем духовном начале, на основе которого должна строиться вся хозяйственная деятельность. Самостоятельных экономических законов Соловьев не признает. Материальные потребности - не главное в жизни человека. В любом случае, по его мнению, их можно подчинить нравственному началу. Отсюда опора на материальный интерес как на стимул экономического развития категорически отвергается, что вполне естественно, учитывая особые духовные приоритеты Соловьева. Его заявления на этот счет весьма красноречивы: "Хотя необходимость трудиться для добывания средств к жизни есть действительно нечто роковое, от человеческой воли не зависящее, но это есть только толчок, понуждающий человека к деятельности, дальнейший ход которой определяется уже причинами психологического и этического, а вовсе не экономического свойства" (там же, с. 408). В принципе, это чем-то напоминает коммунистическую идею о переходе из "царства необходимости" в "царство свободы". Разница лишь в том, что Соловьев усматривает доминирующее влияние нравственности на более ранних, так сказать, этапах человеческой истории. По поводу экономического закона он выражается недвусмысленно: "Так как не только нет экономического закона, - пишет он, - которым бы определялась степень корыстолюбия и сластолюбия для всех людей, но нет и такого закона, в силу которого эти страсти были бы вообще неизбежно присущи человеку, как роковые мотивы его поступков, то, значит, поскольку экономические деятельности и отношения определяются этими душевными расположениями, они имеют свое основание не в экономической области и никаким "экономическим законам" не подчиняются с необходимостью" (там же, с. 409).

По логике Соловьева, человек, будучи в состоянии управлять своими "душевными расположениями", способен возвыситься над экономической необходимостью, сознательно приняв сугубо нравственную позицию. Товаропроизводитель, допустим, может по доброй воле, исключительно из жалости к ближним, не повышать цену на товар повышенного спроса. Тем самым, по Соловьеву, опровергается один из элементарных экономических законов, согласно которому цена на товар определяется отношением между спросом и предложением. Пример этот взят им из собственного воображения. Сама действительность, как известно, не дает ни малейшего повода для подобных мечтаний. И любой экономист-практик сочтет рассуждения Соловьева досужими домыслами кабинетного теоретика. Добрая воля человека - наиболее спорная и совершенно нерегулируемая вещь. Но именно ее Соловьев ставит во главу угла, противопоставляя банальному материальному интересу. На его взгляд, при достаточной силе нравственных побуждений никакая "предполагаемая экономическая необходимость" не помешает человеку подчинить материальным соображениям нравственные. Из чего Соловьев заключает, что "никаких естественных

законов, действующих независимо от качества воли данных лиц, в этой области вовсе не существует" (там же, с. 411).

Остается только выяснить, какие "естественные" причины вынудят человека следовать доброй воле, а не банальному личному интересу. Для Соловьева, впрочем, этот вопрос решен окончательно. В данном случае его моральный ригоризм принимает радикальную форму: "Самостоятельный и безусловный закон для человека, как такого, один - нравственный, и необходимость одна - нравственная". И далее: "Особенность и самостоятельность хозяйственной сферы отношений заключается не в том, что она имеет свои роковые законы, а в том, что она представляет по существу своих отношений особое, своеобразное поприще для применения единого нравственного закона" (там же, с. 412).

Подходы большевиков к организации экономической сферы в этом смысле принципиально ничем не отличались. Для них экономика также была поприщем для реализации высших нравственных принципов, в силу чего упор делался ими на социалистическую сознательность (то есть на добрую волю), а не на материальную заинтересованность. Пафос Ленина, писавшего о "великом почине" (то есть бесплатном труде на благо революции), обнажает в этой связи свой глубинный смысл: человек в состоянии проявлять трудовой энтузиазм без всякой материальной заинтересованности. Здесь идет речь не просто о торжестве новых экономических отношений - речь идет о торжестве доброй воли над экономической необходимостью, нравственности над материальным интересом, а шире - "духовного" над "материальным". Иначе говоря, сама реальность как будто оправдывала все те надежды, которые тот же Соловьев возлагал на нравственную силу человека.

Вся практика социалистического строительства есть лишь попытка доказать и утвердить безусловное превосходство нравственных принципов над "роковыми" экономическими законами. Изобретенное большевиками стахановское движение преследует опять же "духовную" цель. Стаханов работает не ради корыстного интереса. Он - олицетворение советского человека, и его материальное благосостояние есть не более, чем нормальная жизнь сознательного труженика. Экономические показатели, на которые постоянно ссылалась советская пропаганда, должны были, по идее, отражать повышение общего уровня сознательности наших граждан. Знаменитое советское: "выполним и перевыполним!" - это уже не из области экономики, а из области нравственного долга. Советские граждане улучшают свое материальное благосостояние не столько индивидуально, сколько коллективно. Вначале нужно принести жертву Родине, личное благо - лишь возможный результат такой жертвы, в лучшем случае - награда за "честный" (то есть "сознательный") труд. В глобальном масштабе противостояние социалистической экономики и экономики капиталистической - это все то же противостояние "духовного" и "материального".

Интересно в связи с этим отметить, что критика Соловьевым социализма по смыслу и стилю полностью совпадает с большевистской критикой буржуазного общества. Для Соловьева социализм - это "лишь крайнее выражение, последнее заключение односторонней буржуазной цивилизации" (Оправдание добра, с. 415). Социализм якобы отрицает духовное начало человека, рассматривая последнего только как производителя и

потребителя. Большевики, как известно, за то же критиковали буржуазный Запад, где "торгашеский" расчет ставится выше духовных отношений. Есть и более интересные сходства. Например, причину экономических кризисов на Западе большевики тесно увязывали с особенностью капиталистического производства, где царит своекорыстный интерес, приводящий к перепроизводству товаров. Социалистическая экономика с ее системой планирования вроде бы должна быть застрахована от подобных кризисов. В том, что здесь присутствует сугубо нравственная оценка реальной ситуации, нет никаких сомнений. Для большевиков это еще один повод осудить "эгоизм" западных предпринимателей и противопоставить ему нравственное начало социалистического планирования, учитывающего общие, коллективные интересы (еще один вариант противопоставления общего как "духовного" индивидуальному как "материальному"). Подобным же образом объясняет причину хозяйственных кризисов Владимир Соловьев. На его взгляд, виновники этих бед - "люди, которые трудятся для себя" (там же, с. 418).

Суждения Соловьева насчет личной заинтересованности в результатах труда весьма категоричны и вместе с тем достаточно красноречивы: "Выставлять своекорыстие или личный интерес как основное побуждение труда - значит отнимать у самого труда значение всеобщей заповеди, делать его чем-то случайным" (там же). Нравственное значение труда, по Соловьеву, тесно связано с его общеобязательностью, а это уже не согласуется со своекорыстным интересом. И далее он развивает эту мысль прямо в духе классической советской идеологии: "Вопреки мнимой экономической гармонии очевидность заставляет признать, что, исходя из частного, материального интереса как цели труда, мы приходим не к общему благу, а только к общему раздору и разрушению. Напротив, идея общего блага в истинном, нравственном смысле, т. е. блага всех и каждого, а не большинства только, идея такого блага, поставленного как принцип и цель труда, заключает в себе и удовлетворение всякого частного интереса в его должных пределах". На труд, как учит Соловьев, нужно смотреть как на "обязанность исполнения воли Божией и служения всеобщему благосостоянию ближних" (там же, с. 420).

Упоминание Соловьевым "воли Божией" особо не увеличивает дистанцию между ним и большевиками, тем более что Соловьев трактует "волю Божию", мягко говоря, не совсем ортодоксально. Большевики, в качестве эквивалента "Божией воли", ссылались либо на революционный долг, либо на долг перед Социалистическим Отечеством (был еще и "интернациональный долг", по поводу которого в Советском Союзе никто не возражал). Так или иначе, в обоих случаях признаются исключительно нравственные мотивации труда. Личное благосостояние признается лишь как обеспечение "достойной" жизни для человека, честно выполняющего свой "высший" (неважно как названный) долг. Прямая экономическая зависимость между трудом отдельных людей и их личным благосостоянием в расчет не принимается по моральным соображениям. В этот же контекст вплетается требование улучшить жизнь для "всех и каждого", требование чисто социалистическое, противопоставленное либеральному идеалу максимального счастья для максимального большинства людей. Идеальный советский человек, под стать моралисту Соловьеву, не может успокоиться, пока знает о существовании "обездоленных братьев".

На мой взгляд, сопоставлений вполне достаточно, чтобы отчетливо

разглядеть некую идейную преемственность между русской нравственной философией и советской идеологией. Преемственность эта, как было сказано выше, не имеет явного, формального характера, а лишь отражает особый психический настрой русского общества. Ведь поразительным является сам факт сходства основных принципов советской идеологии с теми идеями, что высказывали известные представители дореволюционной мысли России. Владимир Соловьев - ввиду своей значимости - занимает в этом списке главное место. Он есть своего рода зеркало русской ментальности. Его влияние на русскую философскую мысль огромно. Но даже и без прямого влияния видные представители русской философии были склонны к предпочтению нравственных критериев и оценок, - в чем, видимо, и заключалась особая "духовность" их позиции.

V

Русскую философию, конечно, нельзя оценивать однозначно. Однако Владимир Соловьев и его последователи отражают, так сказать, ее общий характер. Кроме того, указанная выше специфика русской мысли, а именно склонность к приоритету нравственных оценок (понимаемых как "духовные") перед всеми остальными, в конце концов способна внести особые коррективы в любую доктрину, даже формально либеральную. Возьмем, например, такого философа, как Николай Бердяев, которого русские почвенники зачастую обвиняют в излишнем либерализме.

Бердяева, по большому счету, действительно можно охарактеризовать как либерального философа, если только понимать здесь под либерализмом особую самобытность этого автора, отчетливую независимость всех его суждений. Бердяев, так сказать - философ "непартийный". По стилю его труды чем-то напоминают англо-язычных авторов. В определенном смысле он является довольно тонким аналитиком, лучше всего понимавшим подлинный настрой русской души (в отличие, например, от славянофилов). Тем не менее, и ему свойственны были характерные "идейные" экзальтации, навязчивые апелляции к духовному, заслоняющие трезвое практическое отношение к действительности.

Возьмем только его отношение к так называемому национальному вопросу: "Россия, по духу своему призванная быть освободительницей народов, слишком часто бывала угнетательницей, и потому она вызывает к себе вражду и подозрительность, которые мы теперь должны еще победить" (Н.А. Бердяев. Душа России. - / Русская Идея. М., 1992, с. 301). Перед нами типичное наивно-утопическое отношение к внешней государственной политике. Бердяев выступает здесь как праздный идеалист, оторванный от прозаических реалий повседневного бытия. В этом небольшом пассаже уже неявным образом проводится противопоставление "царству необходимости" ожидаемое утопическое "царство свободы". Даже самый закоренелый английский либерал не усмотрел бы во внешней политике своей страны элемент пресловутого "угнетения". Скорее всего, образованный англичанин увидел бы во всем этом лишь благородную культурную миссию по приобщению "варваров" к нормам прогрессивной цивилизации. Но Бердяева не устраивает такая "прозаическая" позиция. Он склонен оперировать метафизическим масштабом. Войну между Германией и Россией нужно, с его точки зрения, рассматривать не как простую борьбу за национальные интересы, а как

столкновение двух метафизических начал: "Война мира славянского и мира германского не есть только столкновение вооруженных сил на полях битвы; она глубже, это - духовная война, борьба за господство разного духа в мире, столкновение и переплетение восточного и западного христианского мира" (там же, с. 305).

Философ, конечно же, имеет право высказывать собственное понимание проблемы. Однако если политики, конкретно отвечающие за национальные и государственные интересы, начнут воевать исключительно из "философских" соображений, то тогда национальная катастрофа станет совершенно неизбежной. Самым же удивительным является тот факт, что в нашу эпоху из "философских" соображений воевали только коммунисты (за исключением, пожалуй, "безумного" барона Унгерна, который по своему навязчивому идеализму был вполне под стать большевикам). И если бы политики прониклись философией Бердяева, то они, надо полагать, вели бы войны только ради "духовных" целей, но никак не ради прозаических национальных интересов (что, по Бердяеву, всегда чревато "угнетением" других народов). Специфика этой позиции (или парадокс, как угодно) заключается в том, что ради "духовных" целей не жалко пожертвовать и национальными интересами. Бердяева огорчает "угнетательская" политика России в отношении поляков, однако при этом он приветствует гибель

миллионов русских солдат в бессмысленной (с сугубо практической точки зрения) войне. Оправдание тому он находит только в "духовной" подоплеке этой войны, хотя данное положение является весьма сомнительным даже с философской точки зрения. В конце концов, прогноз Бердяева не удался: Россия так и не стала вождельной Европой, а превратилась в осажденный коммунистический лагерь. Однако что она сохранила, так это воспетое Бердяевым стремление "объединить" человечество, чем уже занялись, как мы понимаем, большевики. Русское мессианское сознание, которое Бердяев определил как мировое и сверхнациональное, породило идею Советского общества, где народы живут "единой семьей" без всяких национальных разграничений.

Не менее поразительным является неприятие Бердяевым "национальной плоти", от которой должен оторваться "истинный" русский дух, взывающий якобы так называемого града Божьего. Последний для Бердяева ни в коем случае не совместим с национально-государственными началами. Нелюбимая им Московская Русь якобы находилась в плену этой самой "национальной плоти", в силу чего будто бы не могла реализовать истинно христианского призвания, требующего возвышения над всякой национальной обусловленностью. Это бердяевское "освобождение от плоти" как нельзя лучше вписывается в упомянутую выше схему дуалистического противостояния "духовного" и "материального". И в качестве атрибутов последнего для Бердяева как раз выступает национальная государственность со своими прозаическими интересами. И в этом Бердяев недалеко ушел как от Соловьева, так и от тех, кто намеревался осуществить в этом мире подлинное "царство свободы".

Самое интересное, что Советское государство есть конкретная реализация знаменитой бердяевской антиномии, согласно которой могущество России должно совместиться с отказом от "национального эгоизма". В принципе, именно так все и произошло: русский народ обрел земное могущество, одновременно принеся в жертву свои национальные интересы. В принципе

все происходило прямо по Бердяеву, весьма красноречиво выразившего свои пророчества: "Раскрытие мужественного духа в России не может быть прививкой к ней срединной западной культуры. Русская культура может быть лишь конечной, лишь выходом за грани культуры" (там же, указ. соч., с. 312). Впрочем, тут же надо отметить, что сам Бердяев с восторгом принимает этот идеал, поэтому он не просто дает прогноз, а по сути выдвигает целую программу духовного становления русского народа.

Не менее показательной в этом плане является философия Николая Лосского. Николай Лосский - один из наиболее видных последователей Владимира Соловьева. Правда, в отличие от последнего, он менее оригинален и, я бы даже сказал, не столь талантлив. В связи с этим его можно было бы даже не упоминать. Однако наше обращение к нему вызвано тем, что он принадлежит к числу современных русских философов, и поэтому на его примере можно показать, что русская нравственная философия даже в своих последних выдающихся образцах принципиально не изменилась. Лосский - такой же отвлеченный идеалист и противник всего материального, плотского и преходящего, как и его более знаменитый предшественник. Он столь же категорично ратует за духовное и столь же непримиримо борется с материальным. И подобно Соловьеву, он верит в нравственный прогресс, а потому склонен преувеличивать значение нравственных оценок.

Свою нравственную философию Лосский начинает с критики позитивистских взглядов на сущность человеческого удовольствия и счастья. Как раз здесь он рассуждает как типичный русский моралист, противопоставляя принципам утилитаризма идею трансцендентного морального долга. Последняя, разумеется, не выступает у него под таким обозначением, однако суть полемического выступления Лосского сводится к обоснованию именно этой идеи (см. Н.Лосский. Условие абсолютного Добра. М., 1991, Глава первая). Здесь он, в принципе, почти ничем не отличается от Соловьева.

Подобно аскетическим наставникам, Лосский испытывает некоторое недоверие к самому принципу удовольствия, хотя вполне различает удовольствия чувственные и духовные. Однако в чем заключается "аморальность" удовольствия как такового? Очевидно, в его чисто индивидуальной значимости. Это есть глубоко личностное переживание, в котором нет рационалистической всеобщности. Поэтому удовольствие невольно ассоциируется с эгоизмом. Для русской моралистики это примерно то же самое, что субъективизм для сциентистской гносеологии.

Поскольку Лосский не может смириться с "эгоистической" трактовкой морали, он пытается связать нравственный поступок со сверхличностными ценностями, имеющими всеобщую значимость. Эти ценности задают цели, оправдывающие ценность всякого нравственного поступка безотносительно к удовольствию, какое может иметь место при осуществлении так называемой нравственно оправданной деятельности. Иначе говоря, удовольствие само по себе не является необходимым компонентом в "составе" поступка. В принципе, если следовать логике Лосского, оно - как субъективное переживание - абсолютно не связано с нравственностью. По его мнению, человек совершает поступки исключительно ради их объективного содержания, но отнюдь не ради

удовольствия. Именно в этом заключается "духовность" человеческого поступка. "Слишком очевидно, - пишет он, - что объективное содержание поступка и есть сама ценная цель, а вовсе не средство" (указ. соч., с. 27).

Удовольствие, по Лосскому, - это лишь отметка поступка, средство, а не цель. По этому поводу он пишет следующее: "Давно уже замечено, что люди, которые сознательно гонятся за счастьем как конечной целью, не достигают его. Оно и понятно, если чувство счастья, удовольствия, удовлетворения есть только отметка поступка, осуществляющего ценность, или восприятия, содержащего ценное бытие, в таком случае высшее содержание своей жизни человек находит не в этих чувствах, не в этих субъективных отметках ценностей, а в самом ценном составе бытия..." (там же, с. 29).

Здесь его высказывание очевидным образом перекликается с формулировкой идеи трансцендентного морального долга Николая Федорова. Несмотря на стилистические и концептуальные отличия их философских систем, единая подоплека не вызывает никаких сомнений. Надо ли говорить, по каким критериям философы, подобные Лосскому, стали бы оценивать то или иное экономическое и политическое устройство, а также внутреннюю и внешнюю политику? И думаю, вполне понятно, какую экономическую или социально-политическую модель предпочли бы те, кто признают безусловность морального долга и относительность личных интересов.

VI

И, наконец, для большей убедительности обратимся еще к одному русскому философу, рьяному противнику большевизма и большому авторитету у современных почвенников. Речь идет об Иване Ильине.

Казалось бы, между Ильиным и Соловьевым нет особого сходства. В глазах нынешних русских национал-патриотов Иван Ильин самый что ни на есть "русский", без всяких сомнений. Его критика большевизма беспощадна, его национализм кажется очевидным, а любовь к Великой России не имеет предела. Все это так. Однако одно дело - любить Великую Россию в теории, и совсем другое дело - созидать ее на практике. Если бы Ильин был только аналитиком, к нему не было бы претензий. Но дело в том, что он претендует на роль идейного руководителя и даже более того - духовного наставника для будущих поколений. Масштаб его притязаний вполне соответствует широте русской души: Ильин не только разрабатывает программу по спасению и возрождению столь любимой им России, но даже замахивается на духовное обновление всего человеческого общества, которое, по его мнению, зашло в глубокий кризис. Если мы вспомним, коммунисты ставили перед собой аналогичные задачи. Разница лишь в терминологии. Пафос же общий. Обновить или спасти мир, а вместе с тем возвысить духовное начало - неизменный мотив всех утопических проектов, как коммунистических, так и "духовно-религиозных".

В отличие от Николая Бердяева, Иван Ильин менее проницателен и более субъективен и прямолинеен. Бердяев обнаружил в русском коммунизме

религиозную составляющую, и это было совершенно справедливо. Ильин же напрочь отказывается коммунистам в какой-либо духовности, в чем он более похож на фарисействующего книжника, чем на беспристрастного мыслителя. Однако его непримиримость имеет под собой ту же основу, на которой покоится вся русская нравственная философия: это неразрешимый антагонизм "духа" и "материи", а по существу - противопоставление "высших" идеалов законам "обыденной" реальности.

Не будем останавливаться здесь на конкретных предложениях Ильина. Во многом они откровенно утопичны и, скорее всего, похожи на благие пожелания и розовые мечты. Обратим внимание лишь на самые характерные, самые показательные моменты. Начнем с его экономических идей. Частную собственность он определяет как "нравственно обязывающее право" (И.А. Ильин. Путь духовного обновления. // Путь к очевидности. М., 1993, с. 286). Это означает следующее: "Собственность *обязывает* (выделено мной. - О.Н.) каждого к творческому использованию всех ее возможностей; к несению больших общественных тягот и государственных повинностей; к человеческому обхождению со всеми, кто так или иначе зависит от вещной власти собственника, к постоянной заботе о хозяйственно беспочвенных людях" (там же). Согласимся, что такое пожелание возможно лишь там, где собственность изначально связывается с безнравственностью. Теоретическая ошибка Ильина заключается здесь в том, что сама собственность ни при каких условиях не может обязать собственника быть человеческим и проявлять заботу о "беспочвенных людях". Трезвомыслящий человек в таких случаях стал бы апеллировать к государственной власти и праву. Однако Ильин апеллирует к **н р а в с т в е н н о с т и**. Комментарии, думаю, излишни. Понятно, что экономику он собирается строить опять-таки исключительно на нравственных (то есть "духовных") основаниях. Это подтверждает и следующий пассаж: "Три требования: изобилия, качества продукта и щедрости должны быть включены в нравы народа. Первые два требования приведут к строгой экономии, к дисциплинированности труда и к поднятию техники в производстве. Третье требование придаст распределению дохода и продукта характер мягкой социальности и доступности" (там же).

Ильин, к сожалению, не жил при "развитом социализме", экономика которого была основана на использовании подобной же идейной рецептуры. Отличаются лишь их названия. Но состав, похоже, один и тот же. Это наглядно подтверждается в авторском резюме: "частная собственность должна быть утверждена, но народ должен систематически воспитываться к верному пониманию ее идеи" (там же, с. 287). У Ильина здесь нет ничего общего с отцами экономического либерализма. Если тех волновала проблема, как использовать частную собственность (читай - личные интересы) для общего блага, то Ильин озабочен тем, как не допустить превращения частной собственности (то есть тех же личных интересов) в общественное зло. Вывод один - частную собственность необходимо подчинить нравственным мотивам, которые, естественно, выходят далеко за рамки личных интересов. Как это все должно выглядеть на практике, совершенно непонятно. И более всего непонятно - кто конкретно будет осуществлять сам "воспитательный процесс". Ильин в этом случае выражается весьма патетически: "Только сильный и духовно воспитанный дух сумеет верно разрешить проблему частной собственности и создать на ее основе цветущее и социальное хозяйство."

И в этом отношении частная собственность подчинена всем основным законам человеческого духа" (там же).

Вряд ли можно сомневаться, что "духовно воспитанный дух" есть величайший идеал русской философии. С прозаической точки зрения понять его совершенно невозможно. Остается только гадать, какому "духу" будет поручена воспитательная функция. Ясно только одно - прожектерские изыскания Ивана Ильина есть, по большому счету, оторванные от конкретной практики кабинетные фантазии. И в его упорном желании "духовно обновить" мир усматривается вся та же характерная склонность не считаться с реальностью и противопоставлять ей свои отвлеченные идеалы. Для большей убедительности обратимся к другим его высказываниям.

Возьмем, например, его характеристику русской души. По мнению Ильина, ее главным выражением является любовь, воспринятая от православного христианства. "Без любви русский человек есть неудавшееся существо" - пишет он (И. Ильин. О русской идее. // Русская идея. М., 1992, с. 473). Долг и дисциплина, как полагает Ильин, мало свойственны русскому человеку. Правда, в отличие от Бердяева, он произносит это с пафосом, полагая то, что он называет "любовью", выдающимся качеством русского народа. Любовь (как выражение "духовного") фактически оправдывает все неприглядные черты нашего национального характера и довольно выгодно выставляет нас относительно западного человека, более склонного как раз к долгу и дисциплине.

Однако, что, в принципе, вытекает из этого восторженного восхваления русской любви? Представим на минуту, какую внешнюю политику определит такая неудержимая русская любовь. Сомневаться не приходится - кроме "братского союза народов" ничего другого не выходит. Сам Ильин в другом месте делает весьма красноречивое признание: "Живя и творя на своем языке, русский народ, как надлежит большому культурному народу, щедро делился своими дарами с замиренными соседями, вчувствовался в их жизнь, вслушивался в их самобытность, учился у них, воспевал их в своей поэзии, перенимал их искусство, их песни, их танцы и их одежды и простосердечно и искренно считал их своими братьями; но никогда не гнал их, не стремился денационализировать их (по германскому обычаю!) и не преследовал их" (И. Ильин. Россия есть живой организм. - указ. соч., с. 433).

Ту же самую идею насчет так называемой "ненасильственной колонизации" распространяют и нынешние русские почвенники, называя все это величайшим историческим прецедентом. Казус же тут заключается в том, что в реальности н и ч е г о п о д о б н о г о н е б ы л о - об этом знает любой образованный человек, знакомый с русской историей. Русская колонизация была не менее кровавой, чем всякая другая. И иным путем империю создать невозможно. Поэтому все, что сказано о "ненасильственной колонизации", есть не что иное, как с о ц и а л ь н ы й и д е а л, а говоря по другому - утопический проект по созданию нового, "братского" общества - без национализма и угнетения.

Этот момент очень важно учесть. Русский народ в изображении Ильина - это идеальная картинка, мало соответствующая реальному положению

вещей. Однако вся важность как раз и заключается в том, что Ильин воплощает в своем идеале те качества, которые бы ему хотелось видеть в действительности. Идеальный русский народ должен строить свое государство исключительно на основе "братской любви" и "сердечного созерцания", включая и экономику. Результаты, думаю, можно уже предугадать заранее.

Пожалуй, еще более интересным является здесь чисто стилистические совпадения "программных" работ Ильина с классической советской пропагандой. Возьмем хотя бы его высказывание по поводу русской науки: "Русская наука не призвана подражать западной учености, ни в области исследования, ни в области мировосприятия. Она призвана вырабатывать свое мировосприятие, свое исследование" (там же, указ. соч., с. 442). Это по сути чем-то напоминает известное большевистское разделение науки "буржуазной" и науки "советской". Последняя, по замыслу, якобы также должна была иметь свои специфические (и безусловно "прогрессивные") черты. Временами Ильин-пропагандист начинает высказывать откровенные нелепости. Например: "Русский ученый призван вдохновенно любить свой предмет так, как его любили Ломоносов, Пирогов, Менделеев, Сергей Соловьев, Геденов, Забелин, Лебедев, князь Сергей Трубецкой" (там же, с. 442). Полагаю, что Ломоносов, как ученый, "любил" свой предмет не больше, чем француз Лавуазье. Поэтому "вдохновенная любовь" к предмету исследования, которую усмотрел Ильин у русских ученых (в плане методологии мало чем отличавшихся от своих западных коллег), еще раз подчеркивает чистейшую надуманность и утопичность всех прожектерских изысканий нашего философа.

Столь же утопична его идея "нового правосознания", якобы отличного от западного формализма. Начнем с того, что правосознание как таковое - это есть продукт западной культуры. И ненавистный Ильину формализм является его существенной чертой, наиболее характерной составляющей. Правосознание немыслимо без определенной рационализации межличностных отношений. И при полном господстве "сердечной любви" (на что, по-видимому, искренне надеется Ильин) всякое правосознание становится излишним, даже невозможным.

Совершенно очевидно, что за всеми программными построениями Ильина угадывается отчетливое желание нарисовать некую райскую идиллию, представленную в виде образа грядущей России. Похоже, что к реальной России этот образ не имеет ни малейшего отношения. Тем не менее, неудержимое стремление выдать отвлеченный идеал за вполне конкретную социальную программу, лишь подчеркивает неистребимую тягу русских философов подобного типа к игнорированию по "духовным" соображениям подлинной реальности с ее неумолимыми законами. Иначе говоря, перед нами здесь предстает то же неудержимое ожидание "чудесного превращения", некогда распалывшее воображение большевиков. И совсем не важно то, что сторонники Русской Идеи не находили общего языка с коммунистами. Важно, что все они обладали практически единым душевным настроем. Единственное, что отличало коммунистов - это то, что они сумели непосредственно перейти к практике. Результат - семидесятилетняя советская история.

Вместо заключения

Сегодняшний альянс коммунистов и почвенников вряд ли можно считать

парадоксальным. В нем я только усматриваю логическое завершение наших духовных исканий. Просто коммунисты были неявными почвенниками, а почвенники оказались неявными коммунистами. Сегодня это все вышло наружу. Поэтому зловещая "новая правая", которой пугает Запад советолог Александр Янов, вряд ли является "правой" в точном значении этого слова. Глобальные цели, поставленные нашими так называемыми народно-патриотическими силами, по существу своему отражают те же утопические проекты, занимавшие умы их идейных предшественников. Возродить Союз "братских народов" или создать "экономику с человеческим лицом" - это все те же классические программные положения русской нравственной философии. Воспринимать их как трезво продуманные политические и экономические разработки было бы наивно. При этом обращает на себя внимание та обильная моральная риторика, что вырывается из уст наиболее видных представителей "народно-патриотической" оппозиции. Порицать воров, взяточников и расточителей - долг любого моралиста. Данная тема в России всегда была популярной, и не только среди философов. Настораживает же только то обстоятельство, что при таком понимании дел опять сделают ставку на высокую нравственность, и на этом основании, как мне представляется, попытаются заново возвести здание российской государственности и национальной экономики. Нравственность как таковая, безусловна, необходима. Без нее немыслима любая экономика - ни рыночная, ни социалистическая. Однако нужно учитывать, что для русских почвенников нравственность является безусловным и высшим идеалом, не только подчиняющим себе все стороны человеческого бытия, но и буквально требующим для своего воплощения жертв - как личными интересами, так и национальными. И вряд ли нынешние представители народно-патриотических сил существенно изменили собственные приоритеты.

По большому счету, сегодняшнее противостояние "бесчестных рыночников" с "честными патриотами" есть весьма характерный диалектический процесс. И те, и другие в принципе не могут существовать друг без друга. Это две крайние позиции одного и того же явления. В России крайний морализм будет всегда закономерно переходить в свою противоположность. Сейчас мы стоим на пороге "возвратной фазы" этого процесса. Но вряд ли что-либо изменится по существу. Та мощная амплитуда, с которой мы бросаемся из одной крайности в другую меньше всего свидетельствует в пользу воспетой широты русской души. В результате таких колебаний русские стремительно растрачивают свой энергетический потенциал, что только ведет народ к состоянию полнейшей апатии и полному безразличию к своему будущему. И у меня нет никаких сомнений в том, что очередной "нравственной" утопии, пусть даже небывало "патриотической", нам уже не вынести.

Октябрь. 1998.