

Глава 1 В ПРЕДЧУВСТВИИ...

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЙ И ЦЕРКОВНО-БОГОСЛОВСКИЙ ПОДХОДЫ К ВОЙНЕ И МИРУ В РОССИИ НА РУБЕЖЕ XIX И XX СТОЛЕТИЙ

Рубеж XIX–XX веков явился для нашей страны временем, когда перед общественной, религиозной и философской мыслью настоятельно встала задача осознания изменений пореформенного периода, объяснения состояния российского государства и общества и определения возможных перспектив. В таком контексте особое значение приобрела проблематика войны и мира. Без ее учета оказались невозможны ни размышления об истории, ни прогноз будущего. Эта тема из исторической очень скоро превратилась в актуальную (русско-японская война, Первая мировая война, три русских революции, Гражданская война).

В России существовала официальная идеология войны и мира, выраженная церковно-богословским языком русского православия. Однако церковная позиция была порой «притянута» для объяснения государственной политики в вопросах войны и мира. Соотнести традиционную догматико-каноническую трактовку этих явлений с реальным состоянием российского общества оказалась не так просто. На этом фоне активизируется русская религиозно-философская мысль. Взгляды ее представителей на войну и мир в начале того периода были еще во многом отвлеченно историософскими. Но уже явно обнаруживается их отличие от церковно-богословского подхода.

Во-первых, выделяется группа философов, рассматривавших проблему на общей теоретической основе, которой стала «метафизика всеединства» В.С. Соловьева.

Во-вторых, был поставлен вопрос об интеграции религиозно-этических оценок войны и мира с философскими представлениями о социальной природе этих явлений. Из этих особенностей и намечается формирование целостной системы воззрений русских религиозных философов на проблему войны и мира.

Тема войны и мира в «метафизике всеединства» В.С. Соловьева

О, Русь! В предвиденье высоком
Ты мыслью гордой занята;
Каким же хочешь быть Востоком:
Востоком Ксеркса иль Христа?

В. Соловьев

Религиозно-философское наследие **Владимира Сергеевича Соловьева (1853-1900)** занимает особое место в русской традиции идеализма, несмотря на широкий спектр неоднозначных оценок его творчества. Оригинальная система воззрений Соловьева и по сей день остается предметом научного дискурса. Как заметил известный петербургский исследователь А.А. Ермичев, главное, что определяет место Соловьева в истории русского мыслительного процесса, — это социальное христианство [Ермичев 2003: 269–278].

В рамках метафизики всеединства и учения о Богочеловечестве Соловьев искал ответ на основные мировоззренческие проблемы человека и социума. Размышления Соловьева не только касались основных вопросов философии и метафизики, но имели практическую направленность. Обладая незаурядным талантом и философским складом ума, Соловьев творчески осмысливал современную российскую действительность, комментируя эпоху.

Соловьев много размышлял о причинах зла, конфликтах между народами, варварстве и цивилизации, нравственных аспектах взаимоотношений личности и государства, о возможности преодоления войн и путях к миру. Подходы к решению этих проблем философ искал прежде всего с позиции учения о всеединстве.

«Что такое всеединство по В.С. Соловьеву? — задает вопрос протоиерей Александр Мень. — Это дух, который связывает элементы природы и духовные миры, который связывает общество, нас — с высшим единым Началом. И когда люди берут какую-либо одну часть бытия всеединого, ограниченного и выделяют ее, получается то, что он называл “отвлеченным началом”. Поэтому рассудочное познание, ставшее отвлеченным, оторванным, отрезанным от бытия, в конце концов терпит поражение. Эмпирическая наука, которая перестает считаться с опытом внутренним, духовным и с выводами отвлеченной метафизики, тоже в конце концов заводит в тупик. И

Соловьев подвергает критике все основные «отвлеченные начала», это стало содержанием его докторской диссертации» [Мень 1995: 17]. В критике «отвлеченных начал» Соловьев, разбирая вопросы цельного знания, исходит из того, что истина — это то, что есть, т.е. сущее или сущее всеединое. Истина сама по себе является абсолютной ценностью, принадлежащей всеединству.

В диалогах героев «Трех разговоров о войне, прогрессе и конце всемирной истории, с включением краткой повести об антихристе и с приложениями» главная мысль — идея всеединства. Понятие «народ» Владимир Соловьев обосновывал с библейской точки зрения, подразумевая, что у каждого народа есть своя миссия, predetermined Творцом. Фразой, вложенной в уста Политика: «Всякий человек есть такой же человек, как и всякий другой!» — выражался христианский универсализм Соловьева — сверхнародный и всенародный.

Философию Соловьев определил как свободное исследование основ человеческого знания, бытия и деятельности. В его мышлении философия и богословие связаны теснейшим образом. В сущности, для него философия имела пропедевтический характер. Анализируя идейные интенции и новации эпохи, В.С. Соловьев выработал оригинальную философию, опирающуюся на категории всеединства и теократии. А.Ф. Лосев справедливо заметил, что «никак невозможно сказать, что он отходит от своих теократических идей абсолютно и окончательно. Его разочарование относится скорее к возможности немедленного и самого глубокого осуществления теократического идеала. Сам этот идеал, безусловно, остается у него нетронутым» [Лосев 1990: 433].

В предисловии ко второму изданию «Оправдания добра», которое В. Соловьев считал важнейшим из всего им написанного, он поставил задачу «показать добро как правду, т.е. как единственный правый, верный себе путь жизни во всем и до конца — для всех, кто решится предпочесть его» [Соловьев 1990: 79]. Восемнадцатую главу этого труда В.С. Соловьев посвятил смыслу войны, полагая, что в проблеме войны заключены три вопроса: *нравственный, исторический и личностный*.

Соловьев был уверен: смысл войны не исчерпывается ее отрицательным определением как зла и бедствия. В ней есть нечто положительное. Не в том, что она сама по себе нормальна, а лишь в том, что

она бывает реально необходимой при данных условиях [Там же. С. 462–463].

Для него было очевидно, что мир наступит не в силу морального отращения перед войной, но исходя из диалектической связи войны и мира.

Характерная особенность воззрений Соловьева, связанная с его учением о всеединстве, заключалась в том, что он видел проявление свободы человека лишь в выборе зла, но не в подчинении идее добра. Он полагал, что всеединая идея может окончательно реализоваться или воплотиться только в полноте совершенных индивидуальностей, и, следовательно, последняя цель всего дела есть высшее развитие каждой индивидуальности в fullest единстве всех. Поэтому на каждой новой ступени мирового развития, с каждым новым осложнением природного существования открывается возможность новых, более совершенных воплощений всеединой идеи. Мы нужны миру столько же, сколько и он нам. В силу этого «возможно более сознательное и деятельное участие в общем историческом процессе — для самих себя и для всех других нераздельно» [Соловьев 1994 б: 48].

Это стремление перейти от раздробленного, разъединенного к гармонии единого и совершенного является ядром философии Соловьева, его поиском Софии, или Премудрости Божией. Именно в этом контексте всеединства многие далеко не абстрактные, а реальные проблемы общества и личности разбирал Владимир Соловьев на страницах своих произведений. Известный российский исследователь С.С. Хоружий, анализируя систему воззрений Владимира Соловьева, пишет о том, что «всеединство, или же совершенное, стройно-гармоническое единство множества, где каждая часть несет в себе целое, — классическая философская тема и в новой, и в древней метафизике, начиная едва ли не с досократиков. София, или Премудрость Божия, скорее тема мистических медитаций» [Хоружий 2000. 171].

На страницах «Смысла любви» Соловьев, объясняя свои размышления о сущности всеединства, заметил, что «сверх силы всемирного тяготения идеальное всеединство осуществляется духовно-телесным образом в мировом теле посредством света и других сродных явлений (электричество, магнетизм, теплота), которых характер находится в таком явном контрасте со свойствами непроницаемого

костного вещества, что и материалистическая наука принуждена очевидностью признать здесь особого рода полувещественную субстанцию, которую она называет эфиром. Это есть материя невесомая, всепроницаемая и всепроницающая — одним словом, вещество невещественное. Этими воплощениями всеединой идеи — тяготением и эфиром — держится наш действительный мир, а вещество само по себе, т.е. мертвая совокупность мертвых и непроницаемых атомов, только мыслится отвлекающим рассудком, но не наблюдается и не открывается ни в какой действительности» [Соловьев 1994 б: 350].

Совершенное всеединство требует полного равновесия, равноценности и равноправности между единым и всем, между целым и частями, между общим и единичным. То самое равновесие, которое является одним из главных факторов мира как такового, во всех его проявлениях.

Для Соловьева всеединство имело преобразовательную направленность, пафос философии всеединства заключался в активности человека в богочеловеческом акте всеединства [Акулинин 1990: 82]. Человек, по сути своей, абсолютен в возможностях, но ничтожен в действительности. По мнению Соловьева, разрешить это противоречие возможно только в максимуме духовных стремлений человека к достижению полноты бытия во всецелой общечеловеческой организации, ненасильственно сплоченной во имя осуществления безусловного предназначения Богочеловечества [Уткина 1989: 59–75].

Рассуждая о свободе, Боге и человеке, Соловьев приходит к выводу о том, что начало истины есть убеждение в том, что человеческая личность не только отрицательно безусловна и не может удовлетвориться никаким условным ограниченным содержанием, но может достигнуть положительной безусловности, т.е. она может обладать всецелым содержанием, полнотою бытия. Вера в себя, вера в человеческую личность есть вместе с тем вера в Бога, ибо Божество принадлежит человеку и Богу, с тою разницею, что Богу принадлежит оно в вечной действительности, а человеком достигается и получается через стремление. Вера в Бога и вера в человека сходятся в единой полной и всецелой истине Богочеловечества [Соловьев 1994 б: 54–55]. Именно эта тема близка традиции русской православной духовности, выраженной в «Троице» Андрея Рублева.

Для Соловьева всегда были важны этические аспекты поступков человека и соизмерение их с божественной истиной. Смысл евангельского наставления он видел в том, что «мы теряем душу свою для того, чтоб снова получить ее» [Там же: 75]. Соловьев был уверен в том, что мы теряем мир для того, чтоб снова получить его, потому что вне божественного начала, в отчуждении от него рассматриваемый сам в себе, природный мир есть зло, обман и страдание. В положительном отношении к этому безусловному началу он становится необходимым орудием или материей для полного осуществления, для окончательной реализации самого божественного начала [Там же].

Так как человечество, в понимании В.С. Соловьева, представляет собой три существенных элемента (дух, ум и чувственную душу), искушение зла для всего человечества представляется тройким, но в ином порядке, чем для личности Христа. Человечество уже получило откровение Божественной истины во Христе, оно обладает этой истиной как действительным фактом, поэтому первым искушением представляется злоупотребление истиной во имя самой этой истины, зло во имя добра [Там же: 194].

Без анализа христианской социальной философии Владимира Соловьева, его историософских и политических размышлений невозможно подойти к решению проблемы внутреннего противоречия добра и зла, насилия и бессилия, мира и войны. По мнению известного петербургского исследователя истории русской философии И.Д. Осипова, развернутая в трудах В.С. Соловьева религиозно-философская концепция являлась не только отражением философских и религиозно-нравственных убеждений. Она преследовала вполне практические цели — преодоление себялюбия и эгоизма, осуществление христианских идеалов в сфере политики, права и хозяйства. Нравственно-религиозный критерий позволял ему выявить истинность и справедливость социальных отношений, оправдать либо осудить их [Осипов 2003: 217–218].

Анализируя исторические процессы, в которые была вовлечена Россия в конце XIX в., Соловьев высказывал свое порой неоднозначное мнение на политические события эпохи, преломляя их через призму модели всеединства. Он стремился в прошлом и настоящем найти объяснение развитию социальных процессов, осуществить

всесторонний анализ событий на основе синтеза истории, социологии и философии.

Соловьев был современником русско-турецкой войны 1877–1878 гг., армейских реформ Александра II, внимательно следил за процессом создания европейских коалиций на рубеже XIX–XX столетий.

Давая на многие запутанные и сложнейшие вопросы русской истории глубоко оригинальный ответ, В.С. Соловьев рассматривал исторические события в ретроспективе метафизических, этических и теологических взглядов и построений. Результатом этих размышлений стало учение о России, ее месте в мировом историческом процессе [Кувакин 1988]. Анализируя канву исторических событий, Соловьев высказал мысль о духовной изолированности русского государства в силу разных обстоятельств, которые складывались с XIII в. Разобщение с Европой, воздействие монголов и «одностороннее влияние византизма», по мнению Соловьева, стали главными причинами религиозно-идеологического оправдания национального самодовольства и самомнения.

По мнению Соловьева, в сознании русских людей христианство превратилось в «религиозный атрибут русской народности» [Соловьев 1889: 296], где церковь слилась с национальным государством. Процесс государственного объединения привел к «духовному одичанию» народа, что, в свою очередь, стало одной из главных причин раскола Русской церкви в XVII в. В ходе этих идеологических потрясений сам народ «определил себя не как церковь, а как государство» [Там же: 299], тяготея к образованию «великой национальной монархии» [Соловьев 1911: 8]. Логическим следствием этого стали реформы Петра I.

В оценках противоречивой личности Петра Великого и его деятельности Владимир Соловьев был согласен со своим отцом, выдающимся русским историком Сергеем Михайловичем Соловьевым [Соловьев С.М. 1993, 18: 535–536]. С.М. Соловьев, анализируя деятельность Петра I, приводит интересные строки из распоряжения царя по поводу празднования торжества Ништадтского мира от 16 августа 1724 г. Петр I писал следующее: «Все прочие народы политику имеют, дабы баланс в силах держать меж соседей, а особливо чтобы нас не допускать до света разума во всех делах, а наипаче в воинских; но то в дело не произвели, но яко бы закрыто было сие

пред их очесами. Сие поистине чудо божие; тут возможно видеть, что все умы человеческие ничто есть против воли божией» [Там же: 536].

Как религиозный мыслитель, В.С. Соловьев видел в деятельности Петра Великого воплощение «русского народного духа», полагая, что реформы царя имели глубоко христианский национальный характер. По его мнению, они были основаны на нравственно-религиозном акте национального возрождения [Соловьев 1889: 301]. Петровские реформы не только ввели Россию в Европу, но и стали началом государственной христианской политики России.

Однако в исторических взглядах Соловьева кроется позиция философа в решении проблемы войны и мира, смысл которой состоит в приоритете религиозно-нравственного подвижничества нации. Смысл войны не в завоевании, но в защите Отечества, в очищении национального духа.

Точку зрения Соловьева на проблемы войны и пути достижения мира невозможно рассматривать, не обозначив его теократических и социально-политических взглядов, опирающихся на идеи всеединства и вселенской христианской культуры. Призвание России состоит в том, чтобы осуществить в исторической жизни относительно полно вселенское христианство, очищенное от односторонности Востока и Запада.

Соловьев, несмотря на многие разногласия со славянофилами, согласен с их мыслью об особом призвании России. Она обладает особой всемирно исторической идеей, имеющей священный характер. Именно поэтому она должна стать тем новым культурно-историческим типом, который на православно-славянской основе примирит Восток и Запад.

Размышляя над наследием В.С. Соловьева, А.Ф. Лосев подчеркивал, что он прав, когда говорит о необходимости «избавления и от восточного фатализма, и от западного индивидуализма» [Лосев 1990: 295]. По мнению Лосева, в статье «Три силы» Соловьев, задумываясь об историческом положении славян вообще и России в частности, выходит далеко за «рамки славянофильского национализма и начинает ставить вопросы, которые также и сейчас стоят перед нами» [Там же: 296].

Для Соловьева вселенский идеал — абсолютно должное, но не безусловно сущее. Идея России — идея будущего. У России есть все

потенции, так как «русский народ создал государство могучее, полноправное, всевластное; через него только Россия сохранила свою самостоятельность, заняла важное место в мире, заявила о своем историческом значении» [Соловьев 1889: 384]. Будущее за всероссийской империей. Таков имперский взгляд не только философа, но и гражданина В.С. Соловьева.

Национальная история рассматривалась Соловьевым сквозь призму истории Вселенской церкви. Из представления о церкви как «живом теле Христа» выводится и представление о необходимости союза отдельных наций, без всякого национализма. Соловьев не просто изучал и систематизировал факты, но во всем искал систему, выявляя законы, по которым развиваются человеческие представления о Боге, мире и нравственности.

Ответы на многие вопросы, связанные с проблемой войны и мира, кроются именно в нравственной подоплеке и позиции философа, так как критерием исторического прогресса служит нравственный идеал, укорененный в абсолютно-сущем.

В начале 1880-х годов вышла книга В.С. Соловьева «Духовные основы жизни», в которой он писал о том, что «можно не убивать, не красть и не нарушать закон», но в то же самое время быть «безнадежно далеким от Царства Божия». И даже евангельские заповеди, «принимаемые как отдельные внешние предписания», не делают нас христианами. Согласно Соловьеву, человека к христианству может привести только его собственная совесть. «Перед тем, как решиться на какой-нибудь поступок, имеющий значение для личной или общественной жизни, необходимо вызвать в своей душе нравственный образ Христа, сосредоточиться в нем и спросить себя: мог ли Он совершить этот поступок, одобрит ли Он его, благословит меня или нет на его совершение?» [Соловьев: <http://mirosvet.narod.ru/sol/doj.htm>].

Над этим Соловьев размышлял не только в «Духовных основах жизни», «Оправдании добра», но и в последнем своем произведении «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории, с включением краткой повести об антихристе и с приложениями».

По мнению Соловьева, человечество представляет собой единый организм. Индивиды или нации — моральные существа, которым открывается, по мысли Бога, верховная идея, определяющая бытие морального существа, проявляя себя двумя противоположными спо-

собами: или как закон жизни, когда долг выполнен, или как закон смерти, когда это не имело места [Соловьев 1991 б: 32].

Соловьев полагал, что моральное существо никогда не может освободиться от власти божественной идеи, являющейся смыслом его бытия. Осуществление идеи Царства Божьего и является призванием идеального человечества, высшим смыслом исторического процесса. Причем философ был против как национализма, так и космополитизма. Для него в явлении Богочеловека идея единого человечества универсальна.

«В Новом Завете уже нет речи о какой-либо отдельной национальности, и даже определенно указывается, что никакой национальный антагонизм не должен более иметь места, то не следует ли вывести из всего этого, что в первоначальной мысли Бога нации не существуют вне их органического и живого единства, — вне человечества?» [Там же: 45]. Соловьев считал, что истинная идея нации не что иное, «как образ их бытия в вечной мысли Бога». Субстанциальная форма человечества, по его мнению, реализуется в христианском мире во Вселенской Церкви. При этом Соловьев не мыслил свободы России без свободы церковной и религиозной.

Анализируя военные события уходящего XIX в., нарастающее революционное движение в России, смерть императора Александра II, Соловьев, не отказываясь от своих идей в целом, глубоко разочаровался в русской государственности вообще. Он писал: «Сила, даже победоносная, ни на что не пригодна, когда ею не руководит чистая совесть. Но исторический грех отнял у последней нашей войны ее практические результаты, а вместе с ними ее моральную ценность; он преследовал на Балканах наших победоносных орлов и оставил их под стенами Константинополя; отняв у нас уверенность и порыв народа, верного своей миссии, этот грех навязал нам вместо триумфа, купленного столькими героическими усилиями, унижение Берлинского конгресса» [Там же: 65–66]. Здесь размышления Соловьева-историка важны для нас более, чем Соловьева-философа.

Берлинский конгресс прогнал Россию с Балкан, из Сербии и Болгарии, которым Россия хотела покровительствовать. Политика русского правительства была пропитана «лживостью и лицемерием, отнимающим у нее всякий престиж и делающим невозможным какой-либо прочный успех» [Там же: 66].

Для Соловьева смысл «русской идеи» тесно и неразрывно связан с идеей христианской. В то же время, по мысли философа, нельзя безнаказанно начертать на своем знамени свободу славянских и других народов, отнимая национальную свободу у поляков, религиозную свободу у униатов и русских раскольников, гражданские права у евреев [Там же]. Русский народ может осуществить свой нравственный долг только тогда, когда он проникнет в истинный смысл христианства.

В эсхатологии «Трех разговоров» уже не остается места «русской идее». Темой эсхатологии пронизана «Повесть об антихристе», ставшая заключительным аккордом размышлений философа о судьбах не только России, но и мира в целом.

Россия, уподобляясь душе человеческой, оказывается не просто географическим пространством, а тем вселенским полем, где Бог борется с Дьяволом, антихрист — с Христом и, как Новый Израиль, заключает Вечный Завет бесконечного Царствия Божия [Бойков 1991: 26].

Разговор о нравственной философии для Соловьева является основополагающей темой. Именно здесь скрыты многие причины добра и зла, корни человеческих конфликтов и причины многих войн.

Соловьев считал, что *нравственность корпоративна* — это принципы поведения той или иной общности, основанные на нравах; *мораль общечеловечна* — это постулаты поведения индивида как части человеческого рода. Мораль, указывал Соловьев, является абсолютной нравственностью, единой во все времена для всех народов, для всего человечества. Размышления Соловьева о войне и мире опираются на проблемы этического и правового содержания. Но при этом не следует забывать о том, что Соловьев был глубоко религиозным человеком и соизмерял свои оценки с христианской позицией.

В девяностые годы Соловьев все реже обращался к категории свободной теократии. Чаще она заменяется понятием христианского государства. Согласно Соловьеву сфера принудительного действия христианского государства отступает перед индивидуальной свободой и вместе с тем идет вперед, оказывая помощь в социальных бедствиях [Осипов 2003: 216–232].

В «Оправдании добра» (гл. 17 «Нравственность и право») Соловьев, размышляя о смысле государства, замечает, что оно в своих пределах подчиняет насилие праву, произвол — законности, «заме-

няя хаотическое и истребительное столкновение частных элементов природного человечества правильным порядком его существования, причем принуждение допускается лишь как средство крайней необходимости, заранее определенное, закономерное и оправданное, поскольку оно исходит от общей и беспристрастной власти» [Соловьев 1988: 461–462].

Власть в государстве простирается только до пределов его территории. Общей власти над отдельными государствами нет, поэтому столкновения между ними решаются чаще всего насильственным способом — войной. Из этой мысли Соловьева можно сделать вывод о том, что он считал войну способом решения конфликтов, возникающих между государствами по тем или иным причинам. Но, по сути, причина войн глубоко нравственная.

Каково же относительное значение войны и каковы пути к устранению войн? На этот вопрос Соловьев ищет ответ в гл. 18 «Оправдания добра». С присущей философу ясностью трактовки дается определение и характеристика войны как феномена человеческого бытия. По мнению Соловьева, война — это болезнь; она не имеет ничего общего с борьбой за существование. Война — реальная необходимость при данных условиях, при известных обстоятельствах. А то братоубийство, которым открывается история, полагает В. Соловьев, было вызвано завистью, а не голодом [Соловьев 1915: 8].

Быть может, именно поэтому в разгар Первой мировой войны, в 1915 г., в Одессе эта глава была опубликована как отдельный философский очерк. Мысль о том, что война — это первый шаг на пути к миру, прозвучала очень своевременно. Всегда наступает момент даже в крупных завоеваниях, когда война перестает быть нормальным явлением и становится «редкою и предосудительною случайностью — преступным междоусобием» [Там же: 9]. Что, собственно, и является первой предпосылкой мира. Не на слабости и подавленности народов, а «на высшем развитии их сил, на свободном взаимодействии восполняющих друг друга народностей» [Там же: 17] должен основываться желанный мир человечества.

Ссылаясь на статистику войн XIX в., Соловьев не считал войну сознательным убийством, полагая, что простой человек, в силу обстоятельств военного времени, не может отказаться от военной службы. В этом смысле Соловьев аргументирует негативное отношение к отказу от военной службы с точки зрения этики: «Не я, так

кто же или он же?». По мнению В.С. Соловьева, вряд ли человек изобретет строевую военную службу по собственной охоте. Что же касается обязательной службы, требуемой государством, «вовсе не сочувствуя современному учреждению всеобщей военной повинности, неудобства которого совершенно очевидны, а целесообразность сомнительна, должно признать, что пока оно существует, отказ от подчинения ему со стороны отдельных лиц есть большое зло» [Там же: 24–25].

Собственно, нравственный смысл государственной деятельности и состоит в борьбе со злом, что допускает в случае необходимости применение силы. В этой связи Соловьев критикует учение Л.Н. Толстого о непротивлении злу насилием, ибо только доброта, по его мнению, не может устранить зло, мы не имеем право «всегда и без разбора давать волю добрым чувствам». Государство призвано обеспечивать жизнь людей в мире относительных, а не абсолютных ценностей. Оно является важнейшей формой восполнения частной жизни, гарантом мирного сосуществования.

По мнению В.С. Соловьева, цель военной службы состоит в защите престола и Отечества, являясь при этом самозащитой, но не злоупотреблением. Обозревая историю империй, в каждой из них он видит свой прогресс, перевес качества над количеством, формы над материей, что в свою очередь приводит к нравственному и общественному прогрессу. Концептуальный смысл своих размышлений об абсолютных ценностях добра и зла, о насилии и миротворчестве Соловьев выразил в одном из своих последних произведений — «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории, с включением краткой повести об Антихристе и с приложениями».

В последние годы жизни Владимир Сергеевич Соловьев чувствовал себя все хуже и хуже, поэтому он спешил сказать то главное, что он видел в судьбах человечества.

Весной 1899 г. Соловьев едет отдыхать в Канны. Здесь он пишет предисловие к переводам Платона и один из «Трех разговоров...». Лето 1899 г. Соловьев проводит в Пустыньке, которую он называл «милой сердцу страной». Здесь он читает брату рукопись новой книги.

«Разговоры о зле, о военной и мирной борьбе с ним» стали итоговой работой, где события всемирной истории «должны были закончиться определенным указанием на последнее, крайнее проявление».

ние зла в истории, представлением его краткого торжества и решительного падения» [Соловьев 1988, 2: 641].

«Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории...» Соловьев публикует в «Книжках недели» (1899 и 1900 годы). Поначалу книга называлась просто «Под пальмами». Это своеобразное завещание, в котором философ с горечью фиксирует крушение собственных теократических надежд и предрекает миру весьма печальное будущее. Эта книга стала итогом его многолетних историко-софских раздумий о судьбе не только России, но и о мира.

Герои повествования Владимира Соловьева — представители общества, полемизирующие друг с другом. Следуя античной традиции (диалоги Платона, Аристотеля, Цицерона), Соловьев ведет спор с самим собой, пытаясь понять истину. Поэтому логично, что после трех разговоров о войне появляется «Повесть об Антихристе». Другого итога Соловьев не видит, иначе чем объяснить всемирное зло?

К теме *непротивления злу* В.С. Соловьев относился с суровым отрицанием. В «Трех разговорах» от лица своих героев он спорит с основами учения Л.Н. Толстого, отрицавшего юридические нормы общества. Толстой настаивал на решении социальных вопросов с помощью только личного подвига человека вне правовой организации общества, его реформ и принудительных законов. В этом смысле Соловьев был не согласен с автором идеи «непротивления», полагая, что безопасность как одного человека, так и целого общества не может охраняться одним лишь нравственным законом, который окажется недейственным для людей с абсолютными ценностями насилия. Именно для согласия всех интересов общества и необходимы юридический закон и государство. Соловьев указывал на нравственный непреходящий характер права — смирять злые наклонности, обуздывать упорный эгоизм лиц, бороться с несправедливостью и произволом сильных, обеспечивать равенство и свободу.

Вопрос о борьбе против зла и смысле истории В.С. Соловьев обсуждает с трех различных точек зрения: обыденно-религиозной, культурно-прогрессивной и идеально-религиозной. Представителем первой точки зрения служит Генерал, представителем второй — Политик, представителем третьей — г. Z., устами которого, несомненно, говорит сам автор. «Относительную правду», по выражению Соловьева, он признает, впрочем, и за первыми двумя точками зрения.

С первых строк Владимир Соловьев определил цель своего произведения: «Есть ли зло только естественный недостаток, несовершенство, само собою исчезающее с ростом добра, или оно есть действительная сила, посредством соблазнов владеющая нашим миром, так что для успешной борьбы с нею надо иметь точку опоры в ином порядке бытия?» [Соловьев 1988, 2: 636].

Обращаясь к читателям, философ пишет, что, безусловно, не право только само начало зла и лжи, а не такие способы борьбы с ним, как меч воина или перо дипломата. Эти орудия должны оцениваться по своей действительной целесообразности в данных условиях, и каждый раз то из них лучше, которого приложение уместнее, т.е. успешнее служит добру [Там же: 640]. Понятие добра — один из главных постулатов философии В.С. Соловьева.

Оправдывая добро, В.С. Соловьев определяет его как нераздельную организацию триединой любви: любви восходящей по отношению к Богу, уравнивающей по отношению к людям, нисходящей по отношению к материальной природе. Философ видит свободу человека лишь в выборе зла, но не в подчинении идее добра. На пути добра всегда мировое зло. Как с ним бороться? Словом Божьим или оружием? Герои «Трех разговоров» спорят, на первый взгляд, из-за простой истины: «Всякое убийство есть безусловное зло; война есть убийство; следовательно, война безусловное зло» [Там же: 647].

Столкнулись позиции разных представителей общества. Одна из них заключается в том, что война и военщина — безусловное и крайнее зло, от которого человечество должно непременно и сейчас же избавиться. Другая — что война есть дело святое. Но есть и общепринятая точка зрения, с которой согласны многие: война есть зло, но полное устранение ее невозможно. Значит, дело идет не об уничтожении войны, а об ее постепенном и, может быть, медленном введении в теснейшие границы. А принципиальный взгляд на войну остается тот же, что и был всегда: неизбежное зло, бедствие, терпимое в крайних случаях.

Развивая полемику героев, В. Соловьев рассматривает вопрос о зле, о его нравственной подоплеке, о том, что убийство на войне — безусловное зло. Устами автора говорит господин Z: «О том, что вообще лучше не убивать, чем убивать, — об этом нет спора, в этом все согласны. <...> Спрашивается: есть ли общее или общепризнанное правило не убивать — действительно *безусловное* и, следова-

тельно, не допускающее никакого исключения, ни в каком единичном случае и ни при каких обстоятельствах, или же оно допускает хоть одно исключение и, следовательно, уже не есть безусловное?» [Там же: 653–654].

Позиция Генерала, рассказавшего историю с башибузуками во время событий русско-турецкой войны, близка автору. Причем эта часть первого разговора интересна не только с точки зрения нравственных аспектов полемики о войне, но и с литературной точки зрения. В конце октября 1877 г. Генерал вместе с драгунами и казаками обнаружил вырезанное башибузуками армянское село. Башибузуки страшно надругались над жителями села, уничтожили всех, селение сожгли. Генерал вспоминает, что поначалу почувствовал страшную тоску, такую, что на мир Божий смотреть противно. Но постепенно пришел в себя и дал приказ нагнать извергов. Отряд во главе с армянином-проводником отправился за башибузуками короткой дорогой, через ущелье. Нагнали тысяч пять «азиатских чудищ».

При этом Генерал так описывал свое внутреннее состояние: «В душе легкость какая-то, точно на крыльях лечу, и уверенность полная: знаю, что нужно делать, и чувствую, что будет сделано». Противник превосходил силами отряд Генерала, но ненависть к извергам была настолько сильна, что правильной тактикой, храбростью и Божьей милостью удалось почти полностью порубить эту орду. «А у меня на душе — светлое Христово Воскресенье. Собрали мы своих убитых — тридцать семь человек Богу душу отдали... Отпели чинчином. Только священнического разрешения нельзя было дать, да тут его не нужно было: разрешило их заранее слово Христово про тех, что душу свою за други своя полагают» [Там же: 663].

Нравственная позиция Соловьева заключается в том, что каждый сам в этой жизни выбирает свой путь. И если человек беспокоится на жизненном пути о нравственных обязанностях перед окружающими, если ему не чужды евангельские заветы, то поступать он должен по своей совести, соизмеряя свой путь с Богом, оставаясь в любой жизненной ситуации человеком. Что же касается расправы казаков над башибузуками и убийства на войне в данном случае, то здесь Соловьев согласен со своим героем — Генералом: «Взаправду есть христианское воинство», «Война, как была, так есть и будет до конца мира великим, честным и святым делом» [Там же: 664] (справедливым возмездием).

Соловьев писал: «Если прекращение войны вообще я считаю возможным раньше окончательной катастрофы, то в теснейшем сближении и мирном сотрудничестве всех христианских народов и государств я вижу не только возможный, но необходимый и нравственно обязательный путь спасения для христианского мира от поглощения его низшими стихиями» [Там же: 642].

Сюжеты второго и третьего разговоров не менее интересны: власть и деньги, роль политики в жизни общества, политические и общечеловеческие цели, духовность и свобода выбора во власти. Рассматривая теорию культурного прогресса, Соловьев имеет свою точку зрения, понимая, что прогресс — это тоже условность: не всегда прогресс является безусловным принципом достижения добра.

Главным героем второго разговора становится Политик. Для него нет абсолютных правил игры, а есть необходимые правила, удобные для него и окружающих.

Можно или принимать эти правила, или нет. Но гораздо удобнее, по мнению Политика, исполнять эти правила, чем нарушать. Для политика спор об историческом значении войны как главного средства создания и упрочнения государства не имеет смысла. Война всегда была инстинктом самосохранения очагов цивилизации среди варварства. А вот войны последнего времени — слишком рискованное и дорогое средство для достижения политических интересов. Политик заявляет: «Я твердо уверен, что ни мы, ни наши дети больших войн — настоящих европейских войн — не увидим, а внуки наши и о маленьких войнах — где-нибудь в Азии или Африке — также будут знать только из исторических сочинений» [Там же: 669]. Политик уверен, что и для России период войн закончился. Война была необходима как средство достижения определенной цели. С достижением государственного и национального бытия война теряет смысл. Он полагает, что по мере потери своего практического смысла, война теряет и мистический ореол.

Через размышления Политика В.С. Соловьев выразил мнение, порой утопическое, части просвещенного российского общества конца уходящего XIX в. Политик задает вопрос о том, почему Александр Невский вознесен Православной церковью в ранг Святых, а А.В. Суворов — нет? По мнению Политика, Александр Невский сражался за национально-политическую будущность Отечества, а Суворов талантливо воевал. «Спасать Россию ему не приходи-

лось, ну он и остался только военной знаменитостью» [Там же: 680].

В дискуссии об Отечественной войне 1812 г. Политик считает, что острой необходимости в войне тогда и не было. «Не съел бы он [Наполеон. — Л.С.] нас, да и не собирался съесть. Что мы под конец одолели его — это, разумеется, показало нашу народно-государственную силу и высоко подняло наше национальное самочувствие» [Там же]. Риск оказался оправданным, и мы победили, но мирный путь переговоров гораздо лучший. И в то же время Политик не отрицает, что слава того года, проявленные национальные доблести остаются при нас, каковы бы ни были причины войны.

Одной из главных причин Крымской войны стал «тридцатилетний режим запоздалого милитаризма» Николая I, который привел к севастопольскому погрому. Что положительного и отрицательного дала Крымская война? А нужна ли была она? Политик не хочет оправдывать эту кампанию, полагая, что и без Крымской войны реформы Александра II были бы, вероятно, проведены. «Военная рука» для поддержания порядка и государственности еще будет долго необходима, а вот воинственность в смысле «драчливости» постепенно исчезнет. Милитаризм, размышляет Политик, понадобится только для обуздания потасовок между враждующими партиями и мнениями.

Выразителем национальной русской психологии является Генерал, который в корне не согласен с Политиком: «Не слишком ли вы торопитесь нашего брата к исчезнувшему хвосту приравнять? <...> Пожалуй, какими-нибудь “мероприятиями” да “системами” можно и русского солдата в киселя превратить, — ну да Бог не выдаст» [Там же: 687]. Объяснить сложно эту позицию, укоренившуюся в характере каждого русского человека, но понять можно, потому что сидит она крепко в каждом из нас. Формировалась она веками. Своеобразная готовность в любой момент отразить натиск врага, не «ударить в грязь лицом», «постоять за землю русскую».

Как созвучны эти диалоги нашему времени! Извечный дискурс о необходимости усиления власти, военных реформ, пользе и вреде военных конфликтов остается открытой темой как для политика, так и для философа. В «Трех разговорах» Соловьев сумел четко сформулировать вопросы на тему мира и войны, которые остаются актуальными и сегодня.

Соловьев не всегда согласен со своими героями. Но за словами Политика мы видим критичную позицию философа по отношению к внешней и внутренней политике российского самодержавия. Столь подробную оценку внешней политики российской империи Соловьев делает не случайно. Она дает возможность разобраться в причинах военных, национальных и религиозных конфликтов той эпохи. Кто заинтересован в этих долголетних конфликтах? Кто же стравил армян и башибузуков? К чему пришли?

Обеспокоенный будущим России, Соловьев жестко и нелицеприятно проанализировал военные события конца XIX в., называя их дурной воинствующей политикой, которая, возбуждая страсти и притязания турецкой райи, дразнила турок. Лучше прогнозировать политические события и делать мирные шаги в поисках переговоров, чем потом расхлебывать «благие результаты нашей патриотической и филантропической войны» [Там же: 682].

В диалоге между Генералом и Политиком Соловьев подчеркнул психологию профессионального военного, для которого решение проблемы — сила оружия, и психологию политика, использующего дипломатическую игру и интригу. Генерал уверен в том, что военные правильно закончили войну на Балканах, а вот как раз государственные мужи и виноваты в неудачных последствиях. По мнению Генерала, давно пора покончить с самой турецкой империей. Позиция Политика иная: для турок их правительство так же необходимо, как присутствие турецких солдат в Иерусалиме для мира и благосостояния разных христианских исповеданий в тех местах.

А не проще ли, полагает Генерал, вместо турецкой империи учредить несколько русских провинций, как в Средней Азии? На что Политик отвечает: «Ну, надеюсь, вы это не серьезно говорите» [Там же: 684–685]. Понятно, что такие имперские замашки могут привести к очередной трагедии. Однако, приводя пример с Габсбургами, которые удерживают маленькие народы империи, Политик считает, что «если бы Австрии не было, ее надо было бы придумать». Получается, что и Политик, и Генерал в одной упряжке?!

На страницах «Трех разговоров» В.С. Соловьев через диалог героев не только дает оценку современной политической ситуации в Европе и на Востоке, тем политическим блокам, которые возникали в конце XIX в., но и указывает задачи России для поддержания стабильности европейского мира.

Разумеется, главная цель этого труда совсем не в анализе исторической обстановки. Еще в работе «Оправдание добра» Соловьев задал самому себе вопрос: «Как я, т.е. всякий человек, признающий обязательность нравственных требований по совести и разуму, должен относиться теперь и здесь к факту войны и тем условиям, которые из него практически вытекают?» [Соловьев 1990, 1: 463]. Он отдает себе отчет в том, что ни всеобщая мобилизация, ни культурное воздействие на варварские народы, ни коалиционные блоки не помогут избавиться от войн.

В уста Генерала Соловьев вложил фразу о том, что мир наступит только тогда, когда «на земле мир, в человецех благоволение» [Соловьев 1988, 2: 693]. Каким путем прийти к общему миру, если, по мнению Генерала и многих его сторонников, у нас нет истинной солидарности с европейскими нациями?

Для Политика понятие «европеец» — своеобразное обозначение цивилизованности или то же, что и понятие культура. Своеобразная парадигма для определения сравнительного достоинства или ценности различных рас, наций, индивидов. Он полагает, что эти различия оценок здравая политика непременно должна принимать в расчет. А для Соловьева гораздо важнее высказывание о том, что всякий человек есть такой же человек, как и всякий другой. Приводя слова из Катехизиса: «Ина слава солнцу, ина слава луне, ина слава звездам, звезда бо от звезды разнствует во славе», — Политик подразделяет общество на цивилизованные народы и дикарей. Мыслитель в корне не согласен со своим героем. Нечто более важное, существенное стоит за спором персонажей Владимира Соловьева — поиск универсалий общественного устройства, которые могут стать индикатором мира.

Каждый народ имеет и может иметь свою самобытную культуру, традиции, культурное пространство. В то же время между народами происходит своеобразная интеграция, взаимопроникновение культур, что сближает народы и позволяет им мирно сотрудничать и сосуществовать. Но процесс этот мучительный и сложный. Можно развивать экономику и зарабатывать деньги благодаря культурному сотрудничеству и обмену опытом. Но есть и другой способ — развязывание национальной и религиозной вражды, провоцирование локальных и международных войн, продажа оружия, мировое господство, раздел рынков и сфер влияния. Идея всеединства, которая все

время будоражила Соловьева, является главной в «Трех разговорах». Еще раз повторим фразу, вложенную в уста политика: «Всякий человек есть такой же человек, как и всякий другой!».

Размышляя о культуре и прогрессе, Соловьев подводит своих героев к дилемме: мирная политика — мерило или симптом культурного прогресса? По мнению Соловьева, только совместные усилия всех христианских народов в «теснейшем сближении и мирном сотрудничестве могут спасти христианский мир от поглощения его низшими стихиями» [Соловьев 1988, 2: 642].

Снова возвращаемся к мысли о том, что христианский универсализм Владимира Соловьева — «сверхнародный и всенародный». Парадигма духовного и социального равновесия возможна только при личной активности каждого христианина. Полнота бытия есть не только фантазия, субъективный призрак, а настоящая действительность. Человеческая личность может обладать всецелым содержанием, полнотой бытия. Соловьев был уверен в том, что «вера в себя, вера в человеческую личность есть вместе с тем вера в Бога, с тою разницей, что Богу принадлежит он в вечной действительности, а человеком только достигается» [Соловьев 1989, 2: 26].

В.С. Соловьев утверждал именно такую стратегию христианского существования, «которая была бы динамической и творческой, преобразующей равно по отношению к внутренней (духовно-душевной) и внешней (социальной) реальности» [Хоружий 2000: 199]. И в этом смысле можно привести пример Сергия Радонежского, который, несмотря на свою внутреннюю духовную аскезу, высказал активную гражданскую позицию, благословив своих иноков на защиту русской земли в 1380 г. на Куликовом поле.

Но кроме общественной и личной оценки войны как феномена Соловьева интересовал вопрос «о ее значении в истории человечества, еще не кончившейся» [Соловьев 1990, 1: 463]. Проблема эсхатологии является ключевой в контексте «Третьего разговора». Вопрос зашел о главном — конце света и антихристе. Всегда ли прогресс есть симптом конца, с учетом того, что с убыстрением прогресса исторический процесс приближается к своей развязке [Соловьев 1988, 2: 705]. Герой повести «Три разговора о войне, прогрессе и всемирной истории» господин Z утверждает, что антихристианство — это религиозное самозванство, когда имя Христово присвоят

себе такие силы в человечестве, которые на самом деле и по существу чужды и прямо враждебны Христу и Духу Его [Там же: 707–708].

Этим размышлениям были посвящены последние годы жизни Владимира Соловьева. Он заново переосмысливал «русскую идею». В последней книге «Трех разговоров» он затрагивает проблему «конца мира», как бы подводя итог своим многолетним раздумьям о судьбах человечества. Как отмечал Е.Н. Трубецкой, Соловьев в «Трех разговорах» до конца рассчитался со своей идеей теократии. Для самого Соловьева это означало, что мир отпал от Бога, что обетованное тысячелетнее царство на Земле может быть только царством антихриста.

На вопрос, поставленный в «Трех разговорах» (есть ли мировая сила, способная соединить в исторической жизни божеское начало с человеческим), Соловьев дает ответ отрицательный. Мир, основанный на разделении индивидов, государств, вероисповеданий, не способен к созданию Царства Божьего на земле. Духовное объединение и возрождение человечества возможно, но уже по ту сторону истории. В этом мыслитель усматривал развязку исторического процесса, его конец.

Начав с поиска смысла истории, пройдя через соблазн теократии, Соловьев приходит к апокалипсису конца истории. Надежда на Царство Божие переносится в эсхатологическое безвременье по ту сторону земной жизни [Лишаев 2006: 117–198].

В эсхатологии «Трех разговоров» Россия, уподобляясь душе человеческой, оказывается не просто географическим пространством, а тем вселенским полем, где Бог борется с Дьяволом, антихрист с Христом и, как Новый Израиль, заключает Вечный Завет Бесконечного Царствия Божия. Здесь Синай возносится на Голгофу, и Голгофа преобразуется в Фавор [Сербиненко 1990: 29–40].

Война идет между добром и злом. Может быть, просто заботиться о том, чтобы добра в людях было больше? И тогда зло само собою исчезнет? Но даже Христос своей добротой не спас Иуду Искариота и злого разбойника. Где же истина? Евангельская точка зрения в том, что люди своими государствами, фабриками, войсками, судами, университетами только разрушают Царство Божие. По мнению Князя, главная мысль Евангелия — «в великом принципе непротивления злу насилием». Однако Князь считает, что поступать по со-

вести, бороться со злом, жить по евангельским заветам «должно теперь и здесь».

В.С. Соловьев различал зло индивидуальное, общественное и физическое, крайнее (смерть). В слова господина Z. он вкладывает свою точку зрения на причины добра и зла: «Наша опора одна: действительное воскресение. Мы знаем, что борьба добра со злом ведется не в душе и в обществе, а глубже, в мире физическом. И здесь мы уже знаем в прошедшем одну победу доброго начала жизни — в личном воскресении Одного — и ждем будущих побед в собирательном воскресении всех. Тут и зло получает свой смысл или окончательное объяснение своего бытия в том, что оно служит все к большему и большему торжеству, реализации и усилению добра: если смерть сильнее смертной жизни, то воскресение в жизнь вечную сильнее и того и другого. Царство Божие есть царство торжествующей через воскресение жизни — в ней же действительное, осуществляемое, окончательное добро. В этом вся сила и все дело Христа, в этом Его действительная любовь к нам и наша к Нему. А все остальное — только условие, путь, шаги. Без веры в совершившееся воскресение Одного и без чаяния будущего воскресения всех можно только на словах говорить о каком-то Царствии Божием, а на деле выходит одно царство смерти» [Соловьев 1988, 2: 728].

Собственно, в этих умозаключениях смысл метафизических поисков истины Владимира Соловьева.

Для исполнения воли Божьей и достижения Царства Божия необходимо иметь совесть, ум, вдохновение добра. Но человек должен бояться ложного добра, его обманчивой и соблазнительной личины. Соловьев подводит вплотную своих героев к волнующей и непонятной теме антихриста. Дилемма здесь не стоит — или Воскресение, или царство смерти и греха. Василий Розанов утверждал, что православие, католичество, лютеранство казались Владимиру Соловьеву не окончательными формами религиозного сознания, а стадиями, ступенями. Душа его была предана, и притом всегда, религии Святого Духа. По мнению К. Мочульского, «Повесть об антихристе» Соловьева и «Апокалипсис нашего времени» Розанова закрепили их духовную связь на пороге вечности.

Герои повествования В.С. Соловьева остались каждый при своем мнении. А сам автор и не пытается что-то доказать читателям, он ставит иную задачу — размышляет вслух о проблемах добра и зла,

войны и мира; приглашает читателя к диалогу. Как замечает один из участников «Разговоров», «еще много будет болтовни и суетни на сцене, но драма-то уже давно написана вся до конца, и ни зрителям, ни актерам ничего в ней переменять не позволено» [Там же: 761].

Многие взгляды героев В.С. Соловьева, касающиеся проблем политики, войны, религии, национальных взаимоотношений, созвучны и нашему времени, несмотря на то, что прошло более ста лет. Удивительной проницательностью обладал Владимир Сергеевич Соловьев, заглядывая в будущее, и предостерегая.

В «Краткой повести об антихристе» В.С. Соловьев предвидит политическую картину мира и геополитическое противостояние Востока и Запада, проблемы христианского и исламского мира, «европейские соединенные штаты» [Там же: 739], распространение влияния Пекина.

На рубеже XIX–XX столетий происходят глубокие перемены в странах Востока, там зарождаются новые общественно-политические движения. Об угрозе с Востока Соловьев писал не случайно. Такие интенции существовали во второй половине XIX в. в российских умонастроениях и были обоснованы достаточно агрессивной международной политикой Японии, набирающей силу после реформ императора Мейдзи. Не были не замечены в России и революционные события в Китае. Россия стремилась к мирным отношениям с «Поднебесной», о чем свидетельствует большое путешествие Великого князя Николая Александровича по Восточной железной дороге.

Русское общество и интеллигенция очень внимательно следили за политическими событиями в Восточной и Юго-Восточной Азии, осмысливая роль и место России, ее положение между Востоком и Западом.

Соловьев был не одинок в поисках тех ценностных ориентиров и мотиваций, которые могли определить политику России в восточном вопросе. Соловьев акцентировал свое внимание не на проблеме миропонимания русской интеллигенцией истории Востока, а на особенностях восприятия Востока на определенных этапах его развития.

Будущая судьба России рисуется В.С. Соловьевым в тонах апокалиптики и тревожной непредсказуемости. В своей лирике Соловьев редко обращался к политике, но последние стихотворения мыслителя посвящены глубинным проблемам исторической картины мира.

Как созвучно нашему времени его знаменитое «Ех oriente lux» с вопросом, обращенным к России: «Каким же хочешь быть Востоком — Востоком Ксеркса или Христа?».

До последних дней своей жизни Соловьев продолжал работать. «В предчувствии...» — таков диагноз последних произведений Владимира Соловьева, ушедшего 31 июля 1900 г., накануне великих потрясений в России.

С началом XX в., когда война становится всеобщим человеческим бедствием, эта проблема, вслед за В. Соловьевым, рассматривается русскими религиозными философами в рамках христианской историософии.

Выступая против ложного «ура-патриотизма», в статье «Россия через сто лет», В.С. Соловьев задается «вечными» вопросами российской действительности. В каком состоянии находится Отечество? Не показываются ли признаки духовных и физических болезней? Изглажены ли старые исторические грехи? Как исполняется долг христианского народа? Не предстоит ли еще день покаяния? К своим современникам Соловьев обращается с риторическим вопросом: «Что будет с Россией через сто лет, <...> Неужели нам ничего неизвестно о будущем России?». Ответом на этот вопрос, по Соловьеву, может стать только обращение русского народа к «патриотизму размышляющему и тревожному», истинной задачей которого является познание высшей воли Бога [Степанов 2003: 378–383].

О причинах войн размышляли последователи В.С. Соловьева — С.Н. Булгаков и Н.А. Бердяев. С точки зрения Н.А. Бердяева, теократическая система, построенная Соловьевым, была самой слабой стороной его религиозной философии, и он сам ее под конец жизни разрушил. Крах теократической утопии, полагал Бердяев, был самым значительным событием в умственной и духовной жизни Владимира Соловьева. Вместе с тем, размышляя над наследием Соловьева, Бердяев отмечал: «В философии Владимира Соловьева и родственных ему по духу русских философов живет универсальная традиция, общеевропейская и общечеловеческая, но некоторые тенденции этой философии могли бы создать и традицию национальную» [Бердяев 1990 в: 19].

Бердяева и Соловьева объединяло опасение перед Востоком. В работе «Китай и Европа», в стихотворении 1894 г. «Панмонголизм», в «Русской идее», в «Трех разговорах» Соловьев постоянно напоми-

нает об опасности панмонголизма — грозящей «неотразимой беды». Предотвращение войны Соловьев считал невозможным уже потому, что не сомневался в неизбежности столкновения христианских народов как с пробуждающимся исламом, так и с «панмонголизмом». Размышляя над его творчеством в статье «Проблемы Востока и Запада в религиозном сознании В.С. Соловьева», Н.А. Бердяев затронул проблему взаимоотношений не только православия и католичества, но и в целом проблему «Восток — Запад».

По мнению Н.А. Бердяева, Соловьев всегда признавал великую миссию славянства и России, он был философом русского мессианизма. Но такая цель предполагает веру в правду, хранящуюся в глубине русского духа; и именно в этом призвание России. Эта правда может быть лишь христианской, правдой мистического опыта православного Востока [Там же]. Задумываясь о будущем, Бердяев напоминал об опасности для России стать Востоком Ксеркса, если она не победит в себе «татарщины». В 1926 г. на страницах журнала «Путь» Г.П. Федотов в статье «Об антихристовом добре», посвященной «Трем разговорам» Владимира Соловьева, напишет: «Для многих крушение русского царства оказалось равнозначным не только гибели России, но и гибели мира. Апокалиптические настроения легко овладевают умами, и в этих настроениях предсмертное произведение В. Соловьева приобретает неподобающее ему пророческое значение» [Федотов 1992: 588].

В наследии Владимира Соловьева было немало незавершенного и недосказанного, однако для многих русских мыслителей начавшегося XX столетия он стал примером и вдохновителем новых творческих идей и исканий на духовной и философской ниве [Гайденко 2001, Емельянов, Павлов 1997; Рашковский 1988]. Соловьев показал, что добро — понятие не православное, а общечеловеческое. По сути дела, во всех своих работах он развивал концепцию христианского гуманизма. Именно в этом — явное расхождение Соловьева со сложившимися в России церковными стереотипами духовности, с их постулированием верховенства канонических норм над жизненным миром верующих. Здесь же просматривается и философский мотив идеи всеединства, которая стала своего рода константой, удерживавшейся и воспроизводившейся при наступивших вскоре социально-исторических изменениях в творчестве его последователей среди русских религиозных философов начала XX в.

Воспринятое, пусть и с критическими коррективами, наследие Соловьева стало основополагающим для размышлений Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, братьев Трубецких и других русских философов по поводу событий, случившихся в России в период новой полосы войн и революций.

Религиозно-этический и социальный аспекты войны и мира: постановка вопросов (С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев)

Философское наследие В.С. Соловьева и обаяние его личности оказало огромное влияние на русскую религиозную философию начала XX столетия. К началу нового века сложились принципиальные подходы и основополагающие идеи по вопросам причин мирового зла, смысла войны и поиска путей к миру.

Историософским контекстом, в котором рассматривалась эта тематика, стали представления об истории как едином поступательном процессе нравственно-религиозного совершенствования человека и общества на пути к «Царству Божьему на земле». На такой общетеоретической «платформе» развивались конкретные суждения и концептуальное осмысление природы войн, их религиозного и социального аспектов в трудах С.Н. Булгакова и Н.А. Бердяева в период, предшествовавший Первой мировой войне.

В начале XX в. в российском обществе назрел кризис. Многие представители его образованных слоев предчувствовали надвигающуюся трагедию, но не было единой нити, которая связала бы и примирила разные точки зрения ради спасения страны. Вместе с Владимиром Соловьевым о судьбе России размышляли не только сторонники идей всеединства, но и многие другие известные люди, среди которых Л.Н. Толстой, П.Б. Струве, С.Ю. Витте, П.А. Столыпин, протоиерей Иоанн Кронштадтский. Идеологи социал-демократии «тянули» общественное мнение в свою сторону. Отвратить российское общество от бездны социальной революции не удалось.

В «Предисловии» к сборнику «Из глубины» Петр Струве писал: «Сборник “Вехи”, вышедший в 1909 г., был призывом и предостережением. Это предостережение, несмотря на всю

вызванную им подчас весьма яростную реакцию и полемику, явилось на самом деле лишь робким диагнозом пороков России и слабым предчувствием той моральной и политической катастрофы, которая грозно обозначилась еще в 1905–1907 гг. и разразилась в 1917 г. Историк отметит, что русское образованное общество в своем большинстве не вняло обращенному к нему предостережению, не сознавая великой опасности, надвигавшейся на культуру и государство» [Струве 1990: 19].

С.Н. Булгаков

Можно утверждать, что именно религиозно-историософская мотивация стала лейтмотивом в трактовке социально-исторических событий начала XX в. русскими философами — продолжателями идей В.С. Соловьева о всеединстве, цельности человеческой личности, в поисках гармонии и христианской свободы. Это в полной мере относится к трудам выдающегося русского мыслителя Сергея Николаевича Булгакова (1871–1944).

Путь С.Н. Булгакова к религиозной философии был сложным. Будучи профессиональным экономистом, в начале своей научной деятельности Булгаков стоял на позициях легального марксизма. Революция 1905–1907 гг. окончательно развеяла для Сергея Булгакова марксистские утопии. Он полностью пересматривает свое мировоззрение. Именно в эти годы он начал работать над сборником «Два града» (религиозно-философские статьи).

Булгаков глубоко воспринял концепт всеединства В.С. Соловьева, его незаконченное учение о Софии. Систему своих религиозно-философских взглядов С.Н. Булгаков изложил в «Философии хозяйства», сделал первый набросок софиологии [Бодров 1989 : 55-56]. Рассматривая антиномию абсолютного и относительного, Бога и мира, Творца и творения, Булгаков «стремился постигнуть Бога в обращенности к миру, а мир познать в его предстоянии Богу» [Елена, монахиня 1997: 374].

Для понимания позиции философа по интересующей нас проблеме смысла войны, истоков зла и насилия, поиска путей к миру необходимо раскрыть тот тернистый путь исканий Булгакова, который собственно и является ключевым в ответе на эти вопросы. Эволюция

взглядов Булгакова от «христианского идеализма» к оправданию «христианского социализма» и познанию Софии в контексте идей всеединства — сложный и противоречивый процесс развития его идей.

В сборнике статей «От марксизма к идеализму» (1903) С.Н. Булгаков полемизирует с противниками идеализма, полагая, что идеалы социальной справедливости и общественного прогресса, свободы и равенства, политического либерализма и социального демократизма или социализма вытекают из принципов философского идеализма и не составляют монополии марксизма. Наоборот, между марксизмом и идеализмом, при всей противоположности их в области «теоретического разума», существует значительная близость в сфере «разума практического» и социальных стремлений [Булгаков 1997 б, 1: 3–4].

Для России идеализм — достаточно самобытное явление, так как тема поиска основ мироустройства всегда была одной из любимых в народном сознании. По мнению С.Н. Булгакова, идеализм в России «родился и стоит под знаком социального вопроса и теории прогресса. Он нужен его представителям не затем, чтобы уйти от земли и ее интересов — на небо ли, или в “болото реакции”, или куда-нибудь еще, но чтобы придать абсолютную санкцию и тем непрерываемо утвердить нравственные и общественные идеалы; поэтому он не мирит с действительностью, а зовет к борьбе с ней во имя абсолютного идеала» [Там же: 3–4].

Размышляя над наследием С.Н. Булгакова, игумен Вениамин (Новик) считал, что «вместо старого, изрядно одряхлевшего и бессильного идеализма С. Булгаков предлагает волевой, действенный идеализм, как философско-этическую проекцию универсально понятого христианства, как глобального проекта. Такой идеализм не отворачивается ни от материи, ни от политики, а ставит задачу преобразования этих сфер» [Вениамин (Новик) 2002: 4]. Причем такая позиция в духе этического универсализма была присуща многим русским мыслителям, в числе которых П. Чаадаев, В. Соловьев, Г. Федотов, С. Франк, Н. Бердяев. В своем сознании они совместили «христианскую и социальную парадигмы в их иерархическом соподчинении, предложили концепции христианских гуманизма и социализма» [Там же: 7].

Раздумья С.Н. Булгакова в духе христианского социализма пройдут через все творчество мыслителя. Таким образом, сущность христианского социализма Булгакова состоит «в концептуальном сочетании “правды социализма” и христианской этики» [Салов 1990: 101–103].

Работу «Основные проблемы теории прогресса» С.Н. Булгаков посвятил анализу прогресса и роли социализма в свете христианского взгляда на свободу выбора. Размышляя над темой развития отдельной личности и целого государства, Булгаков выясняет, каким образом движение науки и прогресса повлияло на развитие философии, метафизики, проблем этики и идей социальных реформ общественной жизни. Булгаков сделал ряд интересных заключений, которые сегодня важны для осмысления эпохи начала XX в., понимания многих причин событий, происходивших в России сто лет назад.

Правота С.Н. Булгакова заключается в том, что для обыденного сознания важнее не вопросы истины и бытия, а знание будущего и ответы на простые вопросы — а что же дальше? Человеку необходимо иметь целостное представление о мире; он не может ждать удовлетворения этой потребности до тех пор, пока будущая наука даст достаточный материал для этой цели. Вместе с тем человек не способен заглушить в себе эти вопросы, сделать вид, что они не существуют, игнорировать их, как, в сущности, предлагают сделать позитивизм и разных оттенков агностицизм. По мысли Булгакова, «компетенция метафизики больше, чем положительной науки, — как потому, что метафизика решает вопросы, более важные, нежели вопросы опытного знания, так и потому, что, пользуясь умозрением, она дает ответ на вопросы, которые не под силу опытной науке» [Булгаков 1993 а, 2: 66–67].

Размышляя над целями исторического процесса, Булгаков подчеркивал мысль о том, что с новыми источниками наслаждений человечество получает и новые источники страданий, новые болезни и заботы. Погоня за всеобщим счастьем как целью истории абсурдна, ибо эта цель неуловима и неопределима. Социальный эвдемонизм, по мысли Булгакова, тот же эпикуреизм, осуждаемый развитым нравственным сознанием. Стремление человека к счастью естественно, но нравственным является лишь то счастье, которое «есть попутный и непреднамеренный результат нравственной деятельности, служения добру» [Там же: 67].

Смысл истории, по мысли Булгакова, заключается в признании мировой, провиденциальной заданности исторического процесса, его творческого и разумного плана. Поэтому все, что было и будет в истории, необходимо для раскрытия этого плана, для целей разума. Здесь должно быть дано «оправдание добра», о чем в свое время писал Соловьев. И этим можно объяснить существование зла в природе, человеке и истории.

С.Н. Булгаков полагал, что одна из задач философии состоит в том, чтобы найти такую точку зрения, при которой «существование зла в мире представляется не только допустимым, но в известном смысле целесообразным и относительно разумным; при таком понимании зло теряет значение самобытного начала, и обнаруживается его внутреннее конечное бессилие» [Там же: 76–77]. Если история есть раскрытие абсолюта, то тем самым мы уже принимаем, что в истории не царит лишь мертвая закономерность причинной связи, ибо в ней выражается закономерность развития абсолюта. Понимание сущего доступно лишь всеведению Божию. События нашей собственной жизни и истории в целом навсегда останутся иррациональными. Булгаков подразумевал под иррациональностью действительности борьбу добра и зла. Если зло существует в истории, ей имманентно, то «ей имманентна вместе с тем и известная иррациональность, закрывающая от нас трансцендентную рациональность всего сущего, хотя она и может постулироваться метафизикой и составлять предмет разумной веры» [Там же: 78].

Проблема онтологии зла скрыта в метафизике истории. Исторические события представлялись С.Н. Булгакову как некий процесс с положительным или отрицательным показателем, где сама история является постепенным, «зигзагообразным прогрессом, совершающимся посредством борьбы добра и зла, движения противоречий» [Там же: 79].

Для Булгакова-человека и для Булгакова-философа нет дилеммы в отношении значимости нравственного закона в жизни человека, так как главным законом должен быть абсолютный закон добра. При этом Булгаков указывал на то, что «мало героев, которые ни пред чем не отступят и пойдут на смерть за то, что они считают своим долгом. Но у тех, кто не в силах следовать нравственному велению, боль совести свидетельствует о том, что здесь нарушено это веление, совершен грех. Позитивная теория прогресса является своего

рода эсхатологией, призванной воодушевить борцов и поддержать религиозную веру в добро» [Там же: 80].

Нравственная свобода человеческой личности (свобода воли) является условием ее автономной нравственной жизни, неустранимой частью теистического мировоззрения. Булгаков выделял ряд необходимых постулатов христианской теории прогресса и целостной модели мироустройства: абсолютная ценность личности и идеальная природа человеческой души, способная к бесконечному развитию и усовершенствованию; абсолютный разум, правящий миром и историей; нравственный миропорядок, или царство нравственных целей; добро не только как субъективное представление, но и объективное, мощное начало. Именно в задачи общественных наук, изучающих различные формы социального бытия в прошлом и настоящем, входит освещение смысла добра и зла в социальной жизни.

Рассматривая роль личности в истории и свободу воли, С.Н. Булгаков полагал, что причина постоянного и настойчивого искания законов социального развития коренится в стремлении человека опереться на объективную закономерность внешнего мира, приурочить свои свободные стремления к естественному ходу вещей. Человек, будучи свободен желать чего угодно, не чувствует себя всемогущим для выполнения своих желаний. Если бы человек был всемогущ, тогда свобода совершенно сливалась бы для него с необходимостью и противоположности между ними не существовало бы, но человек подчинен необходимости.

В чем же основная проблема теории прогресса по Булгакову? Полемизируя со сторонниками этой теории, он видел решение проблемы в философском понимании свободы и необходимости в единстве с теистической позицией личности. «На атеистическом фундаменте не была еще воздвигнута ни одна цивилизация в истории, — пишет Булгаков, — по моему убеждению, и не может быть воздвигнута. Атеистическая культура может быть только паразитным растением на чужом столе, и притом губящим корни дерева, к которому присосалось» [Булгаков 1997 а: 205].

Тема свободы воли и свободы выбора всегда была интересна С.Н. Булгакову. Размышляя над идеями социальных революций и преобразований, которые редко бывают ненасильственными, Булгаков высказал предостережение о том, что «введение в душу народную яда материалистического человекобожия поможет быстрее

двинуть пролетариат на капиталистов, мобилизовать социальную революцию, вырвать важные социальные реформы. Но какую цену будет куплена эта победа, с какими духовными силами вступит это человечество в следующую эпоху истории?» [Там же].

События русской революции 1905–1907 гг. произвели на Булгакова сильное впечатление и привели его к глубокому разочарованию в революционном пути развития общества, бесперспективности кардинальных трансформаций. С тревогой в начале XX в. писал он о судьбе России, понимая, насколько глубоко духовный кризис проник в разные общественные слои. «Ветром с Запада» Булгаков называл государственный, культурный, политический и экономический кризис в России. За решением проблем о хлебе насущном не стоит забывать о душе народной. Ибо, по мнению Булгакова, «с растлением души народной мы утрачиваем фундамент, на котором зиждется настоящее и будущее России, — и ее государственность, и народное хозяйство, и национальная культура. Будем хранить грядущим векам святыню души народной, ее сердце, совесть, веру, возгоревшуюся от светильника катакомбы. И тогда нам не страшны все исторические испытания, и не дрогнет наша вера в будущее народа, который своими страданиями создал великую Россию, но взлелеял в своей душе иной, высший идеал, завещанный первохристианством, и в мысли о нем наименовал свою отчизну: *святая Русь!*» [Там же: 206]. Эти строки, написанные Булгаковым в 1909 г., можно расценить как манифест.

В начале XX столетия Булгаков был одним из главных выразителей «веховства» как идейного движения, призвавшего интеллигенцию к отрезвлению, отходу от стадной морали, утопизма, оголтелого революционерства в пользу работы духовного осмысления и конструктивной социальной позиции. Основной мотив в работах Булгакова того времени звучит следующим образом: мир — это обнаружение или воплощение Бога и поэтому необходима христианизация земной жизни.

Булгаков считал идею прогресса, заложенную во всех видах социализма, не научной, а религиозной. Причем христианство, в отличие от всех религиозных учений, открывает миру тайну о том, что воля Творца ведет мироздание (и венец мироздания — человека) к совершенству. Ведет к высшей жизни, ведет к тому, что в Библии называется Царством Божиим. Для Булгакова гораздо важнее нрав-

ственный закон, по которому стремление к политической и экономической демократии превращается из простой борьбы за существование в борьбу за освобождение личности.

Наболевшие, порой неразрешимые проблемы российского общества Булгаков анализировал в контексте судеб русской интеллигенции. На страницах «Вех» он писал не только о ложном героизме, жизнеспособности русской гражданственности и государственности и ее судьбах, но и о духовной подоплеке исторических событий в России в начале XX в.

С.Н. Булгаков был согласен с Н.А. Бердяевым в том, что характер русской интеллигенции складывался под влиянием двух основных факторов: с одной стороны, полицейского прессы, сформировавшего «подпольную» психологию, а с другой — особого духовного склада и отношения к религии. В страшном, на его взгляд, отходе от православия и «бесновании» русской интеллигенции сказались, как полагал Булгаков, «чувство ее виновности перед народом, атеистичность, подозрительное отношение к философии, особенно к метафизике, догматическая спячка» и нежелание услышать не только религиозных мыслителей, таких как В.С. Соловьев, но даже, несмотря на внешнее признание, Ф.М. Достоевский и Л.Н. Толстой [Булгаков 1991 б: 50–51].

Интеллигенция встала по отношению к русской истории и современности в позицию героического вызова и героической борьбы. По мнению Булгакова, «героизм — вот то слово, которое выражает основную сущность интеллигентского мировоззрения и идеала, притом героизм самообожания» [Там же: 55]. Главной чертой такого героизма является максимализм, последствия которого — нигилизм, революция, террор, идейная одержимость, черносотенцы, красносотенцы и тому подобные крайние проявления протеста. Но большинство представителей русской интеллигенции не хотели слышать религиозных мыслителей. Интеллигенция, страдавшая «якобизмом», стремившаяся к «захвату власти», к «диктатуре» во имя спасения народа, неизбежно пришла к расколу на враждующие фракции.

Большая часть русской интеллигенции отвернулась от «мужицкой веры», и отсюда — духовное отчуждение между интеллигенцией и народом. Размышляя над экономическими и политическими процессами в России начала века, Булгаков писал: «Человеческая личность хотя и зависит от еды, экономической обстановки, вообще

условий своей материальной жизни, но есть, прежде всего, то, во что она верит, чем живет, чего хочет, что читит; исходя же из такого понимания, правильнее заключить, что и в новом строе личность тоже может оказаться опустошенной и морально разлагающейся. Потому сколь бы высоко мы ни ставили заботы о материальных нуждах обездоленных классов, нельзя забывать и о духовных нуждах человека» [Булгаков 1997 а: 259].

В понятие *мир* Булгаков вкладывал глубоко религиозный смысл. В работе «Апокалиптика и социализм. Религиозно-философские параллели», возвращаясь к проблеме прогресса и хилиазма, Булгаков рассуждает о том, что «если в хилиазме человечество видит впереди для себя историческую цель, то в эсхатологии оно усматривает над собою и за пределами этого мира с его историей сверхприродную цель» [Там же: 221]. Мир созревает для своего преобразования творческой силою божества; это сверхприродное, чудесное вмешательство в представлениях человечества получает характер мировой катастрофы. Преобразование мира подготавливается происходящим в нем духовным процессом борьбы противоположных сил. Мировой, а в нем и исторический процесс и в эсхатологии рассматривается как процесс теологический, ведущий к разрешению мировой трагедии, устанавливая тем самым цель и смысл, но для человека эта цель остается совершенна, трансцендентна и в этом смысле от него независима [Там же: 221–222].

В начале XX в. с новой силой вспыхнули споры между неослафинофилами и неозападниками. Эта эпоха становится поворотным моментом в русской истории. Булгаков считал, что конец XIX в. подготовил рост политического самосознания, а начало нового столетия он называет критической эпохой в культурном самосознании. «Перед нами, — писал он, — опять стоит антиномия славянофильства и западничества, в новой лишь ее постановке. <...> Тогда, как и теперь, западничество, т.е. духовная капитуляция перед культурно сильнейшим, остается линией наименьшего сопротивления, и стремление к культурной самобытности, конечно на основе творческого усвоения мировой культуры и приобщения к ней, тогда, как и теперь, может утверждаться лишь подвигом веры, казаться лишь некоторым дерзанием. <...> Русская боль и русская тревога за нашу культуру не должны ослабевать в это трудное и ответственное время, когда задачи так огромны, культурные силы так разрозненны и

слабы, а национальное самосознание так придавлено. И в грядущее, к будущей молодой России, обращено наше упование, наша вера» [Там же: 14].

Размышляя о судьбах Отечества, Булгаков не обошел стороной еще один важный российский вопрос — проблему национальности в широком, философском аспекте, замечая при этом, что государство является своеобразной скорлупой, облегающей национальность. Национальное чувство следует держать в узде и никогда не отдаваться ему безраздельно. Идея избранности легко перерождается в идею особой привилегированности, а не ответственности за нацию. При правильном развитии национального чувства им должно порождаться историческое смирение, несмотря на веру в свое призвание. Национальный аскетизм должен полагать границу национальному мессианизму, иначе он превратится в карикатурный отталкивающий национализм [Там же: 338–339].

Согласно Булгакову, нация первичнее государства, именно она создает государство. Он называл государство «историческим покровом или скорлупой нации, а национальный дух ищет своего воплощения в государстве» [Там же: 339]. Даже те государства, которые в своем окончательном виде состоят из многих племен и народностей, «возникли в результате государствообразующей деятельности одного народа, который и является в этом смысле господствующим или державным» [Там же].

В произведениях Булгакова начала XX в. присутствует глубокая озабоченность тем, что духовный кризис поразил российское общество и стал одной из главных предпосылок раздоров и насилия, войн и революций. По его мнению, такого «сознательного и убежденного стремления <...> свести человека на землю и опустошить небо еще не было в истории России» [Там же: 253]. Глубокий религиозный кризис Булгаков называл «самоубийством человечества». Он задается вопросом: почему же похороны Бога неизбежно обращаются в похороны самих похоронщиков. Ответ в том, что, хороня Бога в своем сознании, люди вынуждаются хоронить божественное и в своей душе, а божественное есть действительная, реальная природа человеческой души.

Булгаков, как и многие представители русского общества, жил в предчувствии войны и трагедии. Он был глубоко убежден в том, что причины военных конфликтов кроются в нравственной природе че-

ловека. Философ полагал, что историческое будущее России, возрождение и восстановление ее мощи или окончательное ее разложение и даже политическая смерть находятся в зависимости от культурно-педагогической задачи — просветить народ, не разлагая его нравственной личности. И судьбы эти история вверяет в руки интеллигенции. По мысли Булгакова, «в сердце и голове русской интеллигенции происходит борьба добра и зла, животворящего и смертоносного, жиздительного и разрушительного начала в России, а поскольку происходящее у нас имеет несомненно также и мировое значение, то и борьба эта мировая» [Там же: 266]. Сравнивая русский народ с ребенком, которого должна просветить интеллигенция, он задает вопрос: «Два электричества, когда они соединяются, что дадут они — благодетельный свет и тепло или разрушительную и испепеляющую молнию?» [Там же].

В этих размышлениях Булгакова о судьбах народа и интеллигенции кроется один из ответов на наболевшие вопросы. Как религиозный мыслитель, он в своих суждениях опирался на нравственные ценности русского народа и его глубокую религиозность, традиционные основы русского общества. При этом он был уверен, что следует искать новые пути, учитывая исторический опыт, накопить ценности культуры и духовные силы. Новый человек может родиться лишь на почве самоуглубления.

С развитием исторических событий все яснее раскрывался религиозный смысл русской драмы, которая, выражаясь в политическом и социальном кризисе, «коренится в духовном распаде и внутреннем раздоре русского народа» [Там же: 267]. Евангельская заповедь «Ищите прежде всего царства Божия и правды Его, и вся прочая приложатся вам» (Мф. 6, 33.) для Булгакова стала аксиомой.

Критикуя интеллигенцию, Булгаков был уверен в том, что будущее России — в ее руках. Одну из причин национального кризиса он видел в шатком равновесии этических воззрений общества. Философско-религиозное кредо русской интеллигенции — атеистический нигилизм. Слишком часто переступается ею граница между дозволенным и недозволенным, свободой и деспотическим или анархическим своеволием, партийной дисциплиной и общечеловеческой моралью. Для народа кодекс атеистической догматики и отсутствие духовного здоровья разрушительны. Следствие этих глубинных процессов в обществе — разложение личности, глубокий паралич

воли и нравственного чувства [Там же: 263–264]. Эти процессы способствуют развитию внутренних противоречий и конфликтности в обществе в целом.

По мнению Булгакова, человечество не спасет прогресс. Признаки тупика, к которому ведет прогресс, — мещанское благополучие, равнодушие капитализма, внутренняя безысходность. Из объяснения Булгакова следует, что прогресс не побеждает главного врага, обесценивающего жизнь, — смерть, страшным нигилизмом уничтожающую все ценности. Здесь кроется одна из причин вражды и войн человечества, которое, по мнению Булгакова, «никогда не считало и не считает свою, лежащую во зле и грехе, отравленную ненавистью и преступлением, искаженную слабостью и ограниченностью жизнь должным, нормальным уделом человечества» [Там же: 270].

В чем же видел спасение Булгаков? Только в вере в Воскресение Христа — это завет и обетование сохранения всех ценностей. Он приводит строки из Апокалипсиса: «Отрет Бог всякую слезу, и смерти не будет уже, ни плача, ни вопля, ни болезни уже не будет, ибо прежнее прошло» (Откр. 21, 22). [Там же: 271].

В начале XX столетия для религиозно-философского творчества Булгакова был характерен мирозерцательный синтез: его волновали вопросы не только философии, экономики и права, но и религии, эстетики, метафизики творчества.

Размышляя о судьбах России и политических коллизиях нового столетия, Булгаков сделал акцент на нравственных законах жизни людей и общества в целом. Рассматривая проблемы добра и зла, силы и насилия, позиции тех или иных слоев общества по этим вопросам, Булгаков проанализировал их с точки зрения этики. При этом все большую роль в его оценках играет христианская позиция и теистический взгляд на проблематику мира и войны. Конкретных работ на эту тему в данный период у Булгакова нет, но постепенно формируется внутреннее убеждение, которое позже станет лейтмотивом его подхода к религиозно-философскому осмыслению природы зла и насилия, порождающих как следствие вражду и войны.

В событиях революции 1905–1907 гг. Булгаков увидел симптомы многих опасных болезней, которые через несколько десятилетий поставят нашу страну на грань катастрофы. Это и надежда на «социальное чудо», и «разрушение в народе вековых религиозно-нравственных устоев», что «освобождает в нем темные стихии, ко-

торых так много в русской истории, глубоко отравленной злой татарщиной и инстинктами кочевников-завоевателей», и «духовная педократия» — величайшее зло нашего общества. Многие из этих проблем, озвученные русскими религиозными философами, в том числе Булгаковым, актуальны и для современной России.

Религиозно-философское творчество Булгакова выпало на тяжелые годы испытаний России. Будучи профессором Московского коммерческого института, С.Н. Булгаков в 1907 г. был избран от Орловской губернии депутатом II Государственной Думы как беспартийный «христианский социалист». С думской трибуны Булгаков выступал за отмену военно-полевой юстиции, всенародное осуждение террора, расширение бюджетных прав Думы, а также он активно участвовал в решении аграрного вопроса. В еженедельнике «Век» Булгаков публиковал свои впечатления и заметки о деятельности Думы.

Однако опыт работы в Государственной Думе привел Булгакова к сильнейшему разочарованию в парламентской деятельности, в пригодности Думы для решения насущных проблем страны, да и в работе многих депутатов, недостойных, по его мнению, представлять интересы народа. Думская деятельность развеяла общественно-политические иллюзии Булгакова. На заседании по поводу отмены военно-полевых судов Булгаков заявил: «Я вижу перед собою Россию последнего времени, это взбаломученное море, Россию, которая разрушается междоусобной войной, которая не в состоянии разобраться в понятии о добре и зле, которая притупилась в ценности человеческой жизни и высшей норме человеческой жизни, поколебленной в наше время» [Государственная Дума. Второй созыв. Стенографические отчеты. 1907 г. Сессия вторая. СПб.: Государственная типография, 1907. Т. 1. Стб. 397–399].

Мирозерцание Булгакова шло вразрез с политическими страстями в парламенте. Он рассматривал многие явления политической жизни России не только с позиции объективной реальности, но и с глубоко нравственной точки зрения. Заслуга Булгакова в том, что он пытался призвать депутатов разных политических партий объединиться и добросовестно трудиться на благо России, принимая конкретные законодательные акты. Но разобщенность членов II Государственной Думы привела к ее краху. С.Н. Булгаков выбрал для себя иной путь — путь духовного религиозного совершенство-

вания, при этом он занимал активную гражданскую позицию, наполненную христианскими ценностями.

Этот период связан с активной общественной и публицистической деятельностью философа. Он участвовал в издании журналов «Новый путь» и «Вопросы жизни», сборников «Вопросы религии», «О Владимире Соловьеве», «О религии Льва Толстого», «Вехи», в работе «Религиозно-философского общества памяти Владимира Соловьева» и книгоиздательства «Путь», где в 1911–1917 гг. выходили в свет важнейшие произведения русской религиозной мысли. В творчестве Булгакова наметился переход от лекций и статей на темы религии и культуры (важнейшие были им собраны в двухтомнике «Два града», 1911) к оригинальным философским раздумьям.

Первая мировая война, революция, страшные потрясения лишь укрепили религиозный взгляд мыслителя на решение проблем зла и насилия в обществе, поисков путей к миру в контексте духовно-нравственной созидательной работы.

Н.А. Бердяев

В начале XX в. глубокие размышления о добре и зле, свободе воли, установлении Царства Божьего на земле, равенства и братства мы можем встретить в трудах Николая Александровича Бердяева (1874–1948). Бердяев пишет ряд книг: «Новое религиозное сознание и общественность» (1907), «Духовный кризис интеллигенции» (1910), «Философия свободы» (1911), — посвященных данной проблематике.

Как отметил сам философ, если на Западе со времен Рима тщательно разрабатывалась правовая система, регулирующая взаимоотношения между государством и обществом, то в России основными признаками образованного сознания, по его мнению, стали утопизм, книжность, нереалистичность и максимализм. Любые новации рождаются в определенном контексте, новое создается в пространстве сложившегося культурного ландшафта и стереотипов мышления.

Бердяев высказывал свое мнение по поводу революционных событий, полагая, что гонения на знание, творчество, высшую жизнь духа в революционные дни отрицательно сказались на молодом поколении. Причем вина лежит не только на революционерах и само-

державии, но и на Министерстве народного просвещения в совокупности с ортодоксальной церковью. Полемизируя с последней, Бердяев замечал, что духовный багаж современных «учителей» церкви настолько убог и жалок, что с ним не победить будущие стихии мира сего. Служители церкви, по мнению философа, заняты обыденной обрядовой практикой и банальными нравоучениями [Ермичев 1995]. Настало время разума, или время для философского оправдания веры. Невозможность прийти к Христу философским путем вовсе не обесценивает философию, ориентированную на религиозные вопросы. Такая философия необходима для современных молодых людей, которые «религиозно мучаются и религиозно ищут». Оценивая религиозно-философские общества, Бердяев констатировал, что «волевых актов из них не вытекало» [Бердяев 1991 а: 159].

В 1909 г. в сборнике «Вехи» вышла статья Бердяева «Философская истина и интеллигентская правда». В этой работе он рассматривал проблемы русской интеллигенции и ее позицию по отношению ко многим общественным, политическим и социальным вопросам российской действительности. Анализируя развитие русской философской мысли, Бердяев писал о том, что «западничество и славянофильство — не только публицистические, но и философские направления» [Бердяев 1990 в: 4]. Характеризуя увлечения интеллигенции материализмом и позитивизмом, Бердяев отмечал оторванность кружковой, интеллигентской философии от мировых философских традиций. Демократические инстинкты, а не философское творчество всегда были важнее для русской интеллигенции. Поэтому классическими «философами» интеллигенции были Чернышевский и Писарев в 1860-е, Лавров и Михайловский — в 1870-е годы.

В 90-е годы XIX в. под влиянием марксизма выросли интеллектуальные запросы русских умов и молодежи. Одни увлеклись диалектикой и материализмом, другие — идеализмом и мистикой. Но интеллигенцию не интересовала истинность той или иной теории, важнее было то, насколько теория может послужить благу общества и не отвлечет ли метафизика от борьбы с самодержавием.

С такой точкой зрения Бердяев был не согласен. Для него истина гораздо важнее социальных идей и демагогических рассуждений. Демагогия деморализует душу интеллигенции и создает тяжелую атмосферу, развивая моральную трусость. Мыслитель был не против любви к справедливости на земле, но он выступал против деления

философии на «пролетарскую» и «буржуазную», на «левую» и «правую». По его мнению, это не имеет никакого отношения к философской истине и является признаком декаданса.

По мысли Бердяева, в России философские учения воспринимались интеллигенцией в искаженном виде. Анализируя идеи позитивизма, экономического материализма, неокантианства, эмпириокритицизма, ницшеанства в начале XX столетия, Бердяев констатировал субъективное отношение и классовый подход к трактовке философских учений.

Интерес к Канту, Фихте, германскому идеализму повысил философско-культурный уровень интеллигенции и послужил мостом к высшим формам философского сознания. В широких кругах интеллигенции вряд ли читали и серьезно изучали труды представителей мировой философии. Но, по мнению Бердяева, метафизику нельзя искажать и приспособлять к современной русской жизни. «И Авенариус, и Ницше, да и сам Маркс очень мало нам помогут в борьбе с нашим вековечным злом, исказившим нашу природу и сделавшим нас столь невосприимчивыми к объективной истине» [Там же: 16].

Наблюдая политическую жизнь страны, Бердяев высказывался достаточно категорично: «Любовь к уравнительной справедливости, к общественному добру, к народному благу парализовала любовь к истине, почти что уничтожила интерес к истине» [Там же: 8]. Такой была позиция философа накануне Первой мировой войны и трагических событий 1917 г.

Философия, по мнению Бердяева, есть школа любви к истине, а истина не может быть оружием общественного переворота, народного благополучия и людского счастья.

Эти размышления имеют прямое отношение к взглядам философа на проблемы зла и насилия, мира и войны. Публицистика Н.А. Бердяева на страницах «Вех» носила не только аналитический, но и пророческий характер. Те умонастроения русской интеллигенции, о которых он писал, сыграли немаловажную роль в судьбе общества. Стихия революции, борьба между политическими партиями, опьянение идеями марксизма привели Россию к сильнейшим социальным потрясениям.

Критикуя атеизм русской интеллигенции, позже, в книге «Самопознание», Бердяев напишет: «Малую революцию 1905 г. я пережил мучительно. Я считал революцию неизбежной и приветствовал ее.

Но характер, который она приняла, и ее моральные последствия меня оттолкнули и вызвали во мне духовную реакцию. После этой не вполне удавшейся революции, в сущности, кончился героический период в истории русской интеллигенции. Традиционное мирозерцание революционной интеллигенции с аскетическим сужением сознания, с моральным ригоризмом, с религиозным отношением к социализму расшаталось и в некоторых кругах интеллигенции и полуинтеллигенции в результате разочарования революцией началось настоящее моральное разложение» [Бердяев 1991 а: 135].

Размышляя над темой рабства и свободы, которая является ключевым вопросом к разгадке многих проблем общественной и нравственной жизни, в том числе проблем мира и войны, зла и насилия, Бердяев был уверен, что всякая масса сгруппировавшихся людей уже враждебна свободе. Как, впрочем, и всякое организованное общество враждебно свободе и склонно отрицать человеческую личность. По мнению Бердяева, «личность, осознавшая свою ценность и свою первородную свободу, остается одинокой пред обществом, перед массовыми процессами истории. Демократический век — век мещанства, и он не благоприятен появлению сильных личностей» [Там же: 136]. Здесь он был солидарен с Булгаковым, подвергшим резкой критике мещанство, называя его болезнью западного мира.

Бердяев не испытывал иллюзий в отношении ценностей западного общества, понимая и анализируя духовный кризис европейской цивилизации. Но его больше волновала судьба России, ее место в мировом процессе и те «великие мировые» задачи, которые выпали на долю России. В осуществлении этих задач Бердяев видел своеобразную неопределенность и непреодолимость.

Ярким выражением взглядов Н.А. Бердяева стала книга «Философия свободы», вышедшая в 1911 г. Разрабатывая религиозно-метафизические основания свободы, он высказывает мысль о том, что философия порождена религией, поэтому отказываться от веры в Бога как основания любого мировоззрения значит ограничивать свой взгляд на мир.

Высшим подвигом свободы Бердяев называл отречение от разума мира сего — безумие в Боге. Только преодолением ограниченности логики обретается разум большой [Бердяев 1989 а: 35]. Однако он не признавал за официальной православной церковью права диктовать свое понимание мира и Бога кому бы-то ни было. Понять Бога нель-

зя логическими рассуждениями. Бог сам выбирает того, кто может свидетельствовать о нем, и дает ему великое чудо Откровения. Бог сам рассказывает о себе устами евангелистов и пророков. Знания, полученные людьми от Бога, приобретены в акте мистического откровения. Именно такое знание Н.А. Бердяев считал высшим по сравнению с наукой. Высшую истину может постичь только человек, свободный духовно.

«Философия свободы» Николая Бердяева была написана в духе христианского универсализма Владимира Соловьева и его учения о «Богочеловечестве». Таким образом, Бердяев пытался преодолеть церковный конфессионализм как преграду всемирной соборности. Человек — великое чудо творения, он создан «по образу и подобию Божию». Чтобы понять мир, следует понять человека. В этой формуле Бердяев видит одну из главных задач философии. Человек не только свободен, он единственный из живых существ наделен способностью творить, т.е. создавать что-то новое, ранее не бывшее. Личность — это не эмпирическая индивидуальность, а человек, взятый как творческое и свободное существо, неподвластное объективации. Выход к другим людям и единение с ними присущи, по Бердяеву, личности как неустранимая часть ее внутреннего мира, где общество — часть личности. Реализацию этой свободной внутренней социальности Бердяев называет «соборностью» и противопоставляет ее принудительной социализации, которую несут личности все универсальные социальные институты: классы, партии, нации, церкви.

В чем же смысл истории и истоки всемирного зла? Смысл теодицеи и заключается как раз в том, что зло и страдания жизни, смерть и ужас бытия являются результатом предмирного преступления богоотступничества, великого греха всего творения, свободного избрания злого пути. Бытие имеет смысл и оправдание только в том случае, если есть коллективная ответственность всего творения за зло мира [Там же: 128]. Одним из величайших соблазнов человечества является желание «возложить на Творца ответственность за зло творения», — полагал Бердяев.

Этот соблазн с роковой неизбежностью ведет к отрицанию Творца и отнесению источника зла к бессмысленному порядку природы, превращая «первоначальное сознание греховности в злобную обиду на мир, в претензию получать все богатства бытия, не заслужив их, в

желание внешним образом отделаться от зла, не вырвав корней его» [Там же: 128–129].

Констатируя данность, Бердяев с уверенностью заявлял: человек сам виноват в том, что с ним происходит, «почему он так обижен природой, почему он страдает и умирает, почему рушатся его надежды, и озлобляется, мечется, отрекается от благородства своего происхождения. Возрождение религиозного смысла жизни связано с сознанием источника мирового зла, с окончательным решением проблемы теодицеи» [Там же: 129]. Тема Богооправдания, развернутая в русской философии В.С. Соловьевым, обнаруживает себя в работах С.Н. Булгакова и Н.А. Бердяева, являясь одной из ключевых в их историософских раздумьях.

В традициях Лейбница и его «Опыта теодицеи о благодати Бога, свободе человека и происхождении зла» (1710), где Лейбниц защищал идею справедливости Бога, несмотря на существование зла, Бердяев возлагает ответственность за зло на человека. Даже если человека освободить от внешнего насилия, его это не спасет, так как человек должен стать внутренне свободным и осознать свой грех, в котором участвовал, свою религиозную связь с искуплением. Только тогда он сможет быть достойным свободы и вечной жизни.

В то же время, по мнению философа, «подлинный человек есть часть божественной гармонии» [Там же: 128–129]. Трудно думать, что весь груз ответственности за зло лежит на человеке. В нём как в зеркале отражен весь мир, а точнее, он сам является целым миром, маленькой моделью всего, что создано «от века».

В рамках традиций антроподицеи на страницах «Философии свободы» Бердяев, размышляя о развитии человечества, видел одну из главных причин мирового зла в грехопадении. Для понимания диалектики бытия и движения мирового процесса, по мысли философа, необходимо религиозно-философское осмысление тварности человеческого рода.

Позволим себе обратиться к раздумьям Н.А. Бердяева, который писал: «Грехопадение совершилось предвечно и предмирно, и из него родилось время — дитя греха и данный нам мир — результат греховности. Вне времени, в вечности все моменты бытия — грехопадение, искупление и окончательное спасение — свершаются, нет там временной, хронологической последовательности, а есть лишь идеальное, вневременное совершение. Бытие есть трагедия, в кото-

рой все акты не следуют один за другим во времени, а идеально пребывают в абсолютной действительности. Конец мировой трагедии так же предвечно дан, как и ее начало; само время и все, что в нем протекает, есть лишь один из актов трагедии, болезнь бытия в момент его странствования. Нельзя осмыслить мирового процесса, если не допустить мистической диалектики бытия, предвечно совершающейся и завершающейся вне времени и вне всех категорий нашего мира и в одном из своих моментов принявшей форму временного бытия, скованного всеми этими категориями» [Там же: 129].

Бердяев считал, что зло абсолютно алогично, т.е. противно Логосу, непознаваемо, бездонно, бессмысленно. Гностическая апология зла есть идеология слабых, пассивных, призрачных. По его мнению, личность формируется на отрицании зла. Размышляя о положительном всеединстве, Бердяев писал о том, что Божество есть абсолютное, полное бытие. Вне Божества нельзя мыслить никакого бытия, в нем пребывает идеальный космос и осуществлено совершенное бытие всех и всего [Там же].

Идея греха и вытекающей из него болезненности бытия дана до всех категорий, до всякого рационализирования, до самого противоположения субъекта объекту; она переживается вне времени и пространства, вне законов логики, вне этого мира, данного рациональному сознанию. Эта идея противоположности субъекта и объекта остается тайной для всех гносеологий. Она переживается вне времени и пространства, вне законов логики, вне этого мира, данного рациональному познанию [Там же: 130–131].

Анализ размышлений Бердяева на темы религиозной этики необходим, поскольку именно с проблемой зла связывал он источник бесконечных войн. Путь к миру стоит искать только в том случае, когда можно искоренить зло. Феномен зла не в бытии, но в небытии; оно возникло в сфере небытия. Начало зла одинаково не находится ни в Боге, ни вне Бога. Поэтому Бог не ответствен за зло и нет никакого другого бога, кроме Бога добра. Зло находится вне сферы бытия, рождается из небытия и в небытие возвращается; оно не обладает силой, почерпнутой из божественного источника [Там же: 134].

Убийство, насилие, порабощение, злоба — последствия начального зла, которое соблазняло обликом добра. Для Бердяева зло есть творение, обоготворившее себя. Кроме Бога и творения ничего и нет; путь зла есть путь творения, отпавшего от Бога и погнавшего

за призраком своего оторванного бытия. Лукавый есть только первая в зле тварь, в нем воплотилось начало, противоположное Сыну Божьему, он есть образ творения, каким оно не должно быть. Антихрист и есть новый бог творения, тварь, подменившая Творца источника [Там же: 136]. И путь зла, своеобразная погоня за призрачными средствами, есть подмена, подделка, превращение бытия в фикцию.

В этом смысле Бердяев согласен с Достоевским, когда понимает свободу как тяжкое бремя. Все достоинство творения, все совершенство его по идее Творца — в присущей ему свободе. По мнению Бердяева, именно свобода есть основной внутренний признак каждого существа, сотворенного по образу и подобию Божьему; в этом признаке заключается абсолютное совершенство плана творения источника [Там же: 137–138].

Насилие и принудительность бессмысленны в искоренении и устранении зла из мира. Основа совершенства и добра — в свободе, в свободной любви к Богу, в свободном соединении с Богом. Но этот «характер всякого совершенства и добра, всякого бытия делает неизбежным мировую трагедию» источника [Там же: 138]. Творение Бога, свобода и искупление греха — величайшая тайна, рационально непостижимая. Творение отпало, в силу присущей ему свободы, от Творца. Началась трагическая история мира, в основу которой было положено преступление источника [Там же: 139].

В попытках Бердяева снять с Бога ответственность за свободу, порождающую зло, есть и мотив традиционной христианской теодицеи, и определенная новация. Первичная свобода присутствует в человеке, Бог не может предвидеть его поступки. Бог не действует в бытии, или объективации духа. Бог не Властелин, но Освободитель. Своей любовью Бог помогает человеку обрести свободу от мира, т.е. стать существом духовным. Размышления о греховности мира и искуплении станут основополагающей позицией Бердяева в его рассмотрении проблем зла и насилия и в дальнейших работах.

Подводя читателя к вопросу о смысле истории, Бердяев видел в основе истории грех, а смысл истории — в искуплении греха и возвращении творения к Творцу, в свободном воссоединении всех и всего с Богом.

Задумываясь об исторических судьбах человечества, истории христианства, Бердяев подчеркивал мысль о том, что род людской

преодолевал и продолжает преодолевать массу соблазнов. Для Бердяева подлинная теократия — откровение богочеловечества на земле, откровение Святого Духа в соборном человечестве. Но времена этого откровения еще не наступили.

Анализируя роль государства в истории, Бердяев высказывает интересную мысль о том, что оно является порождением языческого мира и для него оно нужно. Католический папизм и византийский цезаризм — остатки язычества, знаки того, что человечество не приняло в себя Христа. Для человечества, принявшего Христа, для Богочеловечества в пределе не нужна власть человеческая, так как оно абсолютно покорно власти Божьей, так для него Христос — Царь и первосвященник [Там же: 139].

По мнению Бердяева, только христианская эсхатология разрешает проблему прогресса и проблему страдания [Там же: 191]. И прежде чем приступить к рассуждениям о церковной мистике как мистике свободы, он приходит к следующему выводу: «В тысячелетнем царстве Христовом будет утерта каждая слеза и слезинка ребенка, из-за которой Ив. Карамазов отвергнул прогресс, и мир получит высший смысл. Вне христианского смысла история не может иметь никакого смысла: история не может быть принята, прогресс должен быть отвергнут. Вопрос о сущности зла есть основной вопрос о жизни и смерти, и нет решения этого вопроса вне религии Св. Троицы, вне мистической диалектики Троичности, отраженной во всем, что в мире творится. Творение, предоставленное своим собственным силам, бьется над решением проблемы бытия, и не находит ни счастья, ни смысла, не спасается от смерти и страдания. Личность ждет универсального разрешения своей судьбы, и в этом скрыта уже жажда веры и религиозного исхода. Чтобы человеком стать, нужно, чтобы Бог был и Богочеловек являлся» [Там же: 192].

Бердяев возвращается к идее о том, смысл истории — движение к завершению, исходу. Религиозное сознание видит в истории трагедию, которая имела начало и будет иметь конец. Как В.С. Соловьев в «Повести об Антихристе», так и Н.А. Бердяев в «Философии свободы» утверждает, что «будущее двойственно, в нем зло должно быть окончательно отделено от добра. Смысл истории, согласно Апокалипсису, заключается в освобождении человеческих сил для последней борьбы добра и зла, Христа и Антихриста» [Там же: 172].

Размышления Бердяева о хилиазме созвучны взглядам автора сборника «Два града» С.Н. Булгакова. Бердяев писал о Спасении как мировом и личном процессе, совершаемом историей, где судьба личности зависит от судьбы мира. Задача нового религиозного сознания, о котором размышляли Бердяев и Булгаков, состоит в том, чтобы понять смысл мировой истории и роль христианства в ней как глубоко творческого процесса.

Рассмотренные сюжеты из религиозно-философских размышлений С.Н. Булгакова и Н.А. Бердяева охватывают весьма широкое «тематическое поле», но в то же время концентрируют внимание на нескольких фундаментальных характеристиках их мировидения. Прежде всего, это идея духовного единения людей, причем понятая не в конфессионально ограниченном, а в христианско-универсальном смысле. С этой точки зрения, препятствия к единству — «проекции» в социальную реальность ущербных сторон человеческого духа, порожденные грехом. Но именно социальное измерение духовного кризиса побуждает искать пути его преодоления не только в религиозно-этической практике «обновленного сознания», но и в конкретных действиях по преобразованию общества на началах гуманизма и справедливости. Здесь, собственно, и складывается подход русских религиозных философов к пониманию войны и мира. Полагая глубинным основанием этих явлений состояние религиозного сознания (его деформации или гармонию), Булгаков и Бердяев считали необходимыми и вполне «материальными» действия (политические, хозяйственные и пр.) для создания благоприятных условий преодоления насилия и войн в жизни общества.

Церковно-богословская позиция дореволюционного Православия в отношении к войне и миру

Не будь побежден злом, побеждай зло добром.
(Рим. 12:21)

Уклоняйся от зла и делай добро;
ищи мира и следуй за ним.
(Пс. 33, 15)

На различных этапах исторического развития отношение православия в России к проблеме войны и мира было неоднозначно. Но в целом, Русская православная церковь всегда стремилась к мироотворчеству и выступала против насилия, вражды и войн.

В XIX в. Россия вела войны как оборонительные, так и завоевательные. В различных слоях общества военные действия русской армии воспринимались по-разному, однако Отечественная война 1812 г., Крымская война 1853–1856 гг. и русско-турецкая война 1877–1878 гг., безусловно, оставили отпечаток в душе каждого русского гражданина.

Среди иерархов русской церкви делались попытки глубокого осмысления проблематики войны и мира с ортодоксальной точки зрения. Как правило, проповеди представителей православного духовенства носили учительский характер. Их целью было воспитание православного человека и гражданина в духе патриотизма и российского самодержавия, а также выработка правильного церковного, православного отношения к событиям окружающей действительности, и в том числе военным событиям, в которых принимала участие Россия.

Среди богословов и проповедников Русской православной церкви XIX в. выделяются яркие фигуры, рассматривавшие проблемы мироотворчества. Их высказывания до сих пор имеют большое значение для христианской культуры в целом. Митрополит Московский и Коломенский Филарет (Дроздов), епископ Кавказский и Черноморский Игнатий (Брянчанинов), епископ Владимирский Феофан (Говоров) обладали значительным духовным авторитетом в православной среде, их суждения были негласными указаниями и для мирян, и для пастырей — священников.

На рубеже XIX–XX веков крупнейшие деятели русского православного духовенства и богословия включились в обсуждение проблемы зла и непотворения злу насилем, поставленной Л.Н. Толстым. Их размышления и взгляды на мир и войну не были исключительно умозрительными. В них непосредственно отражались события современных для той эпохи войн, в которых участвовала Россия. Проблемы отношения к войне, воинскому долгу и подвигу, к ратному служению Отечеству в христианском учении относятся к числу наиболее сложных и не имеющих однозначного ответа. Собственно, активное обсуждение этих проблем начинается в России с середины XIX в., когда трагедия Крымской войны потрясла русское общество. Именно тогда по выступлениям и проповедям известного церковного деятеля, митрополита Московского Филарета (Дроздова) выходит «Катехизис для воинов» как прибавление к «Пространному Катехизису», изданному Московской Синодальной типографией еще в 1829 г.

По мысли Феофана (Говорова), который вошел в историю под прозвищем «Феофан Затворник», для человека один из главных способов стяжания мира — молитва. Епископ Феофан говорил, что христианин должен молиться и за победу в войне, и за достижение правого мира [Феофан (Говоров) 1899: 50]. Главное для воина — упование на Бога, а не самонадеянность. И еще один важный аспект следует подчеркнуть в отношении иерархов православия к проблемам мира и войны. Церковь всегда поддерживала существующую в России самодержавную форму правления как богоустановленную.

Под «миротворчеством» в православном сознании понимался комплекс усилий, направленных на поддержание мира — как внутри страны, так и с другими странами [Курляндский 2003: 249–250]. Стяжание мира внутри страны предполагало борьбу с народными возмущениями и беспорядками, революциями и гражданскими войнами (позиция Русской православной церкви была неотрывно связана с самодержавной формой правления в России). Помазанником Божиим в России называли государя еще с XVI в. Церковь считала недопустимым (греховным) для христианина участие в смутах и волнениях против царя. На протяжении многих столетий, вплоть до реформы 1861 г., в действиях Русской православной церкви по сохранению внутреннего мира в Отечестве доминировала поддержка правительственного курса. Митрополит Филарет (Дроздов) прини-

мал участие в составлении Манифеста 19 февраля 1861 г., где было упомянуто о том, что крепостной порядок привел к «ослаблению добрых отношений» крестьянина и помещика [Там же].

Если говорить об отношении к внешним войнам России и поддержке внешнего мира, то в этом вопросе позиция Русской Церкви не только совпадала с политикой самодержавия, но и демонстрировала негативное отношение к идеям непротivления злу. Опираясь на Священное Писание и Священное Предание в своих высказываниях, иерархи православной церкви придерживались позиции богоустановленной справедливой войны, участие в которой понималось как один из путей спасения христианина.

В своих проповедях, поучениях и размышлениях православные священники и богословы всегда опирались на официальную позицию Русской Церкви. Мир в понимании православия — это все, что явилось созданием Творца. Он объемлет не только жизнь без войны, но и общинное жительство, устройство, сознание и чувства богосозданного человечества [Полный православный богословский энциклопедический словарь 1992: Ст. 1581]. Евангельский постулат: «Блаженны миротворцы, ибо они будут наречены сынами Божиими» (Мф. 5:9), — стал богословским основанием миротворческой позиции церковных теоретиков.

Православно-богословская традиция утверждает, что Господь поставил Церковь на страже мира, на страже священного дара жизни; необходимо стоять на этой Божественной страже денно и нощно, вселяя надежду на милость Божию и укрепляя веру в победу жизни. Мир — это завет и дар Божий. В Писании мы читаем о том, что следует искать мира, стремиться к нему и Бог мира будет с нами.

Православие различает два образа мира: мир духовный (внутренний) и мир как богоустановленный порядок жизни на земле. Мир внутренний — это мир с Богом, определяемый религиозной совестью и любовью. Со времен святителя Иоанна Златоуста в христианской мысли утвердился тезис о том, что настоящий мир должен иметь внутреннюю основу [Иоанн Златоуст 2001: 295]. Если есть мир, то будет и любовь. Где есть любовь, там явится и мир. А жизнь, построенная на страхе, — ложный мир. У Святых и благочестивых людей мир в душе. Мир как богоустановленный порядок на земле достигается соблюдением свободы, справедливости, братства, взаимопомощи; он создает условия для достижения внутреннего мира.

Из сказанного следует, что мир, за который люди борются в своей повседневной социальной жизни, еще не настоящий, а лишь условие для достижения «настоящего» — внутреннего мира. Мир, который отстаивают антивоенно-настроенные силы, в конечном итоге — дар Божий. Такой мир, по богословскому мнению, возможен при условии, если люди преодолеют свою греховность. Но поскольку сами они, без помощи Бога, не могут этого сделать, то мир может быть дарован только Богом. Борьба за мир, по утверждению богословов, — это борьба с грехом и «развращенностью сердца», борьба со злом в себе.

Эта точка зрения созвучна мыслям В.С. Соловьева, рассуждавшего на страницах «Трех разговоров» о причинах зла и пути к миру. Об этом же писали Н.А. Бердяев и С.Н. Булгаков, размышляя над судьбами России.

Отправной точкой православно-богословских взглядов на проблему войны и мира является библейское представление о человеческой греховности [Рождественский 1916: 3]. Реконструкция этих взглядов создает следующую картину.

Новозаветное Откровение основывается на ветхозаветной истине: все люди грешны, кроме Богочеловека Иисуса Христа. Происходя путем рождения от растленного грехом Адама как единого родоначальника (Деян. 17:26), «все согрешили и лишены славы Божией» (Рим. 3:9, 23; 7:14), все по зараженному грехом естеству своему являются «чадами гнева» (Еф. 2:3). Потомки Адама, в строгом смысле слова, не участвовали лично, сознательно и своевольно в самом поступке Адама, но, рождаясь от его зараженного грехом естества, они изначально принимают как неминуемое наследство греховное состояние естества, в котором обитает грех, действующий и влекущий к творению личных грехов. Поэтому род человеческий подвергается наказанию, как и Адам [Преподобный Иустин (Попович) 2003: 166–168]. Неминуемое последствие греха, как говорил апостол Павел, — смерть — царствует от Адама «и над не согрешившими по подобию преступления Адамова» (Рим. 5:14).

Наследственность первородного греха всеобща, ибо никто из людей не изъят из этого, кроме Иисуса Христа, рожденного вышеестественным образом от Святой Девы и Духа Святого. Всеобщую наследственность первородного греха подтверждает многими различными образами Откровение Ветхого и Нового Завета. Праведный

Иов указывает на прародительский грех как на источник всеобщей человеческой греховности, когда говорит: «Кто родится чистым от нечистого? Ни один» (Иов. 14:4).

Во всех потомков Адама вошла греховность естества; склонность к греху, как греховное начало, живет в каждом человеке (Рим. 7:20), действует, производит смертность и проявляется через все личные грехи человека [Преподобный Иустин (Попович) 2003: 170]. В Послании к Римлянам апостол Павел говорил: «Посему, как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, потому что в нем все согрешили» (Рим. 5:12).

Таким образом, с позиции православия, одним из главных истоков войн на земле является греховность рода человеческого. В греховности человек участвует своей свободной волей, и эта греховность естества разветвляется и разрастается через его личные грехи. Закон греха, таящийся в природе человеческой, воюет против закона разума и делает человека своим рабом, и человек не делает добра, которого хочет, а делает зло, которого не хочет, поступая так по причине живущего в нем греха (Рим. 7:1–25).

Фундаментальной причиной войн, по смыслу библейских истин, является воля Бога, который таким образом карает людей за греховность. Здесь подразумевается и первородный грех, и грех Каина, и нарушение людьми моральных норм и правил, установленных Богом.

Православные богословы для объяснения причин войн обращаются к двум основным разновидностям интерпретации источников войн: религиозно-догматической и религиозно-этической [Павлов 1988: 29–30].

Суть религиозно-догматической точки зрения состоит в том, что войны возникли в результате «первородного греха». Источником греха Церковь считает грехопадение первых людей Адама и Евы, впавших в искушение. Человек возгордился и стал надеяться на собственные силы, забыв о Боге. А это означало стремление противопоставить себя Богу. Причиной греха стал сам человек, злоупотребивший данной ему Богом свободой, по своей воле он совершил грех и понес наказание.

Священное Писание утверждает, что грех так глубоко потряс и расстроил человеческое естество, что человек ослаб для добра и, даже когда он хочет, не может совершить добро (Рим. 7:18–19), а не может он его совершить как раз потому, что грех имеет сильное

влияние на естество человека. Если бы грех так глубоко не повредил человеческое естество, полагают Отцы Церкви, не было бы необходимости в том, чтобы Единородный Сын Божий воплотился, пришел в мир как Спаситель и требовал от людей полного телесного и духовного возрождения (Ин. 3:3, 5, 6). По Библии, каждый стал грешным от рождения, каждый стремится жить по своей воле, а не так, как определил Бог. С возникновением способности грешить в человеке начинается борьба добра и зла. А поскольку люди по своей воле дают злу возможность возрасть и умножиться, то неизбежно возникает конфликт между добром и злом.

По мнению Православной церкви, со времени грехопадения в мире постоянно происходит борьба между добром и злом [Пространный христианский катехизис Православной католической церкви 1913]. Война посылается людям в качестве наказания за грехи. Бог дает каждому человеку и обществу в целом возможность искупить грехи. Искупление достигается через жертвы и страдания на войне.

Религиозно-этическая концепция объясняет войны нравственным падением людей, их постоянным стремлением нарушать божественные заповеди и моральные нормы. Эта установка переносит акцент с потустороннего источника войн на земной. Согласно данной концепции войны возникают не по воле Бога, а по причине моральной вины людей.

Появление религиозно-этической концепции войн обусловлено историческими условиями развития человечества, требовавшими от богословской мысли учитывать конкретные обстоятельства возникновения войн и военных конфликтов.

Существует общехристианская точка зрения, согласно которой заповедь «не убий» включает в себя запрещение любого убийства, в том числе и того, что совершается в бою. Убийство — богоотступничество, поэтому все войны преступны. Блаженный Августин писал о преимуществах «вечного мира», который равнозначен вечной жизни, уготованной праведникам. «Благо мира так велико, что даже в условиях жизни земной и смертной обыкновенно ни о чем с большим удовольствием не слушают, ничего сердечнее не желают да ничего лучшего найти не может» [Творения Блаженного Августина 1910, 6: 125]. Разум и воля человека повреждены по причине греха. Но он сохранил то естество, с которым был сотворен, и естество

венную силу — свободную, живую, деятельную. Человек должен творить добро и избегать зла. И в падшем человеке имеются остатки добра и способность творить добро. В послании к Римлянам апостол Павел говорил о том, что грех не дает человеку делать добро, но победить этот грех возможно только верой (Рим. 7:18–22).

Если обратиться к тому, как звучали приведенные богословские постулаты в конкретно-исторических обстоятельствах существования русской православной церковности, то можно увидеть, какая трансформация происходила с ними при решении Россией задач, связанных с защитой Отечества.

Часто подвиги смирения отдельных святых, таких как преп. Сергей Радонежский, Серафим Саровский, противопоставляют общей позиции Церкви в отношении военного вопроса. Однако конкретных проповедей пацифизма у русских святых нет. Преподобный Серафим Саровский, давший изувечить себя злодеям, ни разу не осудил вооруженной защиты ближнего. Игумен Сергей, ставший при жизни воплощением кротости и умиротворения, ушедший из монастыря, чтобы не быть втянутым в борьбу за власть, благословил русское войско на Куликовскую битву и освятил участие верных сынов Церкви на ратный подвиг освобождения русской земли от захватчиков. Сергей Радонежский засвидетельствовал раз и навсегда, что Святая Православная Церковь почитает ратное дело поистине священным, непостыдным даже для тех, кто оставил мир для исполнения в полной мере заповедей Христа [Федотов 1990: 152, 239].

В первой половине XIX в. митрополита Филарета (Дроздова) беспокоило духовное настроение православных военнослужащих в Российской императорской армии. Большинство речей митрополита Филарета, опубликованных в «Катехизисе для воинов», были произнесены во время Севастопольской кампании. На основе толкования Священного Писания Филарет обосновывает поведение солдат и офицеров на поле битвы лицом к лицу с неприятелем.

Рассматривая основные положения учения о вере и благочестии, аспекты нравственного богословия и толкование Священного Писания в свете воинских обязанностей, «Катехизис для воинов» стал не только учебным пособием для военного духовенства, но и необходимой нравственной книгой для солдат и офицеров на фронте.

Опираясь на евангельские заветы, Филарет Московский напоми-

нал о том, что нельзя «поступать ни с кем нагло и насильственно; клеветать; следует довольствоваться жалованием, содержание которого определено должностью и званием» [Святитель Филарет Московский]. По мнению митрополита Филарета, Церковь поставлена на страже мира, поэтому «когда, наконец, по пророчеству, перекуют мечи свои на орала и копья свои на серпы: не поднимет народ на народ меча, и не будут более учиться воевать» (Ис. 2:4).

Определяя позицию Православия в отношении мира и войны, митрополит Филарет говорил о том, что «Бог любит добродушный мир, и Бог же благословляет праведную брань. Ибо с тех пор, как есть на земле немирные люди, мира нельзя иметь без помощи военной. Честный и благонадежный мир большей частью надобно завоевать. И для сохранения приобретенного мира надобно, чтобы победитель не позволял заржаветь своему оружию» [Там же].

Следует заметить, что многие русские богословы и священники будут пользоваться при составлении нравственной литературы для армии именно проповедями и катехизисом митрополита Филарета. В своих обращениях к воинам, принимавшим участие в Крымской кампании, Филарет сделал акцент на духовный настрой: «С утешением видим вас, идущих на защиту Отечества. Исполняйте священный долг, и тем лучше исполняйте, что на этот подвиг вас призвала свободно ваша добрая воля и любовь к Отечеству. Тем паче благословит вас Бог, любящий добровольные жертвы, тем более признательно будет вам Отечество, если подвиг, так ревностно начатый, столь же ревностно продолжите и совершите» [Там же]. 18 марта 1855 г. митрополит Филарет получил благодарность от императора за пожертвованные 110 600 рублей на военные надобности от Московской епархии.

В 1905 г., когда шла русско-японская война, известный московский журнал «Душеполезное чтение» в серии публикаций обратился к размышлениям Филарета (Дроздова) на тему войны и мира. По мнению авторов, воззрения Филарета вновь стали ценны и поучительны в свете трагических событий на Востоке.

Все труды митрополита Филарета проникнуты позицией ортодоксальной церкви о греховности рода человеческого как первопричине всех бедствий и раздоров. Филарет в этом смысле не оригинален, когда полагает, что кара небесная за грехи является своеобразной очистительной и спасительной мерой в искуплении, являясь

«бичом Божиим». Он писал: «В бедствиях войны мы должны слышать и уразумевать Глас Господен, призывающий нас к покаянию, <...> глас — не столько грозный и карательный, сколько кроткий и милостивый» [Святитель Филарет Московский о войне и мире 1905: 575]. Именно поэтому бедствия войны не должны устрашать и приводить в уныние. Если бы войны происходили случайно, то никаким рассудком нельзя было бы поставить предел страху [Там же: 575].

Филарет был уверен в том, что «все события происходят под невидимым управлением Промысла Божия, в направлении к благим целям» [Там же: 576]. Выражая позицию официального православия, Филарет основывался на той точке зрения, что «Бог попускает войны, растворяя Свой суд милосердием, защищая правых и побуждая к исправлению согрешивших, дабы потом исчерпанную ими меру скорбей и лишений наполнить утешением и воздаянием» [Там же]. Для Филарета бесспорно, что если мир в душе, то он и во внешней жизни и в ее проявлениях [Там же: 580]. Первое условие победы — твердая вера. И если люди будут благоразумны, духовно мудры, а не праздны, то мир утвердится не только внутренний, но и внешний.

Проповедям Святителя Московского Филарета была созвучна точка зрения виднейших представителей академического православного богословия на рубеже XIX–XX веков. Борьба за мир, по утверждению богословия, — это борьба с грехом, с «развращенностью сердца», борьба со злом в себе. «Катехизис для воинов» в дореволюционной России неоднократно переиздавался, что означало его духовную значимость для солдат русской армии. В 1916 г., в самый разгар Первой мировой войны, он переиздается не только как библиографическая редкость, но и как актуальная книга для воинов, особенно на передовой.

В 1884 г. в Москве была опубликована книга священника Второго Драгунского Санкт-Петербургского полка протоиерея Сергия Белявского «Воин-христианин. Чтения для солдат по Закону Божьему». В основу этой книги лег Катехизис, составленный митрополитом Филаретом (Дроздовым) для воинов. В Чтении дается общее понятие христианства как вероучения, краткий обзор истории христианской церкви и различий внутри христианства, а также рассказ о Священном Писании и Священном Предании, о православной вере и церкви. До октября 1917 г. эта книга переиздавалась неоднократно. Она состояла из нескольких разделов, которые для воина-

христианина являлись своеобразным путеводителем и наставлением [Воин-христианин 1994].

В основу наставлений воину положены евангельские заповеди, апостольские послания и мотивы этического учения Православной Церкви. Особо напоминалось, что для каждого христианина «нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Ин. 15:13). В то же время следует помнить, что «не будь побежден злом, побеждай зло добром» (Рим. 12:21). В основе поведения воина лежит евангельская притча о том, как «пришли и мытари креститься и сказали ему: Учитель! что нам делать? Он ответил им: ничего не требуйте более определенного вам. Спрашивали его также и воины: а нам что делать? И сказал им: никого не обижайте, не клеветайте, и довольствуйтесь своим жалованьем» (Лк. 3:12–14).

Церковная жизнь вся пронизана аналогами воинских порядков, начиная с крещения, похожего на принятие присяги. Крещаемый отрекается от сатаны и обязуется вести с ним брань. Отныне во всю жизнь он будет именоваться воином Христовым. И действительно, земная жизнь христианина есть по существу непрекращающаяся борьба со злом, в первую очередь — в самом себе. Потому и Церковь, заключающая в себе всех верующих, как живущих, так и уже отошедших в иной мир, делится на церковь воинствующую (тех, кто еще воюет на земле) и торжествующую (тех, кто уже отвоевался и одержал каждый свою, большую или меньшую, победу над злом) [Напутствие воину-христианину 1996].

Читаем у апостола Павла: «Итак, станьте, препоясав чресла ваши истинною и облекшись в броню праведности <...> возьмите щит веры <...> и шлем спасения возьмите, и меч духовный, который есть Слово Божие» (Еф. 6:14–17). На самом небе после падения денницы идет война. У апостола Павла читаем, что Отец послал Христа «примирить с Собой все <...> и земное, и небесное» (Кол. 1:20). Для напоминания о том, что война еще не закончилась, на иконостасе каждого православного храма изображен предводитель ангельских воинств — Архистратиг Михаил с огненным мечом в руке.

Павел взывал к христианину: «Переноси страдания, как добрый воин Иисуса Христа» (Тим. I 1, 2, 3). Можно наблюдать сходство между аскетом и воином. Если первый умирает для мира, выбирая путь инока — иной путь, то второй был готов лишиться старых привязанностей ради воинской доблести. Аскет уходит из мира в

монастырь, присоединяясь к братству, спяянному железной дисциплиной; воин покидает житейскую обыденность, вливаясь в ряды армейского братства, также почитающего подчинение. И тот, и другой облачаются в особые одежды, показывая свою отстраненность от обыденности. Один сражается с демонами и собственными страстями, другой — с вооруженным врагом и собственным страхом.

Сходство между ратным трудом и аскезой не случайно, оно имеет сущностный, метафизический характер. Воинское делание и подвижничество аскета одинаково направлены на преобразование личности человека, предполагающее уничтожение старого, ветхого внутреннего мира. Подверженное порокам и несовершенное, это старое мирозерцание тленно, оно удерживает человека в мире, который греховен. С точки зрения христианства, необходимо умереть (инициатически), с тем, чтобы воскреснуть в новом, преображенном качестве, стать, по выражению Святых Отцов, «Богом по благодати и усыновлению».

Такая задача стоит перед всеми, но аскет и воин решают ее успешнее всех. Аскет, ушедший из мира, как бы умирает для него, отсекая от себя все страсти, питающие его греховную суть. Воин уходит из мира, выражая готовность погибнуть за веру, народ и Отечество, тем самым выполняя свое земное предназначение. Именно поэтому про аскета мы говорим — подвижник, а про воина — герой.

Православная Церковь утверждает, что злу следует противиться из любви и посредством любви. С точки зрения православия, самопожертвование есть высший подвиг любви. Представители Православия полагают, что непротивленцы не правы, когда, исходя из этих очевидных христианских принципов, приходят к принципиальному отвержению внешнего принуждения как такового. К внешнему, даже физическому принуждению прибегал Сам Господь, выгоняя торгующих из храма. К нему же призывал обращаться в особых случаях апостол Павел: «Сделавшего такое дело <...> предать сатане во измождение плоти, чтобы дух был спасен в день Господа нашего Иисуса Христа» (1 Кор. 5:5).

Само по себе внешнее принуждение или пресечение не обеспечивает преодоления зла в человеке (это под силу только любви), но оно иногда создает необходимые условия для любовного воздействия на

человека. Для заживления раны ее надо прижечь, и «живая вода» действует только после «мертвой». В евангельском образе вина и елея, возлитых самарянином на раны страдальца (Лк. 10:30–37), Церковь видит откровение о сочетании строгости и милости в деле спасения падшей души. Христианин, несущий воинскую службу, должен усвоить эти образы, должен понять, что в силу специфики воинской службы, направленной как раз на физическое принуждение и пресечение, он не может быть творческим побудителем добра, но может и должен быть его верным слугой.

Священнослужители и богословы считали, что заблуждение толстовцев и прочих адептов «непротивления» заключается в том, что они отождествляют любое принуждение с насилием. Вместе с тем у насилия и благого принуждения противоположные цели. Насильник стремится унижить и поработить свою жертву, лишит ее своего «я», сломать её волю. Но тот, кто прибегает к принуждению ради блага, освобождает человеческую душу из плена зла, дает ей силы восстановить свое достоинство в тех случаях, когда парализованная злом душа не в силах сопротивляться сама [Война и войны на службе Господней 1912]. Для того чтобы в душу сошло животворное веяние Святого Духа, из нее должны удалиться нечистые духи, а для этого надо применить силу: «Как может кто войти в дом сильного и расхитить вещи его, если прежде не свяжет сильного?» (Мф. 12:29).

Осуждая войну, разжигаемую из самолюбия и гордости, из-за мирских выгод и приобретений, Церковь молится за воюющих, когда они вступают в брань, невольно повинувшись необходимости защищать или целость Христовой веры, т.е. свое собственное духовное бытие, или свободу и права человечества от угнетения насилием. Христианство провозглашает абсолютную ценность человеческой жизни. Лишать человека жизни не вправе никто, кроме Бога. Но есть старое правило, принятое и в христианской аскетике: из двух зол выбирать меньшее. Разрешая злодею убивать невинного, мы сами становимся соучастниками убийства [Воин Царя земного... 1823]. У нас есть заповедь любви, но тем самым нам даны обязанность и право защищать тех, кого мы любим. «Если же кто о своих, и особенно о домашних не печется, тот отрекся от веры и хуже неверного» (1 Тим. 5:8).

В традиции русского военного духовенства было принято, чтобы священник, трудящийся в армии, духовно и административно оста-

вался в подчинении местного епископа. Таким образом, служа на приходе, он являлся своеобразным орудием духовного воздействия своего епископа.

В конце XIX в. — начале XX в. среди профессуры духовных учебных заведений особо выделялись несколько авторитетных писателей, к мнению которых прислушивались духовенство, армия и русская интеллигенция. К основополагающим работам по проблемам отношения Православия к войне и миру следует отнести, в частности, труды докторов богословия, профессора Санкт-Петербургской духовной академии Александра Александровича Бронзова (1858–1919), профессора Московской духовной академии Алексея Ивановича Введенского (1861–1913), профессора Киевской духовной академии Маркеллина Алексеевича Олесницкого (1848–1905). Сделанные в трудах этих мыслителей теоретические обобщения и выводы имеют существенное значение и в настоящее время для более полного и точного понимания событий исторического прошлого.

В начале XX в. Бронзов [1912] много размышлял об основах христианского понимания проблемы мира и войны. В рассмотрении причин военных конфликтов, с его точки зрения, следует учитывать позиции нравственного богословия и христианской догматики. Бронзов определял нравственное богословие как христианское учение о нравственности, особенность которого заключается в том, что нравственность рассматривается в свете истин Божественного откровения — догматов грехопадения, боговоплощения, искупления, спасения.

Истоки нравственного богословия восходят к Декалогу, Нагорной проповеди, Посланиям апостола Павла, а также творениям отцов и учителей церкви, агиографическим и аскетическим памятникам христианской мысли, закладывающим основы христианской этики. Нравственное богословие определяет нравственные обязанности человека по отношению к Богу и ближнему; феноменологию и аналитику страстей, добродетелей и пороков (грехов); обоснование естественного нравственного закона и его нормативных функций в единстве со сверхъестественным Божественным откровением [Бронзов 1901]. Так как человеку невозможно спастись без Бога, а Богу нельзя спасти человека без него самого, то христианская вера учит с одной стороны тому, что Бог содейл для спасения человека, а с дру-

гой — что должен сделать сам человек, чтобы приблизить свое спасение. Нравственное богословие обосновывает пути к спасению как оправдание подвижнической жизни, ведущей к снисканию благодати. Стяжание духовной жизни и опыт переживания таинств становятся главными принципами построения «системы» нравственного богословия.

В статье «Война» на страницах «Православной богословской энциклопедии» (1902) Бронзов, анализируя феномен войны, обратился к работе В.С. Соловьева «Оправдание добра», где последний называет войну болезнью и аномалией. Главная причина войн кроется в грехопадении Адама, что, в свою очередь, является источником зла и борьбы. В то же время, ссылаясь на Платона, Бронзов писал о том, что война всегда была «естественным состоянием народов» [Бронзов 1902, 3: 699]. Русская Церковь, по мнению Бронзова, оправдывает справедливые войны, направленные на сохранение границ Отечества. Победа дается не только на поле брани, но и молитвой, словом Божиим. Бронзов считал, что ответы на запутанные вопросы в решении любого конфликта следует искать в Евангелии: «Не будь побежден злом, но побеждай зло добром» (Рим. 12:21); «Ибо начальник есть Божий слуга, тебе на добро. Если же делаешь зло, бойся, ибо не напрасно носит меч: он Божий слуга, отмститель в наказание делающему злое» (Рим. 13:4). По мнению Бронзова, единственно верный взгляд к пониманию и избежанию войны — христианский [Там же: 702]. Правильные религиозные убеждения и воспитание патриотизма — универсальный путь к миру.

Размышлениям профессора А.А. Бронзова была созвучна позиция другого представителя православной академической мысли России начала XX в. — доктора богословия М.А. Олесницкого. В работе «Нравственное богословие или христианское учение о нравственности» Олесницкий рассматривал аспекты нравственного учения с точки зрения Церкви, понятие нравственного богословия, отношение нравственного богословия к догматическому. Олесницкий полагал, что в основе христианской нравственности лежит свобода и закон, но писал о том, что Священному Писанию следует верить беспрекословно [Олесницкий 1915: 17].

Рассуждая о грехопадении человечества, Олесницкий считал, что в человеке остался образ Божий. Путь после грехопадения двояк. «Возлюби Бог мир, яко и Сына Своего едиnorodного дал есть» —

преддверие к раю. Грех порождает беззаконие, что в свою очередь порождает смерть — путь к аду [Там же: 85]. По мнению Олесницкого, от добровольного исполнения нравственного закона зависит личное или высшее достоинство человек, которое является его лучшим украшением. И один из главных аспектов нравственного богословия и христианской этики вообще — любовь к ближнему. Апостол Павел: «Если я говорю языками человеческими и ангельскими <...> и если имею дар пророчества и имею всякое познание и всю веру, а любви не имею, — то я ничто» (1 Кор. 13:1–2). Таким образом, нравственное богословие есть учение, с одной стороны, о законе или долге (обязанностях), с другой — о добродетелях, а частично о благе.

По мнению Олесницкого, власть оберегает народ как от врагов внутренних, так и от врагов внешних. Государство должно защищать себя от нападений и несправедливых притязаний, но оно может также действовать наступательно при достаточных основаниях. Война есть величайший бич человечества, так как она есть смертоубийство в широчайших размерах и разрушение мирной жизни и ее плодов. Благотворная сторона войны та, что она поднимает народные силы, оживляет патриотизм, призывает граждан к самопожертвованию ради общего дела, научает молиться и смиряться. Некоторые оптимисты мечтают о водворении «вечного мира на земле». Но войны неизбежны, пока будет жить грех на земле. «Во всякое время мы можем услышать о войнах и военных слухах <...> ибо надлежит всему тому быть» (Мф. 24:6). Остается только по возможности ограничивать войны.

Война невозможна без войска. Следовательно, и государство немислимо без войска. Главная обязанность воинов — строжайшая субординация. Столь же свойственно воинам геройство, отсутствие боязни «убивающих тело, души же не могущих убить» (Мф. 10:28). Иоанн Предтеча указывал воинам: «Никого не обижать <...> и довольствоваться своим жалованием» (Лк. 3:14). Олесницкий был уверен в том, что обязанности подданных по отношению к правительству (и к высочайшей Власти) есть общие обязанности — соблюдать гражданские добродетели, вытекающие из любви к Отечеству, или патриотизма. Любовь к Отечеству есть любовь к стране, в которой мы родились и живем, к своему народу, его религии, обычаям и, наконец, к государству и его главе. Любовь к Отечеству выражается в

добросовестном исполнении обязанностей своего звания, в содействии общему благосостоянию страны, помощи нуждающимся, а также в почитании высшей Власти («Бога бойтесь, царя чтите» — 1 Пет. 2:17) и в повиновении ее указаниям («будьте покорны всякому человеческому начальству, для Господа: царю ли или верховной власти, правителям ли, как от него посылаемым», «всяка душа властям предержащим да повинуется» (1 Пет. 2:13); в готовности защищать Отечество даже ценой жизни и платить следуемые налоги в пользу государства («отдавайте кесарево кесарю», «воздавайте всякому должное: кому подать, подать, кому оброк, оброк» (Рим. 13:7); наконец — в молитве «за царя, и за всех начальствующих» (1 Тим. 2:1–2).

Олесницкий считал, что космополитизм, в чьей основе мечта обо всем мире, но не о своем собственном народе и стране, противоположен патриотизму. Он унижает свой народ перед чужими народами и государствами. Далее, рассуждая о веротерпимости и взаимоотношениях национальностей, он писал о том, что по отношению к «инославным христианам и нехристианам» на православном христианине лежит долг веротерпимости и молитвы о «соединении церквей» и об обращении неверующих в христианство, а также участие в миссионерском деле.

Еще одну точку зрения на проблему войны и мира, политическое и международное положение России в начале XX в. высказал профессор А.И. Введенский. Анализируя события русско-японской войны, он попытался с религиозно-философской точки зрения выявить глубинные корни военного конфликта на Востоке, сопоставить взгляды представителей западных и отечественных философских школ на проблему войны, выявить пути и возможности решения этих вопросов. Работа А.И. Введенского «Дальневосточная война в связи с вопросом о войне вообще» (1905) заслуживает особого внимания.

Введенский на основе метафизического подхода к данной проблеме делает выводы о том, что причины войны глубоко духовные. Свое исследование он начинает с сопоставления позиции Николая II и взглядов Л.Н. Толстого в решении военных конфликтов. Оценивая мирные инициативы Николая II по созыву Международной Гаагской конференции, Введенский считал, что таким образом тот хотел достигнуть мира. Действия российского императора, облагороженные

христианством, были направлены на уничтожение ненужных войн во имя человечества. Реальная задача государств — уничтожение варварства и жестокости [Введенский 1905: 3–4].

Профессор Введенский полагал войну злом относительно, называя ее симптомом болезни. Сочувствуя идеям непротивления злу насилием Л.Н. Толстого, Введенский в то же время называл войны всеобщим явлением. Не нужно, по его мнению, «бояться ужасов войны». Во второй главе «Война как всеобщий факт мировой закономерности и метафизической необходимости» Введенский писал: «Человечество, — не в массе, <...> но в лучших своих представителях <...> всегда несет в себе более или менее ясное сознание «основных начал» и коренных законов мирного процесса, в отношении к которому исторический процесс человечества, со всей его цивилизацией и культурой, является лишь частью, тесно связанной с общим, и вместе с ним направляемую к единой верховной цели» [Там же: 7]. Ссылаясь на мысль Гераклита о том, что война есть закон и правда мира, царь и отец всего живого, Введенский писал о войне как необходимости в смысле всеобщем и безусловном [Там же: 7–8]. С точки зрения философии истории, вслед за И. Кантом и В.С. Соловьевым, Введенский называл войну прямым средством для внешнего и косвенным средством для внутреннего объединения человечества. Он ссылаясь на Соловьева, который в «Оправдании добра» полагал, что стремление покорить и объединить народы «расширяло область мира» [Соловьев 1988, 1: 478]. Введенский оценивал роль Творца как трансцендентную силу, которая направляет человечество, посылая войны как искупительную возможность в борьбе с всемирным злом. По мысли Введенского, «Бог-Слово <...> направляет все враждебное и противоборствующее к целям сохранения и совершенства; Сам, Своим пришествием на землю, Своими страданиями и смертью, <...> организовал всемирно-историческую войну человечества с исконным врагом добра, отцом лжи и всякого зла. И вот почему христианство не только не исключает войну по существу, <...> но «добрую война» ставит в пример другим» [Введенский 1905: 10]. Поэтому в христианстве воинское звание всегда было почетно и ставилось в пример другим званиям по образу Архистратига воинств небесных Михаила.

Рассуждая о нравственных добродетелях, Введенский называл героизм сверхчеловеческой божественной уверенностью в своей

внутреннем убеждении, оправданном, прежде всего, самим собой. Народ, с точки зрения Введенского, является органом осуществления Божественных целей в истории. Природа зла эмпирична; таковы законы мироустройства. Для достижения благ мира зло, являясь категорией метафизики, необходимо [Там же: 12].

В нескольких главах «Дальневосточной войны...» Введенский остановился на анализе метафизики войны, обращаясь к трудам Фихте, Канта, Вундта, а также к работам Соловьева. «У Канта, — пишет Введенский, — прежде всего нравственная вера в грядущий “вечный мир” как окончательное торжество начал гуманности, и лишь примирение историко-телеологическое и эстетическое с войною как неизбежным злом, ведущим человечество к добру (к миру)» [Там же: 24]. Фихте, по мнению Введенского, сделал попытку нравственно оправдать войну как великое воспитательное средство для племен, народов и всего человечества, где идея «вечного мира» отступает на второй план, почти в область вечных утопий [Там же: 24–25]. Далее Введенский пишет о позиции Вундта, у которого обнаруживает оправдание войны как данной в человеческой природе и в правовой организации государства. По мнению Введенского, эстетическое примирение Канта с войною, усиленное и возведенное в высшую потенцию нравственным пафосом Фихте, достигает «точного вывода из твердо установленных фактов у трезвого и методичного Вундта» [Там же: 26–27].

Рассматривая Дальневосточную войну «с философской точки зрения», Введенский считал, что материализм отказывается постичь смысл войны, атеизм — изумлен ею, а скептицизм — смущен ввиду проявления «сверхчеловеческого» идеализма. По мнению Введенского, человек оказывается во всей своей чистой красоте только тогда, когда божественное влияние отвлечет его от земных интересов [Там же: 34]. Далее звучит мысль, что «народу всегда посылается тяжелейшее испытание войны как единственное средство духовного, а вслед за ним и физического оздоровления» [Там же: 35]. Как операция больному, война необходима обществу. Кстати, позже, во время Первой мировой войны, подобные мысли будут звучать у многих русских религиозных философов, в том числе у С.Н. Булгакова и Н.А. Бердяева.

В заключение, рассуждая о теологической перфорации, т.е. о Божьем принуждении, Введенский призывал к историческому со-

хранению нации и русской православной культуры. Он снова обращается к наследию В.С. Соловьева, который предостерегал об угрозе с Востока. Введенский приводит мысли Соловьева о том, что «борьба между Европой и Азией будет последней и приведет к всемирной войне» [Там же: 42]. Выход один: христианский мир должен стать более христианским и заключить согласие между народами всей Европы.

Анализируя отношение Православия к войне и миру, стоит затронуть и позицию одного из самых заметных представителей Церкви в начале XX столетия — протоиерея собора Андрея Первозванного в Кронштадте о. Иоанна (Сергиева). Иоанн Кронштадтский был духовным наставником целого поколения православных христиан, среди которых были и сильные мира сего, и обычные граждане. Позиция его по отношению к войнам сопряжена с оценкой глубоких кризисных процессов, которые происходили в русском обществе в начале века. Проповеди, выступления, книги и дневниковые записи о. Иоанна в общем контексте отношения русского православия к причинности мирового зла как результата грехопадения людей, борьбы Бога и дьявола, лишь подчеркивают и усиливают значимость общечеловеческих проблем.

Иоанн Кронштадтский был непримиримым противником идей Л.Н. Толстого о непротивлении злу насилием. Об этом он писал в своих дневниковых записях и в резкой форме выступал против великого писателя. Учение Л.Н. Толстого о. Иоанн называл «бесноватым и одурманивающим».

Размышляя над историческими событиями, Иоанн Кронштадтский заявлял, что история человеческого рода являет собой историю падений, восстаний, шатаний жизни семейной и общественной. Современная ему жизнь, по убеждению о. Иоанна, представляет «картину падений всех обществ» [Сергиев 2003: 63]. Причину такого положения он видел в неверии, отпадении от Бога и самонадеянности. Задумываясь над трагедией русско-японской войны и революции, Иоанн Кронштадтский в дневниках пишет, что только Господь может спасти Россию, русский народ и православную веру. «Жизнь, — утверждал он, — есть настоящая школа духовная, борьба, подвиг, сражение с грехом. <...> Нужно всякому учиться побеждать в себе грех с помощью Божью» [Там же: 93]. Только таким, по его убежде-

нию, может быть путь к спасению, к искоренению зла, насилия и вражды.

В начале XX столетия в отечественной религиозно-философской среде формируется целостная система воззрений на проблемы зла, насилия, войны и мира в рамках единой концепции всеединства, созданной В.С. Соловьевым. Наиболее последовательно эти идеи развивают С.Н. Булгаков и Н.А. Бердяев, обосновывая идейно-теоретические взгляды с духовно-нравственных позиций и уделяя особое внимание провиденциальному пониманию *русского пути*. Параллельно существует официальная позиция Православной Церкви в отношении войны и мира, основанная на догматах Священного Писания и Священном Предании, в которой (за редким исключением) практически не обращается внимания на религиозно-философскую дискуссию в отношении проблемы войны и мира. Однако общий религиозно-этический подход к этой проблеме объединяет религиозных философов, духовенство и богословов. Главные задачи, которые видели и те, и другие, состояли в нравственном очищении народа и духовном обновлении России, постижении христианского смысла истории, поиске путей к решению вопросов о добре и зле, об установлении Царства Божьего на земле.