

Глава 2 ПЕРВАЯ МИРОВАЯ ВОЙНА КАК ПРЕДМЕТ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОГО ДИСКУРСА

В.Ф. Эрн, Е.Н. Трубецкой, С.Л. Франк:
духовный смысл войны и мировые задачи России

Когда в августе 1914 г. началась Первая мировая война, многие из участников Религиозно-философского общества памяти В.С. Соловьева были в отъезде: это был летний период. Осенью 1914 г. заседания РФО возобновились как в Москве, так и в Петербурге. И конечно, в первую очередь, всех участников общества и приглашенных на заседания волновали боевые действия на Западном и Восточном фронтах, желание каким-то образом помочь Отечеству. Война и социальные противоречия осложнили историческую обстановку в России. Для этого переломного периода были характерны тенденции возрождения идей славянофилов, активизация мессианского сознания, обращение к «русской идее», идее «Москвы — третьего Рима».

Московское отделение РФО собиралось в особняке Маргариты Кирилловны Морозовой, знаменитого мецената, учредительницы московского Религиозно-философского общества, хозяйки московского литературно-музыкального салона и владелицы издательства «Путь».

В основном доклады были посвящены военно-философской тематике. Среда Московского Религиозно-философского общества оказалась наиболее благотворной для подобных дискуссий. Тем не менее, как позже писал на страницах «Истории и смысла русского коммунизма» Н.А. Бердяев, «образовалась культурная элита, не оказавшая влияния на широкие круги русского народа и общества» [Бердяев 1990 б: 91].

6 октября 1914 г. на очередном заседании, посвященном теме войны, выступил **Владимир Францевич Эрн (1882–1917)** с речью «От Канта к Круппу». Для многих это выступление стало неожиданным и послужило толчком к дальнейшим дискуссиям о смысле войны.

В.Ф. Эрн расставил акценты в начале доклада, заметив, что рассматривать всемирную историю упрощенно нельзя. По его убеждению, «бурное восстание германизма предпрещено *Аналитикой*

Канта» [Эрн 2005: 457] и военные орудия, изготовленные на заводах Круппа, полны «глубочайшей философичности». При этом, как полагал Эрн, «внутренняя транскрипция германского духа в философии Канта закономерно и фатально сходится с внешней транскрипцией того же самого германского духа в орудиях Круппа» [Там же: 457].

По выражению Эрна, феноменализм Канта стал «несокрушимым и железобетонным завоеванием германского духа» [Там же: 459]. Эрн полагал, что воинственному германскому духу философия Канта развязала руки и гильотинировала Старого Бога в лабиринтах своей *Аналитики*. Эрн высказал мысль о том, что феноменология подтолкнула немецкие руки к захвату «всех царств земных и всех богатств земных». Географическая карта Земли предстала германскому воображению огромным и сладким меню, но для пиршества потребовалась сила в лице германского милитаризма. По его мнению, в глубинах феноменологии Канта коренилось «восстание германизма как военный захват всего мира, как насильственная мировая гегемония» [Там же: 462].

Называя орудия Круппа «самым национальным и самым кровавым детищем немецкого милитаризма» [Там же: 462–463], Эрн обозначил их внуками Канта. Высокие достижения Германии в области военной техники явились итогом глубочайшей научности и теоретической обоснованности, качественным результатом многовековой коллективной энергии. По мнению Эрна, новейшие военные орудия Круппа олицетворяли собой пангерманизм, в основе которого феноменалистические принципы Канта: самопогруженность, самозамкнутость, самонадеянность, самозаконность. Эрн считал, что Германия не слышала и не видела международного права, святынь религии, слова чести, так как орудия Круппа стали символом ее превосходящей силы.

За военным конфликтом между Германией, странами Антанты и Россией стоял глубокий духовный кризис, когда *столкнулись всемирно-исторические начала*. Надменность и спесь — корень германской трагедии. Эти качества, считал В.Ф. Эрн, присущи творчеству не только Канта, Гегеля, Ницше и других немецких философских школ, они затмили светлые силы разума всего немецкого народа. Эрн был уверен, что «путь германского народа, приводящий к неминуемой катастрофе, есть достояние и внутренний опыт всего

человечества» [Там же: 469]. Выход из сложившейся ситуации он видел один — обратить свои молитвы к Господу, чтобы русские войска одержали победу и, пережив комплекс «периферии», русский народ не делал ошибок германской культуры, сохранив свои глубинные духовные принципы [Там же: 470].

Конечно же, после этого выступления многие из участников Религиозно философского общества были в недоумении относительно вины Канта и других немецких философов в разгоревшейся войне [В.Ф. Эрн: *pro et contra* 2006]. Анализируя доклад В.Ф. Эрна, Н.А. Бердяев в ряде публикаций: «Современная Германия», «Ницше и современная Германия», «К спорам о германской философии», «Россия, Англия и Германия» и других работах — был не согласен с той позицией, что агрессивный германский милитаризм есть детище германского философского феноменализма [Бердяев 2004: 72–73]. Бердяев назвал эту точку зрения упрощенной, полагая, что немецкая философия несоизмеримо более сложна и богата.

Продолжая тему германской войны, В.Ф. Эрн ряд своих работ посвятил проблеме смысла войны — «Время славянофильствует. Война. Германия, Европа и Россия» (1915), цикл статей, вошедших в сборник «Меч и крест. Статьи о современных событиях» (1915) и др.

Философ был глубоко убежден в том, что внутренней осью европейской войны явилось столкновение духа Германии и духа России; гордая, материальная внешняя идея Германии столкнулась со смиренной, духовной внутренней идеей России. Защищая православных сербов, Россия выполняла веление Промысла, поднявшись на борьбу не только с мечом, но с крестом. Именно *крест* стал символом России в этой войне. «Против brutального германского меча, — писал Эрн, — Россия сражается мечом, освященным верою в высшую правду; правда для нее первее меча, и потому война приобретает *духовный смысл*» [Эрн 2005: 443].

По мнению В.Ф. Эрна, война имеет предвечный смысл. В этой войне перед Россией стояла особая задача, когда возник вопрос не только о загадочной сущности, но и о великих всемирных целях, о которых писал еще В.С. Соловьев на рубеже столетий. Переосмысливая идеи Соловьева, Эрн характеризовал войну как «величайшее духовное борение, как тяжбу всемирно-исторических начал» [Там же: 1915: 5–6]. Россия выступает вершительницей судеб Европы, и от ее успехов в войне зависит дальнейшая история мира. Эрн был

уверен, что «проблема Европы во всей своей безмерной культурной, политической и религиозной сложности превращается в *практический вопрос русской политики*» [Эрн 2005: 447].

Для решения этих проблем от русского народа требуется сплочение, самоопределение и творческие дела. При этом Эрн признавался, что у него есть некоторая идейная растерянность, так как мысль не успевает за потоком изменений на фронте, не может охватить столь стремительные события. Эрн считал необходимым прислушиваться к голосу народа, «всечеловечности» русской души [Там же: 448], быть особо пронизательными. Для победы необходимо объединение и вера в национальную волю и великую историческую миссию России.

Для Эрна война не только события масштаба мировой истории, он затронул и тему единичной человеческой жизни на войне, тему тыла, подвига и духовных поступков людей для блага всей страны. Приводя пример работы военного лазарета в Армении, милосердия медсестер, врачей и добровольных помощников разных национальностей, объединенных общей Родиной и одной целью, Эрн считал, что война дает возможность человеку раскрыть таящиеся духовные возможности.

Людей разных национальностей объединяет не только цель (победить врага), но и христианская вера, дающая надежду на спасение. Он писал о положительной *молекулярной* работе войны и ее благотворном действии. Для Эрна было важно, что, забыв о догматических разногласиях, русский батюшка и армянский священник обнялись перед Ликом Богородицы, отслужив службы о спасении русских и армян, воюющих вместе против башибузуков. То же самое торжество духа творит простой батюшка в небольшом галицийском городке, призывая к милосердию. В этих событиях Эрн усматривал глубокий онтологический смысл. Не всегда главнее то, что делают «первые», даже если о них пишут газеты. Гораздо важнее то, что «делают от всего сердца и от всей души скрытые от наших глаз «последние» [Там же: 454–455]. Именно в этом В.Ф. Эрн видел Промысел Божий и религиозно-духовный смысл войны как очищающей и возносящей душу.

Другой участник обсуждений событий мировой войны — **Евгений Николаевич Трубецкой (1863–1920)** — играл видную роль в заседаниях Московского Религиозно-философского общества. Над проблемами войны и мира, смыслом зла, ролью России во всемир-

ном историческом процессе Трубецкой начал задумываться, будучи студентом. Во время русско-турецкой войны 1877–1878 гг. Трубецкой был сторонником идеи России как великой нации. Знакомство и дружба с Владимиром Соловьевым оказала огромное влияние на братьев Трубецких — Сергея и Евгения — и на все их творчество. *Идея всеединства* объединила Е. Трубецкого с С. Булгаковым, Н. Бердяевым, С. Франком, В. Эрном. Среда Религиозно-философского общества памяти В.С. Соловьева способствовала совместным поискам «смысла войны».

Рассуждения об историческом процессе всегда занимали важное место в философском учении Трубецкого. Он считал, что в начале XX в. всемирная цивилизация стояла на пороге глобального кризиса. Черты надвигающейся катастрофы Трубецкой увидел, прежде всего, в морали современного государства, которая отражает коллективный эгоизм политиков, предпринимателей, классов и даже целых наций. В своей магистерской диссертации, посвященной Блаженному Августину, он писал о том, что человеческое общество в погоне за благами цивилизации превращается в усовершенствованного зверя. Главной причиной этого процесса Трубецкой считал пагубное влияние индустриализации на общество и мораль. Индустриализация, способствуя техническому прогрессу, разрушает законы божеские и человеческие.

Размышляя над политической ситуацией, которая сложилась в Европе к началу Первой мировой войны, Трубецкой поставил задачу выявить *скрытые* причины войны и те цели, которые преследует Россия, вступившись за православную Сербию. Освободительную черту русского национального самосознания Трубецкой истолковывал как проявление политического бескорыстия, устремленности к спасению самой России. Защищая малые народы и народы одной веры, Россия защищает собственный суверенитет и национальные интересы.

Трубецкой полагал, что Россия сражается «за права национальностей вообще, за самый национальный принцип в политике в полном его объеме» [Трубецкой 2005. С. 387–388]. Он был уверен, что старые славянофильские формулы непригодны для осознания общей национальной задачи в настоящей войне. В отличие от войн с Турцией, когда Россия защищала интересы отдельных народов от турецкого ига, мировая война предоставила возможность решать не просто за-

дачу Восток — Запад, но более универсальную задачу «всеобщего политического возрождения всех поработанных национальностей» [Там же: 389]. Международная задача России совпала с нравственной христианской задачей защиты малых народов Европы. Трубецкой считал, что Россия должна обязательно победить в войне. Но победа в мировой войне не является для России самоцелью.

Россия должна сохранить свое светлое лицо для мира, при этом Трубецкой предупреждал, что даже после победы война вряд ли закончится. Пока существует милитаризм, вооружены должны быть все. Слова философа звучат как предупреждение будущим поколениям: *«Историческая дилемма ставится весьма определенно: или всеобщее разоружение, или всеобщее вооружение; ничего среднего или третьего между этими противоположными крайностями быть не может»* [Там же: 393].

Трубецкой полагал, что успешно разрешить проблемы безопасности можно только в том случае, если будет найден верный путь к решению национального вопроса и нравственных задач всемирной культуры.

В политике Германии Трубецкой видел угрозу не только демократии, но и мирового владычества Германской империи. По его мнению, сепаратный мир или мир с аннексиями не может устроить Россию. В своем выступлении на апрельском митинге в 1914 г. Трубецкой призывает спасти Россию и объединиться солдатам и офицерам в этом благородном деле. В период Февральской революции, оценивая политическую ситуацию в России, Трубецкой считал победу над Вильгельмом необходимой для сохранения тех прав и свобод, тех политических реформ, которые произошли в России. Он был уверен, что в интересах русского народа и государства следует вести войну «до сокрушения немецкого империализма» [Трубецкой 2005: 399].

В годы мировой войны Е.Н. Трубецкой начал работу над книгой под названием «Смысл жизни». Пережив события войны и революции, он снова переосмысливает катастрофу, произошедшую в России. В итоге, по словам самого автора, «Смысл жизни» становится трудом, в котором было выражено его религиозно-философское мирозерцание. Под словом «смысл» Трубецкой подразумевал «общезначимую мысль о чем-либо, и в этом значении смыслом обладает

решительно все, что может быть выражено в мысли без различия ценного и неценного» [Трубецкой 2003: 5–6].

Размышляя о смысле войны, о роли государства и индивида, Трубецкой писал об одной из самых «мучительных коллизий между присущей человеку жаждой смысла жизни и превозмогающей силой царящей в мире бессмыслицы» [Там же: 47–48]. Внешние причины войн достаточно известны — материальные блага, новые территории, финансовые выгоды. Человек стремится «взлететь над землей в светлом подъеме любви», а государство, с его вечным стремлением к материальным ценностям и бесконечным войнам, извращает «самый духовный облик человека» [Там же: 48]. Одна из главных ценностей человека и его отличие от «низших тварей», по мысли Трубецкого, — «то откровение смысла жизни, коего мир вправе ждать от одухотворенного человеческого сознания и от просветленной человеческой воли» [Там же: 49]. Но духовные силы человека уходят на бесконечную кровавую борьбу за существование. Война оказывается целью в конце прогресса, высшим содержанием человеческой культуры.

В историсофских размышлениях Трубецкого прозвучала мысль о том, что «мира на свете вообще не существует. То, что мы называем миром, на самом деле — лишь перемирие, хуже того, *скрытая война* — такое состояние, в котором все подчинено войне, как последней и окончательной цели» [Там же: 50–51]. Смысл биологического существования человека заключается в том, чтобы жить, а жить — чтобы бороться. Мир биологического существования человека — «лишь обманчивая *личина* звериного» [Там же: 51]. Осмысливая и развивая идеи своего учителя В.С. Соловьева, Трубецкой был уверен, что настоящая цель человечества — всеединство, достижение полноты жизни, «окончательно восторжествовавшей над смертью», и единство всего живого в этой полноте как интуиции мирового смысла.

Но где искать полноту жизни, ее гармонию и лад? Что такое *совесть* и настоящая нравственная правда? По своему значению решение этих вопросов всегда было безусловно должным. Полнота жизни как единая цель для всего живущего является предметом искания для самопознания и поиска истины. По мнению Трубецкого, в основе всех поисков смысла жизни лежит тоска по всеединству. Рассматривая позицию различных философских школ и религиозных

верований на протяжении веков по этому вопросу, Трубецкой приходит к выводу, что только в христианстве человеку открылась высшая тайна мирового смысла. Это произошло тогда, когда Сын человеческий принес Богу жертву на кресте. Распятие, Воскресение и Вознесение Христа — «яркое олицетворение надежды всех человеческих душ и оправдание всего их духовного полета» [Там же: 101–102]. Как религиозный мыслитель и последователь идеи всеединства, Трубецкой видел истинный смысл бытия в формуле духовного страдания: «Чтобы подняться духом над житейской суетой к полноте вечного смысла и вечной жизни, нужно ощутить всем существом весь этот ужас мира, покинутого Богом, всю глубину скорби распятия. И нужно приобщиться к подвигу совершенной жертвы» [Там же: 106].

Ключ к пониманию мировых катаклизмов, войн, зла и страданий человечества, смысла жизни и мира Е.Н. Трубецкой искал в Евангельской проповеди. Он писал: «Как бы ни была ужасна и мучительна наблюдаемая нами картина бессмыслицы, будем помнить: перед судом вечной Истины бессмыслица — только исчезающая тень смысла. Будем же верить не в тень, а в свет, о котором сказано: “И свет во тьме светит, и тьма не объяла его” (Ин. 1:5)» [Трубецкой 2004: 110–111].

Семен Людвигович Франк (1877–1950), подобно В.С. Соловьеву и Е.Н. Трубецкому, рассматривал войну с религиозно-нравственных позиций и видел в ней своеобразный *духовный недуг* человеческой жизни. Подход к изучению войны как феномена человеческого бытия С.Л. Франк осуществлял в рамках религиозно-философской концепции всеединства и собственной конструкции философского и религиозного осмысления мира.

Еще в начале XX в., участвуя в сборнике «Вехи», Франк, задумываясь над проблемами русской интеллигенции и тех революционных процессов, которые охватили Россию, писал: «Человеческая, как и космическая, жизнь проникнута началом борьбы. Борьба есть <...> имманентная форма человеческой деятельности, и к чему бы человек ни стремился, чтобы ни создавал, он всюду наталкивается на препятствия, встречается с врагами и должен постоянно менять плуг и серп на меч и копьё» [Франк 1990: 196–197]. Называя революцию внутренней войной, Франк считал, что она всегда есть временно необходимое зло, при котором гибнет не только творчество, литерату-

ра, искусство, но и нравственность в целом. И если борьба как непроизводительная форма деятельности человека, как неизбежное зло вытесняет подлинно производительный труд, «это приводит к обнищанию и упадку соответствующей области жизни» [Там же].

Итогом раздумий о причинах и последствиях первой русской революции стала публичная лекция «Философские предпосылки деспотизма», с которой Франк выступил в пользу голодающих в Петербурге 14 февраля 1907 г. Франк считал, что наиболее серьезные опасности, подстерегающие людей в социальной жизни, — это крайности анархии и деспотизма. В любом обществе всегда есть сторонники обеих позиций. Выдвинуть высший принцип, способный служить согласию и солидарности, нелегко. По мнению Франка, императив служения высшему руководящему началу — Богу — и является основополагающим принципом, так как «душа, горящая верой в Бога, не может заблуждаться» [Франк 1972: 150–151].

Деспотизм Франк определил как господство человека над человеком, господство неограниченное и руководимое лишь произволом самого господствующего. В этом широком смысле деспотизм есть не исключительно политическое понятие, а общая социологическая и морально-правовая категория. Деспотизм столь же возможен в области личных, семейных, гражданских отношений, сколь в сфере государственной жизни. Деспотизм, с точки зрения Франка, означает неограниченное, произвольное господство, предполагающее на другой стороне бесправность и слепое повиновение. Философское обоснование деспотизма состоит в установлении тех принципиальных морально-правовых соображений, из которых вытекает право неограниченного господства и обязанность слепого повиновения; философская критика деспотизма сводится к критике этих соображений [Франк 2001: 140–141].

В «Философских предпосылках...» Франк говорил о том, что человечество извечно мыслит о своей судьбе и ищет лучшего будущего. В человеческом сознании «живет одна заветная, неистребимая мечта — внести сознательность в стихийный процесс жизненного развития, разумно и целесообразно двинуть его по верному пути, на место слепой анархии установить порядок и организацию» [Там же: 144–145]. По мнению Франка, революция в России была попыткой насильственного осуществления общественных идеалов. Наблюдая за событиями первой русской революции 1905–1907 гг., Франк тре-

можно предупреждал о том, что политика становится «отвлеченным началом», доминирующим над всеми остальными ценностями духовной жизни. Франк упрекал политиков в нежелании анализировать основные вопросы человеческого бытия и в том, что они «отмахиваются» от всего, что называется философией. Давая «себе те или иные ответы на вопросы о добре и зле, об отношении между личностью и обществом, о конечных целях и моральных условиях общественной деятельности [Там же: 138], политики далеки от духовной жизни.

Франк констатировал, что политическая жизнь «всецело определена борьбой за политическую свободу и демократическое устройство общества. Враг, против которого направлена эта борьба, есть деспотизм правительственной власти, неограниченное господство небольшой группы людей, именуемой «бюрократией», над многомиллионным великим народом» [Там же: 139]. Морально-философской ошибкой революционизма Франк называл абсолютизацию начал борьбы и обусловленное ею пренебрежение к универсальной производительности как основе человеческой жизни. По мнению Франка, мировой экономический кризис привел людей в состояние тяжелейшего духовного кризиса. Многие утратили традиционную веру в высшие абсолюты, оказались в тупике.

Война стала в своем роде необходимостью для созидającego труда, и в этом ее оправдание. Франк полагал, что такое отношение применимо ко всем областям человеческой жизни, так как «внешняя война бывает нужна для обеспечения свободы и успешности национальной жизни, но общество погибает, когда война мешает ему заниматься производительным трудом» [Франк 1990: 196–197]. По мысли Франка, производство и война, по сути, являются символами двух исконных начал человеческой жизни, где война подчинена производству. Такое соотношение всегда условие прогресса как накопления материальных и духовных богатств.

С началом Первой мировой войны, выступая на заседаниях Религиозно-философского общества памяти В.С. Соловьева, С.Л. Франк активно включился в дискуссию по поводу смысла войны и задач России в этой войне. В статье «О поисках смысла войны», опубликованной на страницах «Русской мысли», он высказывает несогласие с С. Булгаковым и В. Эрном в оправдании войны на национально-мессианской почве. По его мнению, прежде чем оправдать войну,

следует разобраться, во имя чего она ведется и какие объективно-ценные начала защищает. Возвращаясь к размышлениям о войне и ее причинах, высказанным еще в начале столетия, Франк полагал, что война может быть оправдана, если она преследует общечеловеческие ценности и интересы.

С.Л. Франк считал, что русское общество в целом отреагировало на войну «здоровым инстинктом национального самосознания, непосредственным единодушным порывом национальной воли» [Франк 2005: 403]

Война была воспринята самой «стихией национальной души» как важное и правомерное дело. По мысли Франка, если в Германии несколько поколений воспитывалось на мысли о необходимости войны и «игра в солдатики» символизировала идею войны как целое мирозерцание германского народа, то в России среднему «русскому мыслящему человеку» война казалась чем-то противоестественным, хотя в политической атмосфере были признаки военной угрозы.

С объективной точки зрения, в *идейном оправдании* войны, отыскании ее нравственного смысла Франк видел подлинно историко-философскую проблему. Он обозначил общие размышления и дискуссии по поводу «смысла войны» как некоторые «общие условия к правильному решению и предостережению от односторонних или неправомερных его освещенный» [Там же: 404].

Франк указывал в вопросе оправдания войны на конкретную антиномию и сплетение разнородных и сталкивающихся мотивов. Первое противоречие войны как объективности заключается в том, что, с точки зрения объективно-ценных начал, в противостоянии борющихся сторон сложно определить истину. Каждая сторона считает благом то, что для другой стороны представляется злом, и защищает свои интересы. Для каждой «ее интересы суть бесспорное, самоочевидное, абсолютное благо, а все прочее — одни пустые разговоры» [Там же: 405]. С точки зрения моральных ценностей, такая позиция имеет некоторую долю истины, так как отделяет относительную правду от абсолютной, обозначая тем самым возможность защиты собственных интересов при уважении к противнику. По мнению Франка, действительно на такой точке зрения устоять невозможно, так как без веры в абсолютную нравственную ценность своей цели в войне и моральную ответственность за участие в бедствиях, которые она несет, невозможно «самоотвержение и напряжение

действенной воли <...> в столь трудном и мучительном деле, как война» [Там же].

Эти размышления Франка важны уже потому, что он, в отличие от В. Эрна, не пытался во всем обвинить политику и идеи Германии, но пробовал объективно разобраться в запутанных причинах и глубинном смысле войны. Франк был уверен, что оправдание войны не может опираться на чьи-либо частные интересы или общечеловеческие блага. Истина сама по себе всегда одна. Нужно время, чтобы ее понять и убедить в ней противника. Франк считал, что истина на стороне России и русский народ борется за правое дело. Но антиномия проблемы оправдания войны обнаруживается в том, что «одна сторона, — именно неправая — обязана признать свое дело, свою национальную волю неправой» [Там же: 407]. Для нации признать свою волю злом в рамках общечеловеческих ценностей и морали практически невозможно. Именно в этом и заключается противоречие в попытках оправдания войны.

Позиция Булгакова и Эрна у Франка вызывала недоумение; он задает вопрос: «Если источник зла, с которым мы боремся в этой войне, есть “имманентизм” и “феноменализм” германской мысли, то, как нам быть с родственными течениями позитивизма и эмпиризма у наших союзников Англии и Франции?» [Там же: 408]. Франк не считал немецкий дух и немецкий гений объективным злом, с которым необходимо бороться. По его мнению, признание основ национального бытия и бытия индивидуальности негодными, по сути, означает осуждение многообразных проявлений Абсолютного. Такую концепцию Франк называл «ложной абсолютной санкцией своего субъективного пристрастия», так как перед каждой нацией стоит завет: «Осуществляя самого себя» [Там же: 409–410].

Правда, Франк делает оговорку о том, что в дискуссии на страницах «Русской мысли» Эрн ввел ряд дополнений к своему выступлению «От Канта к Крупну», что можно расценивать как несомненную долю истины, считая источником современного зла германской культуры идолопоклонство и обожествление земных интересов и ценностей.

В миропонимании С.Л. Франка отыскание смысла войны заключалось в том, «чтобы та правда, во имя которой ведется война, была действительно общечеловеческой, равно необходимой не только нам, но и нашему противнику» [Там же: 411]. Первую мировую вой-

ну Франк рассматривал как войну против «злого духа, овладевшего национальным сознанием Германии», и за восстановление свободного развития европейской культуры во всем ее национальном многообразии.

Франк был согласен с Е. Трубецким и В. Ивановым, когда они пытались найти духовные источники злой воли Германии. Но это не тождественно метафизической основе «национальности нашего врага». Он считал попытки логического определения сущности национального духа заблуждением, которое сужает полноту бытия. Любой нации присуще религиозное умонастроение, которое выросло из души народной, а значит, имеет относительную, частную правду и не может быть ответственно за злую волю. Источник зла в национальной жизни Франк мыслил как заблуждение или ложный путь, отказ от которого вернет нацию к тому, «что есть в ней истинного и в подлинном, внутреннем смысле жизнеспособного» [Там же: 412].

Для Франка мировая война идет не между Востоком и Западом, но между защитниками истинных святынь общечеловеческого духа и хулителями и разрушителями этих святынь, в том числе истинных вкладов германского гения. И в этом смысле Франк видел оправдание европейской войны.

Продолжая спор о «зле германизма», в статье «О духовной сущности Германии» Франк считал такое понятие упрощенным. Для того чтобы победить противника, нужно выяснить, как в самом сердце Европы создавалась «та чудовищная и загадочная стихия, которая соединяет высокую культуру социального быта и личного духовного развития с первобытными, подлинно варварскими устремлениями и понятиями» [Там же: 413].

В чем духовная сущность Германии? На этот вопрос Франк находит ответ в одноименной статье, полагая, что «заданный в свое время А.И. Герценом вопрос — откуда взялся “Чингисхан с телеграфами?” — имеет глубоко психологическое и историческое значение» [Там же]. Безусловное оправдание войны состоит в необходимости борьбы русской и общеевропейской совести с германским злом. Именно такую точку зрения считал Франк не только правомерно этической, но и теоретически правильной с позиции *сверхнациональных, общечеловеческих задач*. Если борьба из форм мирового экономического и политического соперничества переросла в форму мировой катастрофы и при этом ни дипломатия, ни нравственная

ответственность политиков и глав государств, ни компромиссы не смогли спасти мир, то эта *борьба со злом волей* морально оправдана. Война может быть оправдана только в том случае, если национальную независимость и международный порядок необходимо защитить от «хищнического национального эгоизма, не останавливающегося ни перед каким насилием и правонарушением» [Там же: 415].

Франк считал, что национальная борьба должна быть безусловно беспристрастна, с осознанием правоты национального дела и в то же время со смирением и чувством ответственности, иначе она может перерасти в разнузданное самомнение и низменные чувства злобы. С точки зрения нравственных начал, зло в личной и национальной жизни — начало разрушающее и ослабляющее, начало разложения и упадка сил, добро — начало, дающее истинную силу и обеспечивающее успех [Там же: 417]. Однако для победы одного лишь нравственного оправдания недостаточно. Следует учитывать силы противника, понять истоки силы германского духа и мощи германского оружия.

Рассуждая об истоках германского милитаризма, Франк подчеркивал, что Россия отстала в технической подготовленности от Германии в силу особенностей национально-политической жизни. На деле оказалось, что моральные силы немецкой нации стали выражением немецкой мощи. Он констатировал, что «чудовищная техника немецкого милитаризма есть *сама* плод напряженной мечты и мысли целого народа» [Там же: 419]. На смену идеям Канта и Шиллера о царстве духа и свободы пришло военное и хозяйственное могущество Германии. Изменению духовно-нравственного облика немецкой нации способствовало напряжение *нравственной воли* нации и нравственной энергии. Эта энергия не только сплотила нацию, но и, как ни парадоксально, осуществляет свою разрушительную силу в отношении других народов. По мнению Франка, беспощадное требование Канта: «Ты должен, следовательно, ты можешь!» — образец того, что может нация в едином порыве к единой цели, «когда она действительно *хочет* осуществлять то, что она считает своим *долгом*» [Там же: 421].

Размышляя над современной моралью немцев, сформулированной в знаменитой фразе Бетмана-Гольвега («Нужда не ведает закона»), Франк подчеркивал, что в данном случае нравственный и правовой законы подчинены интересам нации и ее могущества. При

этом самих немцев устраивала такая постановка вопроса, так как правило — *для себя самого* — действовало. Обдуманность и методичность немецкой жестокости Франк объяснял разработанным стратегическим планом завоевания территорий и запугивания местного населения для поддержания германского порядка. Он писал: «Чудовищная государственная машина, не ведающая добра и зла вне единой, предназначенной ей цели, спокойно и систематически переплавляет живой человеческий материал в цемент и железо государственного военного могущества. Откровенное презрение немцев ко всяким абсолютным требованиям права и нравственности есть стихийное равнодушие машины ко всему, что лежит вне ее предназначения, и стихийное истребление ею всех преград на пути ее действия» [Там же: 422]. Движущей силой этой машины Франк называл чувство долга и «категорический императив Канта», а национальные умонастроения Германии он оценивал как нравственное мирозерцание военно-государственного утилитаризма.

Истоки и корни такого положения Франк видел в «духовно несвободном отношении немцев к государственной власти» [Там же: 424]. Философ был убежден, что немецкое сознание пронизано «стихией государственного и военного идолопоклонства, ввевшейся в немецкую кровь и душу» [Там же]. Идолопоклонство отличается от холопства тем, что имеет некоторое религиозно-нравственное ядро в том смысле, что сверхличное веление государства воспринимается нравственным сознанием как абсолютный божественный авторитет [Там же: 426].

Анализируя свойства немецкого сознания, помимо мещанского самодовольства и эгоизма Франк видел в нем рабский трепет перед могучей, грозной силой государства и коллектива, что свидетельствует о «типичной религиозно-нравственной психологии варварского, первобытного племени. <...> Именно поэтому эта психология не только варварски груба, но и варварски сильна и здорова» [Там же: 427]. Обрисовывая духовно-нравственный тип современного немца и немецкого государства, Франк замечал, что в государственном сознании немецкого народа укрепилась кантовская формула должностования. Сочетание высокой духовной культуры с духовной первобытностью, сочетание добра и зла в немецкой психологии характерно для современной Франку Германии. Двигаясь к цели, она не видит безнравственности самой цели.

По мысли Франка, к грубому стволу физико-психической энтелехии германской нации привита утонченная и сложная умственная и духовная культура [Невлева 2007: 100]. Подразумеваемая под варварством не уровень, но тип развития нации, он полагает, что это характеризует не степень, но качество духовного типа. Обобщая свою позицию, Франк приходит к выводу о том, что «от Лютера через Канта до Ницше в разных вариациях проходит один мотив, — мотив Зигфрида» [Франк 2005: 432].

Возникает вопрос о том, может ли безбожная сила чистого национального эгоизма противостоять поднявшейся против нее силе общеевропейского нравственного правосознания. Ответ нужно искать в том самом «категорическом императиве» Канта. Понятие нравственности как «свободно, внутренней силой самой личности признаваемого и осуществляемого и вместе с тем безусловного веления» Франк считал величайшим достижением человеческого духа. Именно в этом здоровый корень народного духа. Понимание этого — залог победы над злом.

Россия, по мнению С.Л. Франка, сможет победить Германию в том случае, если нравственно возродится. Русский народ должен верить во всемогущество свободной, сознающей себя нравственной воли. Дело победы лежит не на совести политических и социальных сил, но на личной ответственности и совести каждого.

С.Н. Булгаков: война и русское самосознание

С началом Первой мировой войны С.Н. Булгаков и Н.А. Бердяев уверенно продолжили развивать идею В.С. Соловьева о том, что смысл войны не в завоевании, но в очищении, в защите Отечества и национального духа [Соловьев 1889: 299–300].

Размышляя над наследием В.С. Соловьева, на страницах «Тихих дум» Булгаков писал о том, что Соловьев нанес сокрушительный удар по национальному эгоизму [Булгаков 1996: 155]. Булгаков имел в виду следующие строки В.С. Соловьева: «Если Россия не исполнит своего нравственного долга, если она не отречется от национального эгоизма, если она не откажется от права силы и не поверит в силу права, если она не возжелает искренно и крепко духовной свободы и истины — она никогда не может иметь прочного успеха ни в каких

делах своих, ни внешних, ни внутренних» [Там же]. Обращаясь к наследию Соловьева, Булгаков соглашался с его христианской позицией в решении вопросов международной политики. Историческая задача России состоит именно в универсально-жизненном осуществлении христианства.

Вся отечественная религиозно-философская мысль начала XX столетия буквально соткана из предчувствий эпохальных событий в русской истории, той трагедии, начало которой положит Первая мировая война [Матвеева 2004: 61–69; Элбакян] 1996]. Еще в 1910 г. в предисловии к сборнику «Два града» С.Н. Булгаков пишет: «Настоящая эпоха представляет собой в некоторых отношениях критический и поворотный момент в русской истории. Если предыдущее десятилетие было подготовительным периодом роста политического самосознания, то настоящее знаменует собой критическую эпоху в нашем культурном самосознании. <...> Это напряжение творческих сил нации необыкновенно трудно, несравненно труднее, конечно, чисто политического движения. Нам приходится стоять перед лицом мощной западной культуры в полном ее расцвете, нам приходится учиться у нее, известным образом усвоить ее. <...> Перед нами опять стоит антиномия славянофильства и западничества, в новой лишь ее постановке. Тогда, как и теперь, западничество, т.е. духовная капитуляция перед культурно сильнеешим, 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» [Булгаков 1997 а: 14].

В этих размышлениях затронуты основные аспекты дискуссий представителей русской религиозно-философской мысли на тему особой миссии России в мировой культуре, онтологии зла и насилия, антиномий русской истории, идейных разногласий между последователями славянофилов и западников.

Мировую войну С.Н. Булгаков воспринял как крах «мещанской» цивилизации Европы. Настроен он был, как это видно из его статей и воспоминаний современников, вполне патриотично. Он замечал, что «войной этой подводится некоторый всемирно-исторический итог, в ней выражается некое свершение, именно свершается суд над целой исторической эпохой, которая в руководствах по всеобщей истории зовется новой историей или новым временем, причем суд этот осуществляется ее собственными энергиями, ею же созданными и в ней заложенными» [Булгаков 2005: 304].

Выступив 16 октября 1914 г. с докладом «Русские думы» на заседании Московского Религиозно-философского общества памяти В.С. Соловьева, Булгаков высказал свою позицию гражданина и религиозного мыслителя по поводу событий Первой мировой войны. Почему мир не спасли ни дипломатия, ни здравый смысл, ни всеобщий панический страх перед войной? Булгаков полагал, что европейская цивилизация в своей материальной основе дошла «до естественного самовозгорания» [Там же: 305], когда национально-экономическое соперничество, борьба за мощь и богатство, за мировую гегемонию привели к капиталистическому катаклизму.

Как экономист Булгаков объяснял, что внешней причиной войны является объективное столкновение интересов крупнейших держав, таких как Германия и Англия, за сферы влияния и мировое хозяйство. В мировую капиталистическую войну втянуты многие государства, в том числе и Россия. Булгаков пишет о том, что Европу из-за притязаний пангерманизма ожидает капиталистический декаданс [Там же: 307].

Как религиозный философ Булгаков был согласен с Бердяевым в том, что огромное влияние на народы Европы оказал своеобразный духовный футуризм, печатью которого Булгаков назвал отвлеченное «просветительство», рационализм, эгоцентризм, капитализм, сопровождаемый своей неизбежной тенью — социализмом [Там же: 306–307]. Войну Булгаков считал порождением разрушительного футуристического духа и культа силы, провозглашенного германской военщиной. Его беспокоил новый тип европейского человека, нормой жизни которого стал рациональный механизм. Это не означает, что европейская душа потеряна для цивилизации. Проблему Булгаков видел в том, что основу новоевропейской мощи составляет «горделивое сознание человека-бога» [Там же: 308], оторванного от

неба и породившего духовное мещанство. По мысли Булгакова, немец является самым ярким выразителем этого духовного типа, он «по преимуществу modern, в новоевропейском футуризме он наиболее футурист» [Там же: 309].

Духовное иго Германии с его научностью и методизмом пленило многие страны, в том числе и Россию. В войне Булгаков увидел возможность внутренне преодолеть это иго, что будет во благо не только Европе и России, но и самой Германии. Причину кризиса европейской жизни и европейского сознания Булгаков подразумевал в том, что Европа отошла от истоков истинного христианства, соблазнившись ролью демиурга в освоении природы. Европа — в своем закате, у России же другая миссия — «поднять подвиг земного строительства не во имя свое, но во имя Христа Грядущего» [Там же: 313]. Размышляя о мессианских задачах России в строительстве Града Божия, Булгаков мыслил творческое призвание своей родины в крепкой православной вере. Делом исторического самосознания и духовного бытия для России должна стать вера в божественную идею России как умопостигаемого начала. Булгаков считал, что война и «смирненная жертвенность великого русского воинства» [Там же: 315] только способствуют духовному возрождению страны. На фоне цивилизованного варварства война показала высоту русской души.

Возвращаясь к идее Православной Церкви о призвании солдата в защите Отечества, в своих раздумьях Булгаков согласен с позицией православия в том, что русское воинство на поле брани не только спасает родину от врага, но и духовно возрождает Россию, искупая тем самым грех маловерия. Вспоминая историю преп. Сергия Радонежского и его иноков Пересвета и Ослябю, защитивших на поле Куликовом русские земли, Булгаков призывает духовно возродить святую Русь.

Мировая война, революция, страшные потрясения укрепили религиозный взгляд Булгакова на духовно-этическое решение проблем зла и насилия в обществе, поиск мирных путей. Выступая на страницах русской периодики, Булгаков развивал свои мысли о влиянии пангерманизма на ход мировой истории, о насущных проблемах России в защите не только Отечества, но и основ христианства и российской государственности.

Задумываясь о причинах формирования германской идеи, Булгаков писал, что даже «самые влиятельные философские течения идут на службу господствующему мироощущению» [Булгаков 1915: 12]. По его мнению, несомненно, «германский гений <...> запечатлен особым духовным помазанием» [Булгаков 2005: 321], но это не умаляет роли немецкой реформации, философии и мистики в новейшей культуре Германии, ее хозяйстве и идеологии. Булгаков высказал мысль о том, что в германском имманентизме чувствуется антихристианский уклон. В столкновении германской и славянской культур он видел столкновение разных духовных типов. Православно-славянская, т.е. русская, идея идет выше и дальше имманентизма. Дальнейшие судьбы христианства должна определить духовная борьба России с германством [Там же: 323], о чем писали и В.С. Соловьев, и Ф.М. Достоевский, и Л.Н. Толстой.

К мыслям о роли германской философии в формировании стереотипа пангерманизма, высказанным в публикации «Характер германской философии» (Утро России. 1915. 30 марта), Булгаков вернется в лекции «Война и русское самосознание». Многие работы С.Н. Булгакова этого периода объединяет мысль о том, что война несет в себе ужас, страдание и смерть. Но является ли она наибольшим ужасом в смысле зла? По мнению Булгакова, в войне изначально отсутствует преступный умысел в отличие от простого убийства, так как война преследует другие цели. Это связано с психологией войны. В поступках простого преступника, по мнению Булгакова, убийство является целью, на войне убийство — средство достаточно ограниченное, так как убивающий может стать убиваемым.

Булгакова интересует также позиция непротивленцев и последователей Л.Н. Толстого. В ответе В.П. Соколову, который написал открытое письмо С.Н. Булгакову в дискуссии по Балканскому вопросу, Булгаков заметил, что Толстой близорук в понимании Евангелия. Он указывал, что евангельские заветы являются своеобразными указаниями к действию. Неделание и непротivление по своему смыслу «есть самое трудное обнаружение высшего делания, высшего достижения» [Там же: 318].

Пожалуй, наиболее важной работой, представившей взгляды С.Н. Булгакова на причины Первой мировой войны, является публичная лекция «Война и русское самосознание», с которой в 1915 г. он выступил в Москве. Глубоко сопереживая событиям на фронте,

Булгаков высказал свою гражданскую позицию и попытался разобраться в происходящих событиях.

«Что делать, когда все сгорает в огне великой войны?» — спрашивал Булгаков соотечественников [Булгаков 1915: 21]. Размышляя над событиями мировой войны, Булгаков сравнивал ее с извержением дремавшего вулкана и неожиданными поворотами в судьбе человека. Обращаясь к Писанию, он говорил, что люди порой в своем благополучии забывают о том, что «пройдет над ними ветер, и нет его, и место его уже не узнает его» (Пс. 102:16). Понимая бренность и временность всего земного, Булгаков призывал посмотреть на войну с духовной точки зрения, осознать «себя гражданами двух миров, которые, однако, в последней основе, в глубине своей, составляют один и тот же мир, только в двух его видах или состояниях. В этом двойственном, противоречивом самочувствии заключается и трудность духовного пути для человека, здесь же заложена и опасность постоянных уклонов и срывов то в одну, то в другую сторону» [Там же: 7]. Человек, порой прирастая корнями к земле, забывает, что «бессмертная душа человеческая дороже всего мира» [Там же: 6–7]. По мнению Булгакова, следует разобраться в тех глубоко духовных причинах, которых на поверхности повседневной жизни и военных событий не видно.

Философа занимали следующие вопросы. В чем различие европейского и русского самосознания, каково влияние Запада на Россию и России на Запад, почему столкнулись интересы Запада и России? Булгаков замечает, что он перестал ездить в Европу, так как она нагоняет на него мистический ужас своим комфортом. Он полагает, что, обретая комфорт, теряешь Бога в себе самом. Приводя слова из Евангелия, — «где сокровище Ваше, там и сердце Ваше», — Булгаков считал, что внутренне богатство души гораздо важнее внешних благ [Там же: 9]. Характеризуя приоритеты Европы, он предлагал задуматься над идеями прогресса и эволюции, полагая, что вера в прогресс есть выражение глубокого консерватизма духа. Любовь к неживому он назвал «*amor loci*» [Там же: 10]. Это любовь к вещам, к механическому вообще, но не к живому.

Булгаков полагал, что идея прогресса и эволюции является основополагающей среди идей новоевропейской эпохи. Если первохристиане не верили в замкнутость и нерушимость мира и «чаяли новото творения и преобразования» [Русские философы о войне 2005: 339],

то современный век прогресса и эволюции верит только в собственные силы и разрешает сам все трудности и противоречия. В такой самоуверенности Булгаков видел глубокий консерватизм духа, называя веру в прогресс «имманентной ориентировкой жизни, философией застывшей на кратере лавы» [Там же: 340]. Он высказывал сожаление о том, что самые влиятельные философские течения — на службе данного мироощущения: трансцендентализм Канта с его духовными разветвлениями, материализм разных оттенков, позитивизм пытаются осуществить идеал научности в философствовании [Там же: 341].

По учению Канта, человеку доступно только познание феноменов. «Область феноменального мира, жизненное его место, определяется нашими же познавательными формами и ими строго замкнута; за пределами этого мира явлений не может возникнуть ничего, кроме этого места, жизненно утверждаемого нами, как арена для человеческой воли», — полагал русский философ [Булгаков 1915: 12–13]. С.Н. Булгаков считал, что и неокантианец Коген, и позитивисты Конт, Спенсер и другие стоят на тех же позициях незыблемости того, что «сущность вещей нам невидима, мы познаем только явления и их законы, из коих основной есть универсальный принцип эволюции — прогресс» [Там же: 13].

Грубый и одновременно утонченный материализм с его теорией материи и совокупности неделимых атомов, группирующихся по определенным законам, на основе которых существует вселенная и сознание человека, способного понимать эти законы, по мнению Булгакова, — тот же феноменализм. Материалисты недалеко ушли от позитивистов, в другую крайность — познаваемость мира. Он писал, что Гегель с его «все действительное разумно и все разумное действительно» [Там же] лишь завершил данное мировоззрение. Прусское государство подтвердило своей историей эти постулаты. Булгаков приходит к выводу, что три основных направления философии, расходясь в разные стороны, в истоке своем сближаются в одном мироощущении, «в молчаливом принятии некоторой жизненной аксиомы, продиктованной *atom loci*, верой в прочность и незыблемость места» [Там же: 13–14].

Если в средневековой Европе пытались приблизиться к Святому Духу, хотели религиозной целостности, то в новой Европе, по мысли Булгакова, восторжествовали анализ и секуляризация. Правовое го-

сударство отделилось от церкви, но при этом существует взгляд, что правовое государство способно «водворить царство Божие на земле».

Булгаков с этим мнением был не согласен в корне. Одним из главных врагов человечества Булгаков считал мещанство. Оценивая политические формы правления, он выступает против навязывания политических идей. Международное право добивается достижения вечного мира внутри и во вне. Кант связывал торжество вечного мира с торжеством демократической конституции. Булгаков, полемизируя с идеями Канта, задает вопросом: почему в войне объединились все существующие формы конституций, а мира достичь не могут [Русские философы о войне 2005: 345–346]. Чтобы ответить на поставленный вопрос, он обращается к анализу экономической жизни, в которой видит одну из причин войны. Рынок, свобода конкуренции, эксплуатация труда, взаимное поедание, тирания капитала — те проблемы, которые широко способствуют мировым противоречиям, в особенности между Германией и Англией.

Критикуя капитализм и проявления империализма, Булгаков и социалистическую мораль считал порочной в том смысле, что она оправдывает междоусобную борьбу между классами, надеясь тем самым «установить гармонию хозяйственных эгоизмов» [Там же: 347]. Он сравнивал социализм с мещанским самочувствием, считая его существенно консервативным, так как на самом деле он не ждет ничего *«принципиально нового*, такого, чего бы не содержалось уже в настоящем» [Там же].

Феноменализм, юридизм, экономизм, методизм и рассудочность, рационализм мысли и жизни Булгаков образно называл музыкой времени. Проблему современной Европы, в том числе России, Булгаков усматривал в том, человеческая жизнь распластована на части и ее члены разъяты, «она сделалась внешне богата, пестра, многообразна, но внутренне обеднела» [Там же].

Одну из главных причин мировой войны, глубокого кризиса международной жизни и революционных бурь Булгаков видел в том, что «дух тоскует и задыхается в тисках железного века и порою глухо протестует против него» [Там же: 348]. Излишне говорить о том, что обеднела религиозная жизнь. Религия низведена в «одно из проявлений культуры», что означает духовное оскудение и слабость, контрастирующие с ростом богатства и мещанства. По мысли Бул-

гакова, обмирщение и обмещивание являются главной опасностью, угрожающей цивилизации Новой Европы. Это те симптомы, которые выявляют бессилие греховной природы человека и неизбежную духовную жертву, уплачиваемую человечеством ради достижения неизвестной цели [Там же: 349].

Оценивая сложившуюся ситуацию в Европе, Булгаков писал: «Там, где виделось <...> царство комфорта и цивилизации, неверия и расчета ныне вспыхнуло пламя, испепеляющее многое из того, что достойно сожжения и отделяющее шлаки от чистого металла» [Там же: 350]. Что важнее для европейского человека, спасительнее для его цивилизации? Начало духовного воскрешения Европы, по мнению Булгакова, приносится только откровением смерти [Там же: 351]. Глубоко религиозное осмысление смерти на войне для Булгакова понятнее и важнее, он подразумевает смерть как грань на стыке двух миров, рождение новой жизни. Считая смерть Сократа самой действенной и жизненной его проповедью, Булгаков пишет: «Жизнь есть трагедия, великая очистительная жертва, это религиозное сознание пытался приглушить и притупить эволюционизм своими надеждами на будущий мир и всеобщее счастье, теперь оно неизбежно становится всеобщим» [Там же: 353]. И в этом — очистительный смысл войны и смерти на войне. Для Булгакова мистическое понимание самой жизни, святости, радости и тайны жертвы — уроки, которые дает современная история, мировая война.

С.Н. Булгаков был согласен с тем, что «война есть величайшее бедствие. Она родит зверство, огрубление нравов, будит в людях низкие инстинкты, толкает к окончательной гибели погибающее» [Там же: 354]. Но он был уверен в разуме Провидения и в том, что война ниспослана людям как испытание и искупление. «Когда события влекутся уже нечеловеческой силою и в громовых раскатах явно слышится голос Судьи: Мне отмщение. Азь воздамъ» [Там же: 355], — по мнению Булгаков, такая война ведет за собой не только разгром, но духовное пробуждение.

Главная роль в совершающихся событиях принадлежит России. Эти идею представителей нового религиозного сознания поддерживал и Булгаков. Во второй части лекции «Война и русское самосознание» он возвращается к месту России в мировых судьбах и к тем горизонтам, которые рисуются в спектре событий мировой войны. Духовная самобытность России является частью духовного орга-

низма Европы. Подчеркивая положительный смысл утверждений славянофилов о том, что без России Европа не сможет достигнуть своей зрелости, соответствующей концу мировой истории, Булгаков полагает, что перед лицом великих событий «Европа впервые начинает признавать Россию и познавать ее духовную сущность» [Там же: 356].

Европа для России стала школой соблазнов, и об этом предупреджали и писали славянофилы. Однако эти соблазны русская душа переводила на свой язык. С.Н. Булгаков был согласен с В.С. Соловьевым, А.А. Блоком, Н.А. Бердяевым в том, что в русской душе живет стихия степного кочевника, «чувствуется дышащая грудь Матери-Земли, давно прикрытая на Западе асфальтом и камнем» [Там же: 357]. Противопоставляя европейскому рационализму мистически-сказочное состояние русской души, Булгаков считал, что русское православие научило народ воспринимать все земное как «переходящий лик этого мира», религиозно чувствовать брэнность бытия. Он был уверен, что у каждого русского человека, независимо от его знаний, жизненных и духовных ориентиров, в душе — отблеск апокалипсической стихии, в отличие от аккуратного и умеренного немца. И именно «неверие миру странным образом объединяет и русского революционера, и русского монаха, и раскольника, и Мишеля Бакунина с его верой в разрушение» [Там же: 359]. При всей духовной культуре и одаренности русского народа ему трудно дается европейская цивилизованность.

Рассматривая причины столкновения западников и славянофилов, Булгаков искал ответ в русской истории и принятии православного христианства из Византии. Он считал, что собственно русская история началась с принятия христианства и, по сути, Русь восприняла истинное восточное православие и все духовное наследие эллинского гения. Поэтому Россия гораздо богаче Запада по своему культурному наследию. Но в силу особенностей русской истории, влияния кочевников, междоусобиц, географических пространств, войн на границах обширной территории у русского народа сформировался стереотип варварства, что послужило причиной необходимости цивилизации. Булгаков называет европейскую цивилизацию наукой мещанства [Там же: 362–363], при этом он не умаляет достоинств европейской культуры и подлинных творческих ценностей западного мира. Но именно в эпоху реформ Петра Великого стало

складываться в русской культуре то западное направление, которое позже оформилось в культурно-философское течение «западничества».

Булгаков считает, для сторонников западного развития России такая позиция стала некоторым «абсолютным фактом нашей действительности, некой Меккой» [Там же: 365]. В современной истории такое отношение к Западу ослабевает и сменяется более трезвым и деловым. Называя мещанство окончательной формой цивилизации, Булгаков напоминал, что первыми разглядели этот парадокс Герцен и Достоевский, Бакунин и Толстой. Как религиозный мыслитель и православный христианин, Булгаков видел в войне новый исторический этап в духовном освобождении русского духа от западнического идолопоклонства и возвращения к «родным святыням, и русской скинии и ковчегу завета» [Там же: 369].

Мировая война выявила духовное банкротство Германии, несмотря на ее экономику, науку, философию, библиотеки и комфорт. Причина в универсальном методизме — форме философии мещанства. «Варварская» Россия спасает Европу от нее самой. Для Булгакова одинаковы сторонники немецкой философии, марксисты и социалисты, которые цепляются за прусскую схему. Он полагал, что нельзя все сваливать на германизм, которой является лишь продуктом европейской цивилизации. Надежда на «вечный мир» должна обосновываться новым периодом истории, очищенным от «мещанской чешуи», и новой духовной судьбой.

В пафосном тоне Булгаков высказывал свои надежды на особую мессианскую и творческую роль России в судьбе человечества. Богом каждому народу и каждому индивиду дается талант решать судьбы мира. Это не только право, но и обязанность. «Нельзя познать душу своего народа, — писал Булгаков, — не полюбив ее, ибо познавать можно только любовью, лишь ей открывается видение умных сущностей» [Там же: 379]. Булгаков уверен, что именно России вверены исторические судьбы православия и в этом избранность русского народа. Задача национального самосознания — в пути к вселенскому самосознанию, «ибо избрание дает силу, но не насилует, и законом жизни и творчества и здесь остается свобода» [Там же: 381].

Предназначение России в мировой войне Булгаков видел во вселенском историческом служении и идее Будущего как совершенно

новой эре в истории человечества, когда столкнутся два мира, два «царства». В войне он мыслит не только искупление греха европейского соблазна, но и духовное зарождение человека будущности. Народ назвал войну *священной*, так как чувствует в ней значение не только творческое и историческое, но апокалипсическое.

Свою лекцию Булгаков закончил на высокой патриотической ноте, видя истинный смысл русского самосознания в великой миссии русского народа и русского воинства, которое «величием своего духа спасает и освобождает мир от преждевременной угрозы антихристового пленения» [Там же: 384]. Тема эсхатологии, которую начал В.С. Соловьев, прозвучала новым акцентом в размышлениях Булгакова. Только спасающей любовью и верой можно духовно обновиться.

Над темой «гряди же, гряди, Святая Русь!» Булгаков размышлял на страницах многих работ, написанных в период Первой мировой войны. Сильное влияние на религиозное творчество мыслителя оказала дружба с о. Павлом Флоренским. В феврале 1914 г. на заседании Московского Религиозно-философского общества Булгаков выступил с докладом «Русская трагедия», посвященным Флоренскому. Темой для выступления послужила постановка МХАТом «Бесов» Ф.М. Достоевского. Задумываясь над глубиной литературного и философского наследия Достоевского, Булгаков осмысливает общечеловеческие проблемы зла и добра, любви и ненависти, Бога и дьявола, смысла жизни. По его мнению, роман Достоевского, во-первых, настоящая трагедия, так как удовлетворяет «требованиям, устанавливаемым литературным каноном (каковы, например, аристотелевское единство места, времени и действия); по внутреннему же смыслу ход и развитие трагедии определяется не человеком с его личной драмой в его эмпирической, бытовой, временной оболочке, но надчеловеческим, сверхчеловеческим (или, вернее, ноуменально-человеческим) законом, неким божественным фатумом, который осуществляет свои приговоры с неотвратимой силой. Он, этот божественный закон, и есть подлинный герой трагедии, он раскрывается в своем значении Провидения в человеческой жизни, вершит на земле свой страшный суд и выполняет свой приговор» [Булгаков 1996: 6]. Во-вторых, в романе дана правдивая оценка русской революции, русской интеллигенции и тех духовных процессов, которые происходили в России с середи-

ны XIX в. Булгаков полагал, что Достоевский своим романом предвосхитил многие трагические события XX в.

Анализируя творчество великого русского писателя, Булгаков сделал ряд интересных наблюдений, касающихся онтологии зла, предмирной борьбы добра и зла, особенностей исторической миссии России в мировой жизни. Приводя строки Достоевского, Булгаков полагал, что суть русской революции не в борьбе большевиков и меньшевиков, эсеров, кадетов и октябристов — здесь «Бог с дьяволом борется, а поле битвы — сердца людей» [Там же: 7]. Булгакову в полной мере созвучны борения русской души, которым посвящен роман Достоевского. Именно на самосознание значимости русского народа, его духовное освобождение будет делать акцент в своих работах Булгаков, выявляя причины зла и насилия и пути к «вечному» миру.

На наш взгляд, интересно и эссе «Без плана», посвященное поэзии В.С. Соловьева. Булгаков писал здесь, что первоначальная антиномия христианской метафизики в том, что «мир во зле лежит» и в то же время Христос пришел на землю, чтобы искупить своей смертью это зло и своей жизнью освятил земную жизнь. Добро и зло не только смешаны, они воюют между собой. Булгаков был уверен, что никакие теории прогресса и экономические реформы не могут изгнать зло из человеческих отношений. Только духовное перерождение может принести благой результат.

Одна из главных мыслей Булгакова, которая проходит через многие его статьи по истории, философии, творчеству великих соотечественников и зарубежных писателей, художников и философов, заключается в том, что «в человеческой истории и культуре, в душе человека и человечества борются две стихии, два начала, две реальные силы: светлая, божественная, и темная, или демоническая» [Там же: 227]. Итог этой борьбы — решительное сражение Христа и Антихриста. Об этом же писал В.С. Соловьев в «Повести об Антихристе», об этом размышляли многие представители религиозно-философской мысли начала века. В богочеловеческом процессе все человеческие задачи должны быть выполнены человечеством. Нельзя отрицать трагическое начало жизни. Именно здесь кроется ответ на многие вопросы о мировом зле. В мире добро смешано со злом, и пока мы «рабы эмпирической действительности, — писал Булгаков, — далекий горизонт закрыт ее пеленой, и, чтобы прорваться в выс-

шие сферы жизни и творчества, чтобы трансцендентное хотя бы на миг и ценой величайших усилий стало для нас имманентным и небо приклонилось к земле, <...> нужен не только порыв вдохновения, но неизбежны и муки <...> нашего подлинного мистического “я”, в своих корнях связанного с сущим, и “я” эмпирического» [Там же: 231]. Булгаков считал, что в религиозно-мистической жизни эта борьба совершается с наибольшими муками и жертвами.

Размышляя над состоянием российского общества, и в том числе интеллигенции, Булгаков был уверен, что когда оно стряхнет с себя «свой убийственный индифферентизм ко всему, превышающему задачи сегодняшнего дня, <...> легкомысленный эмпиризм, духовенство же оставит свое преступное равнодушие ко всему святому, удалит мерзость казенщины и запустения на святом месте» [Там же: 233], только тогда возможно действительное пробуждение духа Христа.

Путь к разрешению многих проблем человеческого бытия, войны и мира, зла и насилия Булгаков искал в анализе первичных сущностей божественного творения. Продолжая идеи В.С. Соловьева о человеческом и богочеловеческом, на первое место Булгаков ставил дух свободного исследования. Решение проблем человечества он видел в «эсхатологическом учении о спасении мира», которое несет «благую весть о сохранении всех подлинных ценностей, созданных в этом мире, как живой человеческой души, так и собирательной исторической работы всего человечества. <...> Этим разрешается вопрос о смысле мировой трагедии и смысле истории» [Там же: 228].

В русле раздумий об антиномичности христианства, о судьбах православия, о религиозном творчестве и путях религиозной философии Булгаков создает фундаментальный труд «Свет невечерний», взяв для названия слова из известного стихотворения А.С. Хомякова. Булгаков обосновал и развил идею Софии, которая будет занимать центральное место в его философском и богословском творчестве. Сам автор в предисловии писал: «Книга эта писалась медленно и с большими перерывами (в течение 1911–1916 годов), а заканчивалась она уже под громы мировой войны. Для гуманистического мировоззрения, победно утвердившегося в “новое время”, война эта поистине явилась духовной катастрофой, неожиданной и опустошительной. Она разбила обветшавшие скрижали и опрокинула общечтимые идола» [Булгаков 1994; 4].

Булгаков полагал, что историческим событиям мировой войны и тем грандиозным переменам, которые начались в 1914 г., предшествовали глубоко духовные процессы, предрешившие внешние события. Он констатировал, что «давно уже назревало и то столкновение германства с православно-русским миром, которое внешне проявилось ныне, не теперь только началась война духовная. С германского запада к нам давно тянет суховея, принося иссушающий песок, затягивая пепельной пеленою русскую душу, повреждая ее нормальный рост. Эта тяга, став ощутительной с тех пор, как Петр прорубил свое окно в Германию, к началу этого века сделалась угрожающей» [Там же: 5]. Корни событий следует искать в духовной сфере, потому как германский дух пытался переломить православный.

Как религиозный мыслитель Булгаков был уверен, что главной причиной зла является грехопадение. До грехопадения мир представлял собой безгрешную потенциальность софийности, метафизическую «землю», на которой мог произрасти Эдем. Космическая катастрофа свершилась в грехопадении и сдвинула мир с его прямого пути. Булгаков размышлял о том, что «возможность зла и греха, как актуализации *ничто*, была заранее дана в мироздании: благость и любовь, проявившиеся в творении мира, не остановились и перед тем, чтобы смириться, дав место бунтующему, хаотическому *ничто*, которое возможность самоутверждения получает лишь благодаря всему, как тьма и тень получают свое бытие только от света, хотя и стремятся с ним соперничать» [Там же: 226]. Поэтому вместе с грехом, в жизнь вошла и смерть как начало, враждебное бытию и его разрушающее.

Размышляя над судьбами мира, мыслитель приходит к выводу о том, что «основная метафизическая и космическая катастрофа грехопадения, введя в мир смерть, обусловила и вызвала другую космическую катастрофу, но уже благую и радостную, — воскресение мертвых, предваряемое Воскресением Одного — Первенца от мертвых, и преображение всего мира через создание «новой земли и нового неба, в них же правда живет»» [Там же: 228]. Грехопадение произошло «лишь в низшем центре софийной жизни, в творении с его онтологическим центром — человеком» [Там же: 228–229], но не в душе мира как Ангеле-Хранителе твари, не в божественной Софии, не в «Начале».

Что же такое зло? Булгаков полагает, что оно не может быть понято как *второе* начало бытия, существующее рядом с добром: такое манихейство, помимо религиозной абсурдности своей, представляло бы собой и метафизический нонсенс. Попущение Создателя, вкравшееся в мироздание, как его частное самоопределение, есть именно недолжное актуализирование того *ничто*, из которого сотворен мир. Мир, сотворенный из ничего в Начале, т.е. потенциальная и актуализирующая софийность, в первозданной своей «доброте» не имеет ничего антисофийного, не содержит никакого зла. Зла еще нет в потенциальном ничто, составляющем основу тварного мира, напротив, оно становится, благим, приобщаясь к благу, из темного ничтожества становится бытием. Мир до грехопадения и представлял собою такую безгрешную потенциальность софийности, метафизическую землю, на которой мог произрасти Эдем. Но он не достиг еще состояния завершенности, актуализации своей софийности: так же, как и Адам, он находился в начальной, детской стадии своего развития, которое лишь должно было привести к полному одуховлению материи, «новому небу и новой земле» (Откр. 21:1) [Там же: 225–226].

Таким образом, по Булгакову, «возможность зла и греха, как актуализации ничто, была заранее дана в мироздании: благость и любовь, проявившиеся в творении мира, не остановились и перед тем, чтобы смириться, дав место бунтующему, хаотическому ничто, которое возможность самоутверждения получает лишь благодаря всему, как тьма и тень получают свое бытие только от света, хотя и стремятся с ним соперничать» [Там же: 226].

Книга С.Н. Булгакова «Свет невечерний» вышла в революционном 1917 г. В поисках религиозного единства жизни Булгаков поставил задачу осознания через основы православия сложнейших исторических и духовных процессов, феноменов человеческого бытия и познания вековечной истины «через призму современности» [Там же: 3]. Продолжая идеи В.С. Соловьева, Булгаков сделал попытку синтеза науки, философии, религии с точки зрения всеединства, обосновывая новую антропологию с онтологической, гносеологической, космологической, аксиологической, научной, эсхатологической и религиозной сторон. В центре концепции всеединства ставится проблема Софии — Божественной Премудрости.

В понимании таких феноменов, как государство и власть, общество и церковь, свобода и воля, жизнь и смерть, Булгаков на первое место поставил вопросы христианской этики. Высшей закономерностью истории Булгаков считал Промысел Божий. По мысли Булгакова, в конечном счете, свобода деяний человека, диалектика и антиномия свободы и необходимости определяются Богом. Основную задачу в исторических судьбах человечества он усматривал в согласовании человеческого и божественного.

Подводя итог, следует отметить, что, анализируя предпосылки Первой мировой войны и истоки германского милитаризма, Булгаков искал причины конфликта в особенностях немецкой философии и культуры. В начальный период войны воззрения философа приобрели национально-мессианский характер, близкий к неославянофильству. Философ несколько отошел от сформированной ранее позиции в связи с общественной эйфорией. Однако последующий неудачный для России ход событий вновь привлек внимание мыслителя к теме трагизма истории, духовного кризиса современной ему цивилизации, получившего выражение в кризисе гуманизма, приведшего к мировой войне. В произведениях революционного периода и дальнейших работах уже протоиерея о. Сергия все четче звучит эсхатологическая нота.

Н.А. Бердяев: религиозное значение войны и мира

В тяжелый для России период Первой мировой войны проблему войны и мира Н.А. Бердяев затронул в целом цикле работ: «Философия свободы», «Смысл творчества. Опыт оправдания человека», «Судьба России», «Психология и смысл войны». Исследуя природу зла и насилия, Бердяев публикуется на страницах многих периодических изданий.

Анализируя события начала войны, Бердяев полагал, что за «несчастливым стечением обстоятельств, дипломатическими неудачами, злой волей отдельных лиц и т.п.» [Бердяев 2004: 6] кроются глубокие причины. Называя европейский мир лживым и иллюзорным, он писал о том, что за внешней благополучностью Европы, охраняемой милитаризмом, скрывалась внутренняя вражда. Милитаристская Германия, создавшая огромную армию и жаждущая мирового

господства, вынудила, по мнению Бердяева, страны, не имеющие никаких воинственных наклонностей, содержать огромные армии, напрягая свои силы для защиты. Не считаясь с нормами международного права, германский империализм одержим идеей мирового господства. Идеологи пангерманизма, по мнению Бердяева, стремились утвердить и духовное превосходство германской расы. В столкновении сербов с Австро-Венгерской империей Габсбургов он увидел суть более сложного конфликта — между германской и славянской расами, пангерманизмом и славянством [Там же: 7].

Как философ, Бердяев искал глубинную подоплеку происходящих событий мировой войны. Причем с развитием боевых действий на Западном и Восточном фронтах, углублением внутреннего кризиса российского общества будет меняться и позиция Бердяева как аналитика, современника событий и человека, которому была не безразлична судьба Родины и русского солдата. Как религиозный гуманист, Бердяев оправдывал войну лишь с точки зрения исторических задач народа. Исторические войны, по Бердяеву, нравственно выше социальных.

Если в начале войны Бердяев полагал, что перед Россией стоят высокие цели и задачи спасения славянского мира от пангерманизма, то в конце войны, когда в России вспыхнула революция, а вслед за ней и Гражданская война, он по-иному взглянул на события, понимая, что война лишь усилила внутренние противоречия в обществе и для страны стала роковой. Уже в 1915 г. на страницах «Биржевых ведомостей» он напишет: «Все время я горячо стоял за войну до победного конца. И никакие жертвы не пугали меня. Но ныне я не могу не желать, чтобы скорее кончилась мировая война. Этого должно желать и с точки зрения судьбы России, и с точки зрения судьбы Европы» [Бердяев 1915 а]. Но если говорить о целостной системе историософских размышлений Бердяева, то свою точку зрения на столкновение идеологий и культурно-политических пространств он не изменил. Даже будучи в эмиграции, Бердяев всегда был верен идее особой миссии России в мировом историческом процессе [Ермичев 1990].

Начало мировой войны отмечено статьями Н.А. Бердяева, полными веры во всемирное призвание и великое будущее державы. Он печатается на страницах столичной прессы, московских газет и журналов, давая не только оценку политических событий. Мыслитель

затрагивает проблемы немецкой философии и ее влияние на формирование стереотипа немецкой нации, германского солдата, в целом германской идеи; рассматривает славянскую идею и задачи России в войне с Германией. Его волнует круг политических интересов различных партий и общественных сил, полемизирующих по поводу войны и ее значения. Наконец, Бердяев исследовал проблемы зла, насилия, духовного опыта на войне и многие другие категории, напрямую связанные с феноменом войны.

В период мировой войны и революции философия Бердяева во многом определена тем, что он называл «космическим мировоззрением». Микроскопическая природа человека превращает мировую историю в личную судьбу. Миссия России стать связующим звеном в отношениях «Восток — Запад» оказывается миссией вселенской, кардинально связанной с грядущей сменой эпох и наступлением «третьего откровения» — «откровения Святого Духа». В масштабе такой перспективы и определяется отношение Бердяева к войне и русской революции [Поляков 1989: 5].

Анализируя черты германской и славянской расы, Бердяев писал, что «завоевательная, воинствующая германская раса» довела милитаризм до чудовищных размеров [Бердяев 2004: 9]. По мнению Бердяева, германцы нуждаются в захвате чужих земель. Славянская раса — не завоевательная, ей чужд пафос милитаризма, ее духу свойственна скорее защита и бескорыстная жертва. Россия всегда была носителем мира. На долю России не раз выпадала жертвенная миссия спасения Европы. Но Европа, считал Бердяев, осталась неблагодарна. Россия призвана охранить не только славянство, но и весь культурный мир от германской опасности. Эта задача столь же жертвенна, как «отражение татарщины, наполеоновского нашествия, турецких орд». В отличие от русско-японской войны на востоке, задачи Первой мировой войны понятны русскому солдату. Россия должна проявить воинственную доблесть во имя мира для объединения всего славянства [Там же: 9–10].

Диалектика истории, полная противоречий, совершается через жертвы. Противоречие исторического процесса, по мнению Бердяева, в том, что зло поедает само себя. Моральная проповедь мира не поможет. Мир может быть завоеван через войну, через разрядку злой энергии. Война, считал он, — страшное зло, но природа ее двойственна. «В войне выковывается характер народов, крепнет му-

жество духа, ее испытания и жертвы полагают предел изнеженности и размягченности, буржуазной сытости и спокойствию, личному и семейному эгоизму» [Там же: 10]. Бердяев считает, что войну следует рассматривать как духовный феномен человеческой жизни. «Война — иррациональна, — пишет он, — она имеет темный исток в воле народов, непокорный высшему разуму. И война имеет смысл, она карает, губит и очищает в огне, возрождает дух дряблый и ослабленный. Эти противоречия присущи всему живому и конкретному» [Там же: 5]. Бердяев называл Первую мировую войну продолжением войны Отечественной, так как, по его мнению, русский народ должен осознать в ней свою значимость для «мирового дела правды — отражения насилий германского милитаризма, притязаний пангерманизма, опасных для всех народов» [Там же: 12].

И еще одно интересное замечание мыслителя, которое, в отличие от многих других, не оказалось пророческим. Бердяев надеялся, что после этой войны соблазн милитаризма и империализма должен рухнуть, «ибо всякому человеку на земле станет ясно, что предел и конец всякого милитаристического империализма — смерть, а не жизнь, истребление, а не цветение, и сущность его — фикция, а не реальность, и идея эта есть одержимость» [Там же: 13]. В истории, как известно, все оказалось далеким от такого прогноза.

В статье «Футуризм на войне» Бердяев обращается к теме германского империализма, указывая на «чудовищные предприятия Круппа», автоматические массы войска, превращенные в совершенный механизм, вооруженные совершенной техникой и в совершенстве дисциплинированные футуризмом на войне [Там же: 18]. Размышляя о причинах насилия и бездуховности общества, он заявляет о том, что «техника побеждает человеческий дух, внешняя годность затмевает внутреннюю ценность, движение истребляет существенное» [Там же]. Персоналист и религиозный философ, Бердяев глубоко был возмущен бездушной футуристической воинственностью германского милитаризма, в корне отвергающего понятие личности, свободы и творчества. По мнению Бердяева, воинствующий прогресс привел к эпохе варварства на почве ложной цивилизации. Противостоять футуристической войне способна только Россия с ее свободой духа. Бердяев писал о том, что Россия призвана творить новую жизнь, так как старая приходит к концу. Конечно, такой па-

фос выступлений философа на страницах печати многим противникам войны не нравился.

Но Бердяев рассуждал не только о мессианских задачах России в борьбе с германским империализмом, его интересовала психология войны. Насколько этические проблемы сопоставимы с военной прозой жизни, массовым убийством, трагедией войны? Об этом он пишет статью «О дремлющих силах человека». По мнению Бердяева, война — тот момент в человеческой жизни, когда с наибольшей силой раскрывается природа человека, ее достоинства и недостатки, самые высокие и самые низкие инстинкты, героизм и трусость, подвиг и предательство. Война принесла не только жертвы и истребление, но высокий героический дух и жертвенность. Бердяев замечает, что «война — хороший реактив. Она обнаружила и героизм за мирной жизнью, и варварство за механической цивилизацией» [Бердяев 2004: 41]. В грозный час войны, по его мнению, просыпаются лучшие человеческие качества, «человек способен почти превозмогать закон природы» [Там же: 43]. Бердяев полагал: в том, что для полного откровения человеческих сил необходимо не только добро, но и зло, сокрыта великая тайна человека. И только великие испытания способны раскрыть в человеке его наивысшие способности, возвысить человеческую природу. Война способна пробудить лучшее, что есть в человеке, она способствует осознанию силы самого человека и божественной природы, живущей внутри человека.

Суть мировой войны, по мнению Бердяева, в противостоянии германской и славянской расы, поэтому не менее интересен вопрос о роли немецкой философии, которая, с точки зрения многих славянофилов, сыграла немаловажную роль в идейном развитии германского милитаризма. В русле развернувшейся по этому поводу на собраниях Религиозно-философского общества дискуссии Бердяев в ряде работ проанализировал труды философов Германии. Его интересовала проблема отношения к немецкой философии в России, воздействие взглядов немецких философов на формирование германской идеи. В статьях «Современная Германия», «Империализм священный и империализм буржуазный», «Ницше и современная Германия», «Германия, Польша и Константинополь», «К спорам о германской философии», «Россия, Англия и Германия» и в ряде других публикаций Н.А. Бердяев был не согласен с позицией В.Ф. Эрна в том, что агрессивный германский милитаризм есть детище герман-

ского философского феноменализма [Там же: 72–73]. Бердяев считал такую точку зрения упрощенной, полагая, что немецкая философия несоизмеримо более сложна и богата, называя при этом германский дух существенно метафизическим.

По мнению Бердяева, Фихте, Ницше, Кант, Гегель оказали влияние на германское общество. Но корни милитаристической Германии кроются в идеологии германизма, заявляющего о том, что «мировая история вступила в период господства германской расы, которая идет на смену дряхлеющей латинской расы» [Там же: 8]. Германский феноменализм, по мнению Бердяева, является разновидностью исконной германской метафизики. Для германской философии характерен *волюнтаризм*, который играет определяющую роль и в философии Канта, есть он и у Фихте, Шеллинга, Шопенгауэра, Гартмана, Дрекса, Риккерта и других немецких философов [Там же: 73].

Исследуя корни германской воинственности, Бердяев высказал интересную мысль о том, что «германский дух почуял темный волевой источник бытия, начало иррациональное <...> Неисследимый и вечно убегающий от нас остаток иррационального, безосновного, темного, убиение всякой индивидуальной жизни в рациональном познании — трагедия познания, которую германский дух силен был раскрыть, но бессилён преодолеть. Это — внутреннее расщепление в познании, разрыв субъекта и объекта, переживание смерти в познании» [Там же: 73].

Размышляя о германской философии, Бердяев был согласен с С.Н. Булгаковым и В.Ф. Эрном в том, что классический философский идеализм и новейшая философия отпали от Истины, церкви, природы, земли. Рассуждая об имманентизме и немецкой философии, нельзя забывать, что «культура глубоко национальна и через национальный свой характер достигает общечеловеческого» [Там же: 77]. Бердяев считал, что всякое достижение истины сверхнационально, а воля к борьбе и победе может обернуться борьбой национально-расовых страстей. Он призывает к свободе в оценках немецкой философии, к свободе от «ненависти и погромного отрицания» [Там же: 79].

В цикле работ о Первой мировой войне Бердяева интересовал сам феномен войны, ее цели, отношение к войне различных социальных групп и партий, психология войны, духовная подоплека военных

событий. В ряде статей 1914–1916 годов: «Воля к победе», «Современная война и нация», «Общество и власть», «Война и кризис социализма», «Роль третьего сословия в России», «О духе уныния», «О внутреннем и внешнем делании», «Государство и собственность во время войны», «Пробуждение национальной воли» — он размышлял об этих проблемах.

Для Бердяева война — «духовное событие, духовная борьба. <...> Неодухотворенная масса не может вести борьбы, она бессильна и распадается на части как песок» [Бердяев 2004: 81]. Страна живет в «дни великой духовной брани, а не только материального столкновения масс» [Там же].

Из чего складывается воля к победе? Сравнивая волю народа с гранитом, Бердяев считает, что для победы над врагом необходима самодисциплина, закалка личного характера, выносливость. Нельзя падать духом и разочаровываться, иначе это деморализует армию. Бердяев был уверен, что только воля каждого и высокий духовный подъем способны повлиять на исторические события и привести к победе. Война, считает он, должна сыграть огромную роль в «деле самосознания русского народа и стяжании им более свободной жизни» [Там же: 82–83].

В религиозном смысле война дает возможность осознать смысл человеческого бытия и «целей жизни, лежащих за пределами индивидуального земного благополучия. Это — религиозный закал воли» [Там же: 83]. Подъем патриотизма более необходим, чем национализм. Национализм — «партиен, но не народен. Патриотизм — сверхпартиен, всенароден, он есть положительная творческая любовь к Родине» [Там же]. Бердяев призывает к укреплению творческого патриотизма и сплочению всех общественных сил.

Н.А. Бердяев стоял на позиции необходимости полной победы над Германией. Он считал, что победят в войне союзники, аргументируя свою точку зрения тем, что «окончательно победить Россию, довести ее до полного истощения абсолютно невозможно. Силы России неисчерпаемы. Трагический опыт Наполеона показал, что значит посягнуть на Россию. Россия как цельный организм, как совокупность народных сил непобедима» [Там же: 86]. Для победы над врагом следует объединиться всем слоям общества, преодолеть внутреннюю рознь, партийность и вечное противоположение «мы» и «они». Бердяев призывает к творческому патриотизму, который

предполагает решимость всенародной воли, великую борьбу до конца, до полного одоления врага. По мнению философа, война «не может быть бюрократической, профессионально-военной, она должна быть общественно-народной, национальной» [Там же: 87]. Он считает, что страна, в которой война не будет национальной, рискует быть побежденной. Выдвигая лозунг «все для войны, все для победы», необходимо дать свободу активности всего народа. Бердяев уверен в том, что великая страна и великий народ непобедимы [Там же: 89].

Проблема, однако, обнаружилась в следующем: народ не понимал и не видел той великой цели, которую чувствовали русские религиозные философы. Для народа война стала трагедией, сотни тысяч погибших, тысячи искалеченных солдат возвращались домой нетрудоспособными, народ устал от войны. Для простого солдата и его семьи смерть на войне была более значима и трагична, чем общегосударственные и тем более мировые задачи славянской расы и России.

Конечно, Бердяев прекрасно знал и понимал то зло, которое несет война. Как гражданин, он выступает за войну до победного конца. Как религиозный мыслитель, он пытается разобраться в причинах этого зла, понять ход истории и представить целостный взгляд на происходящие события, понять саму идею России, определить ее задачи и место в мире. Об этом Бердяев написал в 1915 г. этюд «Душа России». «С давних времен было предчувствие, что Россия предназначена к чему-то великому, что Россия — особенная страна, не похожая ни на какую страну мира. Русская национальная мысль питалась чувством богоизбранности и богоносности России» [Русские философы о войне 2005: 248] — полагает Бердяев, размышляя над особенностями русской истории, государственности и национальных черт характера. Он уверен, что осуществление мировых задач Россией не может быть отдано на произвол стихийных сил истории. Бердяев писал о том, что необходимо затратить творческие усилия национального разума и национальной воли. При этом, считает он, даже если народы Запада увидят истинный лик России и признают ее призвание, вряд ли сама Россия осознает вполне свое призвание. Именно в этом противоречивость, антиномичность России. Душа России не покрывается никакими доктринами. Русское самосознание только в том случае освободится от лживых и фаль-

шивых идеализаций, от отгалкивающего бахвальства, равно как и от бесхарактерного космополитического отрицания и иноземного рабства, когда признает свою антиномичность.

Одной из главных причин противоречивости России Бердяев считал анархизм. В этюде «Душа России» он писал: «Россия — самая безгосударственная, самая анархическая страна в мире. И русский народ — самый аполитичный народ, никогда не умевший устраивать свою землю. Все подлинно русские, национальные наши писатели, мыслители, публицисты — все были безгосударственниками, своеобразными анархистами. Анархизм — явление русского духа, он по-разному был присущ и нашим крайним левым, и нашим крайним правым» [Там же: 252]. Сложно вместить стремление русской интеллигенции к свободе и правде в какие-либо рамки государственности. Бердяев называет анархистами не только Кропоткина с Бакуниным, но и Льва Толстого, Федора Достоевского, славянофилов.

В «Душе России» Бердяев полемизирует сам с собой, выдвигая и другой тезис: Россия — самая государственная и бюрократическая страна. На протяжении столетий русский народ создал могущественнейшее в мире государство, величайшую империю. И этому колоссу государственности отдаются все духовные силы народа. Здесь-то и кроется одна из причин того, что у народа почти не осталось творческих сил, когда личность придавлена государством. Так как государственность создавалась в смутные времена, когда иноземцы пытались захватить Россию, это наложило отпечаток безрадостности и подавленности. Русский народ жертвовал собой во имя создания огромного государства, но, с горечью пишет Бердяев, «сам остался безвластным в своем необъятном государстве» [Там же: 256]. Особенности русской истории («татарщина, смута, иноземные нашествия, власть бюрократии, неметчина» [Там же]) сформировали природно-исторические черты русского народа.

По мнению Бердяева, тайна сокрыта в женственной душе России. Он полагал, что славянофилам не удалось объяснить загадки России и превращения ее в величайшую империю. Рассуждая об антиномичности России, Бердяев писал о том, что противоречия проходят через все русское бытие.

Если первой антиномией Бердяев называл отношение к государству, то второй — отношение русского сознания к национальности.

Метко подметив, что «в русской стихии поистине есть какое-то национальное бескорыстие, жертвенность, неведомая западным народам» [Там же: 257], Бердяев согласился с Достоевским, провозгласившим русского человека всечеловеком, дух и миссию России — вселенской.

Дух России сверхнационален и универсален; самобытность России — в ее свободе от национализма. Россия призвана быть освободительницей народов: «Справедливость мировых задач предопределена уже духовными силами истории. Эта миссия России выявляется в нынешней войне. Россия не имеет корыстных целей» [Там же: 258].

Продолжая «внутренний спор», философ выдвигает антитезис: «Россия — самая националистическая страна в мире, страна невиданных эксцессов в мире, угнетения подвластных национальностей, <...> страна, в которой все национализировано вплоть до вселенской церкви Христовой» [Там же]. В.С. Соловьев смеялся над русским самомнением, а Ф.М. Достоевский, по мнению Бердяева, отрицал за Западом всякие права быть христианским миром. Бердяев, оценивая русскую религиозность и русскую церковь, писал, что для России всегда было характерно особое почитание Богородицы как символа матери-земли, растворение в коллективной национальной стихии. Выдвигая идею женственности русской души, он утверждал, что, по сути, и русская религиозность — женственная религиозность. Коллективное смирение для русского народа легче, чем религиозный закал личности.

Такова, по мнению Бердяева, народная почва «национализированности» церкви в России. Бердяев считал, что в своей критике церковного национализма В.С. Соловьев был прав. Суть проблемы Бердяев видел в «неверном соотношении мужественного и женственного начала, с неразвитостью и нераскрытостью личности, во Христе рожденной и призванной быть женой своей земли, светносным мужем женственной национальной стихии, а не рабом ее» [Там же: 262]. К этим мыслям о женственном начале в русском характере, об антиномичности России Бердяев постоянно обращается и в «Философии свободы», и в «Судьбе России», и в ряде других работ.

Тема антиномичности России проходит через многие его историко-философские произведения. Персонажи произведений великих русских писателей Л.Н. Толстого, Ф.М. Достоевского, размышления

славянофилов о русской истории, сами герои событий, такие как Пугачев, Распутин, отечественные святые и странники — лишнее подтверждение постоянных духовных исканий. «Русская душа сгорает в пламени искании правды, — писал Бердяев, — абсолютной божественной правды и спасения для всего мира и всеобщего Воскресения к новой жизни. <...> Душа эта поглощена решением конечных, проклятых вопросов о смысле жизни» [Там же: 264]. Отсюда постоянная мятежность, неудовлетворенность, и даже русский атеизм религиозен.

Чтобы разобраться в тех событиях, которые происходили в России в период Первой мировой войны и революционных бурь, Бердяев полагал необходимым понять загадочную противоречивость России. Он хотел верить, что мировая война выведет Россию из безвыходного круга стихий и противоречий, пробудит в ней мужественный лик и установит «внутреннее должное отношение европейского востока и европейского запада» [Там же: 268].

Бердяев видел в войне с Германией не только возможность освободиться от рабского и подчиненного отношения к Германии и нездорового, «надрывного» отношения к Западной Европе; война подвела Россию к проблеме русского мессианизма. Об этом Бердяев писал в своих статьях на страницах прессы, к этой теме он будет возвращаться на заседаниях Религиозно-философских собраний.

Под мессианским сознанием Бердяев понимал сознание богоизбранного народа, в котором должен явиться Мессия и спасти мир. Он продолжил тему размышлений В.С. Соловьева об особой вселенской миссии России в Спасении. По мнению Бердяева, наступает период, когда Россия будет призвана сказать «свое новое слово миру, как сказал его уже мир латинский и мир германский» [Там же: 274]. Он полагал, что В. Соловьев духовно покончил со старым славянофильством, с его ложным национализмом и исключительным восточничеством. Мировая война должна преодолеть существование России как исключительного Востока и Европы как исключительного Запада [Там же: 276].

По мнению Бердяева, своеобразие славянской и русской мистики — в искании града Божьего и ожидании сошествия на землю Небесного Иерусалима, в жажде всеобщего спасения, в апокалиптической настроенности. Россия отличается от Запада тем, что в ней нет дара создания средней культуры, но Россия способна к духовному дерз-

новению. В этом — загадка России и тайны русского духа. Русский дух стремится к абсолютному во всем. Ему присущи и «ангельская святость, и звериная низость — вот вечные колебания русского народа» [Там же: 280].

Почему так подробно Бердяев останавливается на антиномии русской души? Он писал: «Наша любовь к русской земле, многострадальной и жертвенной, превышает все эпохи, все отношения и все идеологические построения. Душа России — не буржуазная душа, — душа, не склоняющаяся перед золотым тельцом, и уже за одно это можно любить бесконечно» [Там же: 283]. По мнению Бердяева, война дает возможность женственной русской земле обрести мужественный дух и то религиозное откровение, которое есть в России пророческой, в русском странничестве и русском искании правды.

В период Первой мировой войны и революции философия Бердяева определяется, по его собственному выражению, «космическим мироощущением». Человеческий дух должен освободиться от плена «мира». По мысли Бердяева, путь освобождения от «мира» для творчества и есть путь освобождения от греха, преодоление зла, соби́рание сил для жизни божественной [Бердяев 1989 а: 254]. Ужас, боль, гибель должны быть побеждены творчеством. И в этом смысле «творчество не есть только борьба со злом и грехом — оно создает иной мир, продолжает дело творения. Закон начинает борьбу со злом и грехом, искупление завершает эту борьбу, в творчестве же свободном и дерзновенном призван человек творить мир новый и небывалый, продолжить творенье Божье» [Там же: 331].

Размышления о христианской этике, о двойственности природы власти и государственности, соблазне революции важны для осмысления земного пути человека и пути небесного. Антропологическое откровение предполагает творчество нового общения, откровение богочеловечества. Как религиозный мыслитель, Бердяев призывает к религиозному творчеству и считает, что итогом всей мировой жизни и мировой культуры является проблема творчества, антропологического откровения. События мировой войны Бердяев образно называл «космическим перевалом», на котором происходит переход мира в иное измерение [Там же: 534]. Только через «мистерию распятия воскресает роза мировой жизни».

У Бердяева было много оппонентов и противников его идей, высказанных на страницах «Смысла творчества», среди которых

В. Розанов, С. Булгаков, Д. Мережковский. В работе «Свет невечерний» Булгаков, показав неправославность основных идей Бердяева, отметил и позитивный момент в «обнаружении дисгармоний творчества в разных отношениях» [Булгаков 1917: 371].

Возвращаясь к аспектам проблемы войны и мира, в статье «Мысли о природе войны» Бердяев задает вопрос: «Что являет собой война? Как философски осмыслить войну?» [Русские философы о войне 2005: 286]. Считая природу войны символичной, он писал о том, что война происходит на небесах, в глубинах духа, «а на плоскости материальной видны лишь внешние знаки того, что совершается в глубине» [Там же: 287]. По выражению Бердяева, война является рефлексом на зло, знаком существования внутреннего зла и болезни. В свое время *болезнью* назвал войну В.С. Соловьев, размышляя в восемнадцатой главе «Оправдания добра» над смыслом войны как феномена человеческой жизни. Зло войны, по мнению Бердяева, есть знак внутренней болезни человечества, духовный недуг, который выявил зло.

Бердяев был убежден, что религиозный взгляд на войну гораздо глубже проникает в трагедию смерти, чем гуманисты-позитивисты. По его мнению, нельзя в войне видеть лишь насилие и убийство, так как «вся наша жизнь покоится на насилии и убийстве» [Там же: 290]. Называя войну «имманентной карой и имманентным искуплением», «материальным выявлением исконных противоречий бытия, обнаружением иррациональности жизни» [Там же: 290–291], Бердяев возвращается к мысли, высказанной на страницах «Смысла творчества» о том, что в войне «неправедная грешная злая жизнь возносится на крест».

Бердяев считал, что в войне виноваты все. Ответственность за войну он рассматривал на духовном уровне, когда, желая победы русской армии, «я духовно убиваю и беру на себя ответственность за убийство, принимая вину» [Там же: 292]. По его мнению, убийство является нравственным явлением, и оно совершается прежде всего не физически, но духовно. Философ пишет: «Зло, творимое культурой, как и зло, творимое войной, — вторично, а не первично, оно ответ на зло изначальное, на тьму, обнимающую первооснову жизни» [Там же: 293]. Мир возможен в абсолютной жизни. На физическом уровне, где законы материального мира — законы насилия, нет ничего абсолютного.

По мнению Бердяева, проблема отношения христианства к войне бесконечно сложна. «Отношение к войне, — писал Бердяев, — может быть лишь антиномическое. Это — изживание внутренней тьмы мировой жизни, внутреннего зла, принятие вины и искупления» [Там же: 294].

Под влиянием трагических событий на восточном фронте в ходе зимней и весенней кампаний 1914–1915 гг. кризис русского общества нарастал. Петербургская газета «Биржевые ведомости» 25 июля 1915 г. напечатала статью Бердяева «Война и кризис интеллигентского сознания», а через год, 2 апреля 1916 г., в этой же газете появилась еще одна статья русского философа — «Сила и насилие».

Бердяев вскрывает «нарыв» русского общества — отношение интеллигенции к войне, к судьбе России, к тем нравственным, историческим, культурным ценностям не только русского общества, но и международного сообщества, которые вышли на первый план и требовали незамедлительного, кардинального решения.

Привычные категории оказались совершенно не пригодны для суждения о таких грандиозных событиях, как мировая война. В России традиционное интеллигентское сознание было целиком обращено на вопросы внутренней политики и ориентировано исключительно на социальные интересы. Мировая война неизбежно обращает сознание к политике международной и вызывает исключительный интерес к роли России в мировой жизни.

Философ писал о растерянности многих мыслителей, русских интеллигентов, между тем как обстановка требовала живой реакции на мировые события. Русское сознание привыкло презирать все международное, полагаясь в этом вопросе только на буржуазию. Провинциальный кругозор русского радикализма, русского народничества и русского социал-демократизма не вмещал таких мировых событий. Сознание русского общества начало перерождаться под влиянием именно любви к Родине, отсюда ощущение трагедии и безысходности. С миром происходит не то, что привыкли предвидеть, что должно было с ним происходить по традиционным доктринам и теориям. Приходится ломать не только свое мировоззрение, но и привычные традиционные чувства.

Бердяев был уверен в том, что обращение к международным проблемам, к историческим судьбам других народов не притупляет, а наоборот, усиливает чувство собственного национального достоин-

ства. А вот борьба различных партий и классов между собой ведет к разладу в обществе, ослабляет чувство национальности. Рассуждения Бердяева по этому поводу не теряют своей свежести и сегодня, когда национальные и локальные конфликты буквально захлестнули мир. Национальность занимает особое место в иерархии мировых ценностей. Бердяев считает, что у русской интеллигенции точка зрения блага всегда господствовала над точкой зрения ценности. Если исходить в размышлениях о смысле истории с точки зрения блага, то в чем же смысл истории? Исторические ценности предполагают жертву эмпирической жизни людей. Высшим критерием блага народа поверх блага людей является ценность национальности в истории. Для благополучия нынешнего поколения можно согласиться на постыдный мир, но это невозможно с точки зрения ценности национальности и ее исторической судьбы.

Анализируя ситуацию в русском обществе под влиянием военных событий Первой мировой войны, Бердяев затронул тему нового сознания, обращенного к историческому и конкретному, преодолевающему все отвлеченное и доктринерское. Русские любят морализировать, но конкретные исторические обстоятельства требуют совершенно иного подхода к осмыслению войны, национальных задач русского народа, мировой роли России. Судьбу России, ее ценность нужно довести до божественной жизни [Бердяев 2005: 299].

Рассуждая о кризисе интеллигентского сознания, Бердяев замечает некоторые положительные сдвиги. Философ был уверен, что война пробудила в русском народе и русской интеллигенции творческие, созидательные силы, более мужественное, ответственное состояние сознания, ощущение свободы и независимости. По мысли Бердяева, не бойкот войне нужен обществу, а созидательная работа.

Будущее великого народа зависит от него самого, от его воли и энергии, творческой силы и просветленности исторического сознания. По мнению философа, цель жизни народов — трагическое и героическое переживание своей исторической судьбы. А это предполагает религиозное отношение к жизни. И главная ценность русской интеллигенции — это ее душа. Освободившись от провинциализма, сохранив свою душу, русская интеллигенция, вовлеченная в круговорот европейской истории, понесет свою жажду правды на земле, свою часто неосознанную мечту о спасении и свою волю к

новой, лучшей жизни человечества. Таков пафосный аккорд статьи Н.А. Бердяева.

Статья «Сила и насилие», опубликованная в «Биржевых ведомостях», стала программным документом Н. А. Бердяева. В статье он обрисовал те задачи в области русского самосознания, которые необходимо решить обществу. Рассуждая о природе силы, Бердяев считал, что у русских никогда не было культа силы и всегда было нравственно подозрительное к ней отношение. По мысли философа, природа силы скорее дьявольская, чем божественная. Именно поэтому она легко смешивается с насилием. В отличие от тех же немцев, русские рассматривали насилие как грех, но не как ересь. Для определения национальных приоритетов и самого национального существования очень важно, полагал Бердяев, разобраться в природе силы и насилия. По его мнению, силу следует полюбить и укрепить в себе, и только тогда нас не будут насиловать и мы не будем насиловать. Насилие и бессилие — две стороны одной медали. Сила, являясь «положительным понятием и ценностью, по природе своей божественна. Бог есть прежде всего сила» [Бердяев 2004: 206]. Именно в этом заключается ценностный аспект этого понятия. А вот бессилие или недостаток силы — отрицательная сторона бытия.

При этом философ подчеркивал, что ни в коем случае нельзя противопоставлять силе русское смирение. Великое святое смирение есть духовная сила, власть над своими низшими стихиями. Часто именно смирение спасало русский народ. А вот творческая сила русского народа еще дремлет. Русский человек должен осознать свою силу с точки зрения ее божественной природы. Часто русские люди воспринимают силу не с точки зрения созидания, а как разрушительную, насилующую. И в этом проблема. Для русского человека сила духовная изменяет и преображает мир. Всякая сила — внутренняя, духовная сила, мощь, почерпнутая из божественного источника. Все материальные силы человечества, все внешние орудия его могущества — плоды духовной силы. Бердяев был уверен, что любое проявление материальной силы имеет под собой духовную подоплеку. Установить силу над личностью можно только в том случае, если есть внутренний, духовный контакт с этой личностью. Власть, потерявшая контакт с душами, духовную общность, не есть уже власть, она уже бессильна. Кто владеет лишь телами и передви-

гает лишь атомами, тот не имеет власти, его власть призрачна. Насилие есть призрачное бытие.

Для философа было очень важно разобраться в сложном переплетении понятий — сила, насилие, бессилие, — которые встали на первый план в русском обществе, буквально пропитанном духом войны. Насилие — это всегда бессилие или признак недостаточной силы. Подлинная сила дает свободу, она есть перевод в мир божественной энергии, ее внедрение в самую суть вещей. Подлинная сила восхищает. А бессилие всегда насилует. Эта мысль уже звучала у Бердяева и ранее. В любом государстве есть проблемы насилия и принуждения. Однако не на этих столпах покоится государство. Государство рушится тогда, когда власть в нем есть насилие, а не сила.

В Российской империи начала XX в. одной из серьезнейших была проблема национальностей. Бердяев был убежден в том, что насильническая национальная политика всегда была у нас результатом бессилия русских в отношении к инородцам. Сила русских приведет к свободе инородцев, к освобождению всех национальностей. Только тот, кто чувствует свое бессилие в своем собственном огромном государстве, может желать ограничения в правах и утеснения тех, которые и так довольно уже утеснены, ограничены в правах и находятся в меньшинстве. Это постыдное бессилие, недостойное великого народа.

По мнению Бердяева, пленять другие народы может только духовная мощь русского лика. Но в тот исторический момент, когда писалась статья, реакционная политика Российской империи по отношению к ее многочисленным народам, была настолько реальна, что философ называет ее не только насильственной, но и бессильной. Он сравнивал ее с революционной политикой, обнаруживающей недостаток внутреннего контакта, недостаток убедительности и заразительности, отсутствие всенародной национальной вдохновенности. Эта «вдохновенность» появится в 1917 г.

Бердяев рассматривал вопросы о метафизической природе силы. Материальная сила не есть сама по себе существующая реальность. Военная сила и мощь государства проявление лишь его внутренней силы, по мнению философа. «Сила всегда идет изнутри и идет внутрь, — писал он. — Сила — онтологична, реальна в глубочайшем смысле этого слова, она противостоит всякой призрачности и всякому бытию» [Бердяев 2004: 206–207]. Недостаток силы есть

умаленность бытия. Никакой другой силы, кроме силы духовной, не может быть. Только Бог силен, дьявол же совершенно бессилен, он лишь притворяется сильным, и его власть в мире — призрачная власть. Русскому народу и русскому человеку необходимо сознание величия силы, ее духовности и божественности.

Необходимо обрести осознание своей силы. Сила не есть данность, полученная извне, сила черпается изнутри. Осуждая еврейские погромы, Бердяев считал их крайним проявлением национального бессилия и немощи. Сила уменьшается от мнительности, страха, от идеализации слабости. А возрастает от сознания себя сильным, от любви к силе, от бесстрашия перед опасностями. Именно поэтому России необходима радикальная реформа сознания в отношении к силе.

Сила, с точки зрения мыслителя, имманентна человеку и народу, а не трансцендентна [Там же: 207]. Трансцендентное сознание силы держит всех в рабстве. Сравнивая германский культ силы и русские традиции, Бердяев считал, что в германизме культ силы переходит в волю к власти над миром. Русская сила должна быть направлена по-иному. Русский народ должен осознать, что он творец своей судьбы. И сила личности, и сила нации должны быть организованы. По мнению философа, в отличие от германской силы, русская сила должна быть освобождающей, дарящей.

Бердяев в корне был не согласен с позицией толстовского непротivления, называя его призрачным выходом, отказом от участия в нарастании силы, в преодолении мирового зла. Это лишь бессильный выпад из мировой круговой поруки, из исторического нарастания силы, нередко прекрасный по чувствам, но немощный по сознанию. Сравнивая ценностный аспект силы с христианством как религией божественной силы, Бердяев считает, что точка зрения силы есть точка зрения ценности, а не пользы. Сила имеет жертвенную природу, она не грабит, но отдает от своего избытка, отсюда Бердяев делает вывод о том, что сила выше блага. Бессильная правда не божественна. Бог есть могущественная правда. Но путь к решению проблемы мира лежит не в пользу этого мира, а в его преображении.

Главный вывод, который делает философ в размышлениях о природе силы и насилия — вся жизнь должна быть основана на духовной силе. Именно духовная сила может помочь человеку на войне разрешить основное нравственное противоречие между любовью к

Родине, чувством чести, героизма и любовью к себе. В этом заключается трагедия и пафос всех войн, силы и насилия. А война в понимании Бердяева выступает как объективированное насилие.

Таким образом, война вызревает в духовном мире общества, а затем уже проявляет себя на поверхности в виде ожесточенной борьбы народов и классов. Бердяев считает, что человеческая личность изначально порабощена обществом. По мнению мыслителя, это одна из сильнейших разновидностей рабства. Личность всегда будет средством для насильственной истории. Целью она может стать лишь при утверждении предлагаемой Бердяевым идеи Богочеловечества.

В 1917 г., размышляя уже над проблемой окончания мировой войны, Бердяев остался верен своим идеям, полагая, что природа войны иррациональна, война закончится неожиданно, и совсем не так, как многие ожидают. «Я, изнутри чувствующий Россию и в себе ощутивший русскую природу, принужден чувствовать ее и погибающей, и непобедимой, сильной и слабой, разлагающейся и имеющей великое будущее. То противоречие нужно принять и изжить до конца», — писал Бердяев в статье «Сила России» [Бердяев 2004: 318].

Когда читаешь военные статьи Бердяева, все время задаешься вопросом, почему русский народ в целом не принял Первую мировую войну как отечественную и душа народа так и не проснулась. Однозначно на этот вопрос ответить невозможно. Сам Бердяев в 1917 г. напишет, что русский народ не разглядел той мессианской задачи, которая выпала на его долю в этой войне. Смысл великих отечественных войн всегда был в освобождении, но не в захвате или защите чужих территорий. Боевые действия Первой мировой войны разворачивались на западных окраинах Российской империи. В России война становится народной только тогда, когда враг угрожает целостности русского народа и тем пространствам, на которых собственно и живет этот народ. «Жизнь в этом мире есть борьба. Борьба — дитя греховного раздора, она происходит от неполноты. <...> Война — одна из благородных, хотя и ужасных, форм борьбы. Во имя жизни ведется война, и служит она полноте жизни. И война сеет смерть. Цель войны — мир и объединение» [Бердяев 1991 б: 190]. Такой была позиция Н.А. Бердяева в начале XX столетия, не изменилась она и в середине сороковых годов, когда он пережил фашистскую оккупацию во Франции [Волкогорова 2001].

Первая мировая война была воспринята русской мыслью не только как «духовный недуг», но как столкновение двух культур, различных духовных начал. Продолжая рассуждения В.С. Соловьева в духе христианского гуманизма о том, что только перерождение мира внутреннего, нравственного может привести к миру внешнему, «одухотворению объединенного вселенского тела, для осуществления в нем Царства Правды и Вечного мира» [Соловьев 1988, 1: 478], русские религиозные философы рассматривали войну в первую очередь с позиций нравственно-религиозного измерения.

В.Ф. Эрн и С.Н. Булгаков видели в войне борьбу национальностей, «германизма» и «славянства», усматривали мессианскую роль России в духовном возрождении Европы. Е.Н. Трубецкой и С.Л. Франк трактовали войну как духовно-культурное явление в жизни общества, делая при этом теоретические попытки нравственно-религиозного оправдания войны со стороны России, защищающей интересы православных государств, признания позиции России в общемировом, культурном процессе. Н.А. Бердяев, полагая, что философия истории, по сути, всегда есть теология истории и «всегда сознательно или бессознательно имеет религиозную окраску» [Бердяев 1990 б: 107], акцентировал историсофский аспект истолкования проблемы войны и мира.

Практически всем участникам Религиозно-философского общества памяти В.С. Соловьева были присущи яркие прозрения и пророческие мысли о судьбе Родины. Видимо, это было связано не только с тем, что каждый из них искренне сопереживал современным событиям; это были глубоко образованные люди, многие из которых проделали сложный путь от марксизма к идеализму. Бердяев был прав, когда называл участников Общества элитой страны, ее культурным потенциалом.

В поисках смысла войны и путей к миру русские религиозные философы опирались на нравственно-этическую модель решения этих проблем. Исторические реалии эпохи были не в пользу идей русских мыслителей. При знакомстве с рассмотренными взглядами напрашивается вопрос. Почему страна не слышала религиозных философов?

Идея «Москва — Третий Рим» предлагала русскому народу отдать жизнь за утопию, поэтому и не получила поддержки ни со сто-

роны политических партий, ни тем более со стороны народа. Боясь нового религиозного сознания и ослабления позиции официальной Православной Церкви, консерваторы не поддержали «русскую идею». Либералы видели в мессианских призывах угрозу шовинизма и национализма. Социал-демократы развернули активную борьбу против самодержавия за превращение войны в социальную революцию. Размышляя над современными проблемами славянофильства и осуществлением «русской идеи», С. Аскольдов в 1916 г. писал, что война обнаружила «в этой идее нечто, чему время тлеть, а вовсе не цвести» [Аскольдов 1916: 5].

Размышляя над дискуссией наших соотечественников на заседаниях Религиозно-философского общества, следует отметить следующее.

Нравственная позиция пангерманизма вызывала всеобщее осуждение международного мира, Германия, осознавая величие и значимость философской мысли своих соотечественников, сумела аккумулировать традиционно-культурный, философский и научный потенциал страны с энергией нации и свойственными ей качествами трудолюбия, рационализма, единой воли и расчета.

В России ситуация оказалась гораздо более сложной и даже непредсказуемой. Россия, несмотря на высокий нравственно-духовный потенциал, раздираемая борьбой классов и идейными противоречиями, не смогла добиться единения, к которому призывали идеологи нового религиозного сознания. Страна вверглась в водоворот революционных событий и двигалась к разобщению и непониманию, к самому страшному — Гражданской войне.

Многие выступления участников Религиозно-философского общества звучали настойчивым предупреждением о грозящей опасности, наступил момент, когда Россия должна была понести свой крест страшных испытаний, которые выпали на ее долю в XX в.