

УДК 008:316.42(47)

О.А. Романов

д-р филос. наук, доц., проф. каф. философии
Гродненского государственного университета имени Янки Купалы
e-mail: oromanov@inbox.ru

ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ В ТВОРЧЕСТВЕ РУССКИХ МЫСЛИТЕЛЕЙ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XX в.: ПРОГНОСТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

В статье реконструированы воззрения русских мыслителей первой половины XX в. на проблему будущего восточнославянской цивилизации. Выявлены теоретико-методологические и духовно-мировоззренческие основания их футурологических воззрений. Показано, что в экономической сфере они предостерегали от некритичного принятия капиталистического способа ведения хозяйства. В качестве экономического идеала рассматривалась модель «праведного хозяйства» и «христианского социализма», сочетающая в себе западную идею сильного инициативного хозяина с восточными принципами социальной справедливости и равенства и духовно-нравственной мотивации экономической деятельности. В области политической жизни идеалом развития являлась жесткая централизация и сакрализация власти, которые соединялись в фигуре царя, с одной стороны, и раскрепощение частной и местной инициативы в решении стоящих перед обществом задач с другой. Восточное христианство рассматривалось как социокультурная основа и духовное ядро искомого синтеза.

Введение

Размышляя о путях развития восточнославянской цивилизации, русские мыслители вслед за В.С. Соловьевым писали о необходимости синтеза западного и восточного духовных типов. Так, Н.А. Бердяев подчеркивал: «Сама постановка проблемы Востока и Запада предполагает взаимное восполнение двух опытов и двух путей» [1, с. 164]. Философ пришел к выводу, что самым своим срединным положением между Востоком и Западом Россия призвана сыграть в этом процессе особенную роль: «Только Россия может соединить восточное созерцание Божества и охранения божественной святыни православия с западной человеческой активностью, с исторической динамикой культуры» [2, с. 228]. Весомым аргументом в пользу этого выступала, по мнению Н.А. Бердяева, демонстрируемая восточнославянской культурой способность совмещать в себе разнородные культурные тенденции, свидетельствующая о «всечеловечности» русского народа. Безусловно, в данном случае прослеживается влияние идей Ф.М. Достоевского.

Общая задача нахождения синтеза Запада и Востока предполагала обращение к отдельным сферам общественной жизни и определения перспектив их развития в данном контексте. В области экономических отношений русские мыслители резко отрицали капитализм, противопоставляя ему «любовное», или «праведное», хозяйство. Отвергая капитализм, С.Н. Булгаков подчеркивает: вся история капитала – это жуткая повесть о человеческом бессердечии и себялюбии. В социальной жизни капитализм с ног до головы покрыт преступлениями, а по духовному облику есть идолопоклонство золотому тельцу. Капитализм сознательно отвергает необходимость подчинения хозяйства высшим началам нравственности и религии. Поэтому социализм прав в критике капитализма и если грешит чем-то, так в первую очередь тем, что «отрицает его недостаточно радикально» [3, с. 225].

Но социализм сам является продуктом буржуазной культуры Запада и несет в себе многие пороки, присущие капитализму, в первую очередь, рассмотрение человека как существа материального по преимуществу. Усилить и развить социалистическую идею, дать ей надежную духовную опору, освободить от мещанства, по мнению

С.Н. Булгакова, призвано християнство. В самом социализме как совокупности мер социальной политики нет ничего противоречивого. Осуществленный без насилия и соответственно здравому смыслу, он может стать «благодетельной реформой, направленной к борьбе с общественным злом» [3, с. 229]. Однако сам по себе, пребывая в детском неведении о природе человека и являясь элементарной формой благотворительности, социализм не в силах изменить жизнь. Его преобразование возможно лишь на основе высших религиозных норм.

Именно в христианстве, по утверждению С.Н. Булгакова, заложены возможности достижения хозяйственной свободы посредством духовно-нравственного преобразования человеческой природы. Аксиомой человеческого бытия должна стать духовная свобода от хозяйства. Стремление же подчинить себе хозяйство через развитие производительных сил не принесет человечеству подлинной свободы. «Самое богатое развитие производительных сил, экономический расцвет, – пишет философ, – может сопровождаться таким порабощением человека хозяйственной стихии, таким духовным его пленением, какого не наблюдается и при крайней бедности» [3, с. 221]. Трактовка духовной свободы от хозяйства в христианстве непроста. Она не состоит в игнорировании человеком необходимости «в поте лица» добывать себе пропитание. Наоборот, христианская мораль строго относится к хозяйственным обязанностям человека. «Свобода от хозяйства» означает внутреннюю несвязанность человека материальными потребностями, наличие у него такой ценностно-мотивационной системы, в которой ведающее значение имеют ценности духовного характера.

Сходные идеи развивал и Н.А. Бердяев, рассуждая о необходимости «праведного хозяйствования», – специфического типа хозяйственной деятельности, предполагающего не только экономический, но и этический компонент, ставящий «праведное хозяйство» в оппозицию хозяйству капиталистическому в классическом смысле этого понятия.

Значительное место в осмыслении проблемы перспектив развития экономической сферы занимает евразийство. Евразийцы исходят из посылки о неразрывной связи личности с обществом. Существование личности, с их точки зрения, оправдывается только исполнением некоторой социальной миссии в «общем деле». Евразийцы выдвинули тезис: «Экономика должна быть носителем морали единой симфонической, соборной личности», в которой, помимо параметров экономической эффективности, заложены параметры роста производительности труда, роста фондов потребления и накопления, прибыли, наконец, и более глубинные сущности: экологичность экономики, «хозяйское» отношение к природе, но не в смысле ее «покорения», а в плане гармонического сочетания субъекта деятельности и его месторазвития.

В связи с этим евразийские мыслители наполняют новым содержанием понятие «хозяин», поднимая его до уровня философско-экономической категории. «Хозяина в производстве» современная экономическая доктрина не знает, – пишет П.Н. Савицкий, – она знает «предпринимателя». Это значит, что современная доктрина проглядела в хозяйстве едва ли не главное действующее лицо... Нужно различать предпринимательство как определенную эмпирическую хозяйственно-экономическую функцию и как особую духовно-экономическую сущность. Хозяин есть именно и только духовно-экономическая сущность» [4, с. 218]. Используя веберовское понятие «идеальный тип» применительно к понятию «хозяин», П.Н. Савицкий вместе с тем резко отторгает «протестантскую этику», ставящую во главу угла меркантилизм, или, в современном понимании, монетаризм. Оправдываемое протестантизмом ростовщичество не согласуется с действиями Христа, изгнавшего торговцев из храма. Для подлинного хозяина забота о «полноте функционирования и полноте развития» хозяйства так же естественна, как забота о главной его силе – трудящихся. «В хозяйском отношении к людям, кроме моральной и рациональной стороны, есть также сторона нематериальная, иррациональ-

ная. И благодаря этой иррациональной стороне увеличивается сила и крепость того рационального единства, каковым является “производственная единица”, – хозяйство» [4, с. 221].

С точки зрения П. Савицкого, «хозяин-общество» не может заменить «хозяина-личность»: у последнего отправление хозяйских функций сосредоточеннее, гибче и полнее, чем у хозяина-общества; «хозяин-личность» незаменим там, где нужно творчество и развитие. «В обеспечении хозяйского дела в одних отраслях сильнее хозяин-личность, в других – хозяин-общество. Там, где требуется охранение и не требуется развития, возможен хозяин-общество. Там, где нужно творчество и развитие, выступает хозяин-личность. Хозяйство хозяина-личности, поскольку хозяин есть именно таковой, совершеннее, чем хозяйство хозяина-общества, в конечном счете и в отношении создания возможно лучшей обстановки для человеческого труда» [4, с. 238]. П.Н. Савицкий отмечает, что для обустройства жизненного мира России-Евразии необходимо решить задачу утверждения «хозяйнодержавия» – «насыщения» действительности «лично-хозяйским началом». Но это начало по своему содержанию и значению существенно отлично от «выхоленно-экономического» принципа частного предпринимательства: последний, претендуя на роль единственного главного начала всякой хозяйственной деятельности, есть «безмерность приобретательского интереса», цинично-прагматическое отношение ко всему, что окружает, как к товару – предмету «обменно-возмездных» отношений (продажи, обмена, купли), отрицание ценностей абсолютных, ни с чем не соотносимых, ничем не замещаемых, никаким «обменам» не подлежащих. Таким образом, П.Н. Савицкий подчеркивает, что истинно хозяйское отношение к хозяйству «есть выход за пределы чистого экономического принципа ...внесение меры во всякую приобретательскую безмерность», есть установление связей хозяйственной деятельности с областью абсолютных ценностей, началом религии, морали, традиции. Для него критерием истинно-хозяйского отношения является «бережение», «забота», «расширение довольства» людей, благополучие ближнего, «космический лад». Утверждение этих критериев дает концепции «подчиненной экономики» – антитезу «воинствующему экономизму». Евразийцы предостерегали от поспешных непродуманных шагов в вопросе о перераспределении собственности. С их точки зрения, допустимо только такое перераспределение собственности в России, которое не смогло бы «исказить русское правосознание». Иначе это «было бы смертельным ударом по самому правосознанию», ибо происходило бы подчинение экономики политике, низведение «функционального значения социально-экономической сферы по отношению к политической» [5, с. 74]. И далее отмечается, что политическое насилие над экономикой искажает русское правосознание, основанное на идее соборности и этике ненасилия.

В области перспектив развития политической сферы все мыслители сходятся в том, что она является вторичной по отношению к духовной жизни и определяется ею. Конкретные формы государственного устройства осмысливаются ими по-разному, но общей остается убежденность в огромной практической значимости, но метафизической несамодостаточности политики. Так, С.Н. Булгаков увязывал проект христианского социализма с идеей свободной теократии. Она будет являться преодолением недостатков предшествующих форм теократического властвования. Мыслитель полагал, что природа власти антиномична. С одной стороны, власть для него «самостоятельное мистическое начало», символ божественного всемогущества и благодати, а с другой – она есть «нечто натурально-человеческое, срединное, принадлежащее к области относительного» [6, с. 395]. «Не желая мириться с обнаженным “звериным” ликом власти, человечество, – отмечал философ, – всегда стремится придать ей теократический ореол, но воплотить в жизнь подлинную теократию не в силах». Это объясняется тем, что люди пытаются сочетать несочетаемое – благодать и власть. Но благодать не насилует,

а помогает, власть же всегда содержит элемент принуждения. Поэтому неудачными оказались претензии и Римского престола, и православного царства. Из средневековой теократии необходимо взять лишь то, что являлось ее глубокой и безусловной истиной, – стремление охватить и освятить всю жизнь.

В работе «Православие: Очерки учения православной церкви» С.Н. Булгаков позитивно оценивал отделение православной церкви от монархической государственности. Между ними, считал он, не существует нерушимой связи. Православие в принципе не должно отдаваться в услужение какому бы то ни было политическому режиму. Оно имеет религиозный, а не политический Идеал освящения власти. «Потенция царя по образу Христа, – пишет он, – чисто религиозная... может найти свое осуществление при наличии самой крайней демократии в выборном представителе власти, президенте» [7, с. 339]. Религиозное влияние православия не должно иссякать, но осуществляться не сверху, а снизу, через народ. Отделяясь юридически, церковь должна и далее осуществлять свое воздействие на всю жизнь государства, так как идеал христианского преобразования государственности церковной силой не исчезает, а остается.

Свой вклад в развитие теократического принципа внес и П.А. Флоренский. Идеалом общественного устройства, соответствующим сакральному пониманию культуры, П.А. Флоренский считает теократическое государство с монархической формой правления, далеким прототипом которого является Византия. Именно в теократии происходит освящение власти. Вся жизнь теократического общества связана с убеждением, что «никакой власти, кроме как трансцендентной миру», нет. Понятие о «естественном праве» сохраняется, но переосмысленным «с точки зрения символически-культового понимания Вселенной, через его отношение к Верховному Иерарху Вселенной» [8, с. 216]. Строение теократии строго иерархично. Эта иерархичность связана с тем, что восхождение к «миру горнему» имеет ступени. «Общество есть иерархия властей трансцендентных, но отнюдь не мирская, из себя власть рождающая организация» [8, с. 117]. Являясь отражением мира Божественного, теократия воспроизводит его иерархию. «Гражданское устройство, – пишет П.А. Флоренский, – мыслится как отображение небесной иерархии, Христом возглавляемой» [8, с. 222].

В теократическом идеале П.А. Флоренского монархическая, царская власть приобретает огромное значение. В теократии эта власть священна, но само освящение «относится не к лицу, а к теократическому месту», так как в лице царя освящается вообще начало гражданской власти. Все события в теократическом государстве обретают причастность к вечному горнему порядку и в то же время свидетельствуют о бренности всего земного. Возвышая царя помазанием, Церковь одновременно внушала ему смирение, напоминая о его земном ничтожестве. П.А. Флоренский вспоминает, что в Софийском соборе существовал соответствующий обряд: при возведении на престол Византийского императора ему вручался мешочек с землей – символ тленности земной власти.

Положительной стороной жизни теократии является, с точки зрения философа, то, что здесь нет ничего, что бы ускользало от внимания церкви. Весь общественный организм по трем основным направлениям: священству, царству и пророчеству, – освящается особыми молитвами. Любая должность и деятельность, от царской до самой незначительной, олицетворяет собой теократический сан. Это происходит потому, объясняет П.А. Флоренский, что «в дольнем хотя и есть высшее и низшее, с разными сферами своей деятельности, но нет ничего пустого, случайного, лишнего ноуменального веса» [8, с. 222].

Теократия, по мнению П.А. Флоренского, гораздо ближе к идеалу общественного устройства, нежели любая светская общественная система. Ее преимущество состоит в том, что общество обретает подлинное единство, становится «духовным организмом» посредством символических действий, стягивающих его и придающих ему устойчи-

вость и целостность. В отличие от формальных, отчужденных отношений между людьми в современных европейских государствах религиозно-духовные связи в теократии придают человеческим отношениям «особую серьезную теплоту», изгоняя холод внешних служебных отношений.

Антиподом теократии явился «идеал», обожеествляющий «искусственную революционную государственность», утверждающий преимущество представительной формы правления перед христианской монархической властью. Он соответствует духу рационализма и потому был принят европейской культурой Нового времени. Это привело к духовному опустошению мира государственного и личного. Если раньше, пройдя «ступени горнего подъема», человек, общество и государство нисходили оттуда «уже не эмпирическими, а ноуменальными реальностями», то теперь вместо этого образовалась ничем не восполнимая пропасть. Общество утратило свою целостность. Отказ от «теургического делания» в государственной сфере повлек за собой взаимоотчуждение людей и распад духовной жизни отдельной личности.

Однако П.А. Флоренский не ограничивался только умозрительными рассуждениями о наилучшем социальном устройстве. Среди его произведений имеется работа «Предполагаемое государственное устройство в будущем», в которой он выступает как позитивный ученый. Работа была написана в 1933 г., когда Флоренский находился под следствием, и первым ее читателем стал как раз следователь. Время и место, конечно, отразились на замысле произведения, которое было своеобразной попыткой автора донести свои идеи до будущих поколений. Оно включает 18 разделов, где дается представление о политическом устройстве, образовании, здравоохранении, финансовой системе, внутренней и внешней политике, кадрах, добывающей и перерабатывающей промышленности, быте, религии и ряде других параметров желаемого будущего государственного устройства.

П.А. Флоренский отстаивал идею «разумности» государственного строя, состоящую в «ясном понимании основных положений, к которым должна приспособиться машина управления». Разумность предполагает наличие выверенной стратегии развития и прочных идеальных установок своей деятельности. Тайна устройства разумного государства заключается в том, чтобы сочетать свободу проявления данных сил отдельных людей и групп с необходимостью направлять целое к задачам, неактуальным индивидуальному интересу. При этом все то, что относится к государству, должно быть неприкосновенно для отдельного лица и для отдельной группы, а то, что составляет содержание жизни отдельных личностей, должно уважаться и оберегаться, так как именно богатством индивидуальных, групповых и массовых проявлений живо государство. Мудрость государственного управления не в истреблении тех или иных данностей, а в их умелом направлении.

Жизнеспособность общества и государства не является безусловным качеством, но сама зависит от их духовной зрелости. В современном обществе, по мнению мыслителя, явно иссякают духовные силы, которые ранее придавали ему целостность и единство. Все стороны жизни, несмотря на многочисленные и порой блестящие успехи европейской цивилизации, наполнены ядовитыми продуктами жизнедеятельности и саморазрушаются, ибо «выдохлись» духовные устои, тот созидательный, культурный потенциал, на котором раньше строилась жизнь человечества.

Война и революция представляют собой открытые язвы глубоко сидящих заболеваний западной цивилизации. Эти болезни разлагают правовые и политические отношения. Выздоровление человечества возможно лишь при наличии нового духовного ядра – ценностей сакральной культуры. Эти ценности могут быть обретены, считает П.А. Флоренский, с появлением на политической арене личности, обладающей интуицией будущей культуры, лица пророческого склада, с гениальной волей в отношении

к новой цели. «На созидание нового строя, – пишет он, – есть одно право – сила гения, сила творить этот строй. Право это, одно только не человеческого происхождения, и потому заслуживает названия божественного» [9, с. 98]. Таким образом, будущий культурно-общественный идеал явится (в духе В.С. Соловьева) как пересечение человеческого и божественного, светского и религиозного.

Осмысливая пути политического развития России, П.А. Флоренский подвергает критике западные политические идеалы, например, демократию. Он продолжает богатую традицию критики демократических форм общественного устройства, заложенную еще в античности Платоном и Гераклитом. Демократия, по его мнению, всегда сосредоточивала основное внимание на обеспечении формального равенства. Деятельность по-настоящему заботящегося об интересах своих граждан государства иная. Она должна быть нацелена не на создание формального равенства, а на формирование таких условий, при которых каждый гражданин смог бы с наилучшей стороны реализовать свои различные способности и таланты и тем самым обрести осмысленность и полноту своей жизни.

Порочность представительной формы правления, считает П.А. Флоренский, проявляется прежде всего в легкомысленном отношении к политике, в убеждении в ее доступности всем без исключения. Политика – серьезная специальность, столь же недоступная, как медицина или математика, и потому столь же опасная в руках невежд, как яд. Вовлекая своих граждан в политику, представительное государство способствует ее вырождению, ее превращению в политиканство в силу отсутствия у масс профессионализма. Борьба за политическую свободу оборачивается исключительно опасным обманом и самообманом народа, так как возникающее в итоге государственное устройство, «не давая удовлетворения никому в частности, вместе с тем расслабляет целое» [9, с. 98]. Ни одно правительство, если оно не желает себе краха, заключает мыслитель, не должно опираться на решения большинства.

В области экономической политики П.А. Флоренский считал необходимым противостоять промышленной экспансии Запада. Это противостояние предполагает необходимость высокого уровня изоляции восточнославянского экономического региона, ибо советская промышленность выросла в отличных от Запада географических и ментальных условиях и потому наиболее приспособлена именно к ним. Слепо копировать западные образцы организации экономики нельзя. То, что для Европы естественно, для нас будет искусственно. Чутко прислушиваясь к заграничному опыту, подчеркивает ученый, мы должны решать свои задачи и своими средствами. Государство должно в совершенстве знать свои ресурсы и не жалеть никаких средств на их учет, уменьшить импорт, главными статьями которого останутся книги, журналы, особенно совершенные и уникальные научные инструменты, некоторые виды сырья и веществ, еще не производимых в стране.

Последняя работа Флоренского – «Предполагаемое государственное устройство в будущем» – является политическим завещанием мыслителя, написанным с болью о России. В ней он выступает сторонником сильной централизованной государственной власти. История доказала правоту философа. Единоначалие явилось неременным условием выживания и самосохранения России во Второй мировой войне и важным фактором ее быстрого послевоенного восстановления. Указывая на необходимость централизованного управления для России, Флоренский выступил против тотальной политики всех сфер общественной жизни, ратовал за сохранение природных богатств страны, за бережное отношение к физическому и духовному потенциалу нации, за раскрепощение частной и местной инициативы, за обретение Россией самобытного пути развития. Как и на первом этапе творчества, философ связывал свои общественный идеал со свободным «религиозным углублением жизни».

Более сдержанную позицию в аспекте осмысления перспектив политического развития России занимает С.Л. Франк. Идею царя как помазанника Бога С.Л. Франк считал глубоко верной, так как она ясно выражает «интересы общества как сверхвременного единства, как соборного лица» [10, с. 131]. Проблема состоит в том, что в обществе Модерна монархия превращается в архаику, однако саму функцию преемственности, содержащуюся в ней, необходимо сохранить и оформить. Благодаря функции наследования сохраняется инстанция, возвышающаяся над политической волей данного поколения. Наличие этой инстанции важно потому, что противостоящее ей «начало личной заслуги» постоянно и неизбежно подрывает источник непрерывности духовных и правовых основ общества. А такой перерыв чреват нарушением использования навыков и умений, передаваемых через воспитание, т.е. утратой культурной преемственности и дестабилизацией общества.

Реализация принципа преемственности возможна и в монархии, а с угасанием ее религиозно-теократической основы соединение принципов сверхвременного и временного развития стало возможно в президентской республике. «И в республике, – пишет С.Л. Франк, – избрание главы государства может быть обставлено условиями, в наибольшей степени выражающими начало преемственности, традиционности, сверхвременного единства власти» [10, с. 131]. В такой республике можно добиться максимального сочетания непрерывности общественного бытия со свободой общественного самоопределения. Одним из важных условий такого сочетания является рассмотрение народом самого процесса избрания не как своевольного человеческого выбора, а как процесса «отыскания достойнейшего служителя абсолютной правды» [10, с. 132].

Откровенные симпатии С.Л. Франка к конституционной монархии и президентской республике как к формам правления, обеспечивающим твердую государственную власть, устойчивость и стабильность общественного развития, не означали рассмотрения этих форм в качестве априорно заданных общественных идеалов, которые можно навязывать кому бы то ни было. Философ подвергал всесторонней критике стремление отождествлять любой человеческий идеал со святыней, считая такой подход идолопоклонством. Вера в абсолютный характер каких-либо начал и форм внешней жизни, попытка внешними мерами установить царство Божие на земле есть, как подчеркивал С.Л. Франк, в социальном плане утопизм, а в нравственном – «болезнь фарисейства».

И.А. Ильин, разделяя правоту монархической идеи, акцентировал свое внимание на национальном аспекте политического развития России. В статье «Что сулит миру расчленение России» он писал, в частности, о том, что Россия есть не случайное нагромождение территорий и племен и не искусственно сложенный «механизм» «областей», а живой, исторически выросший и культурно оправдавшийся организм, не подлежащий произвольному расчленению. «Этот организм есть географическое единство, части которого связаны хозяйственным взаимопитанием; этот организм есть духовное, языковое и культурное единство, исторически связавшее русский народ с его национально-младшими братьями – духовным взаимопитанием; он есть государственное и стратегическое единство, доказавшее миру свою волю и свою способность к самообороне; он есть сущий оплот европейско-азиатского, а потому и вселенского мира и равновесия. Расчленение его явилось бы невиданной еще в истории политической авантюрой, губительные последствия которой человечество понесло бы на долгие времена» [11, с. 326–327].

В статье «О государственной форме», написанной в 1949 г., И.А. Ильин высказал ряд мыслей о факторах, определяющих характер государственного строя в той или иной стране. Он писал, в частности, что государственная форма – это не отвлеченное понятие и не политическая схема, безразличная к жизни народов, а «строй жизни и живая организация народа». Необходимо, чтобы народ понимал свой жизненный строй, уважал его законы и вкладывал свою волю в его организацию. По словам И.А. Ильина,

«именно живое правосознание народа дает государственной форме осуществление, жизнь, силу; так что государственная форма зависит прежде всего от уровня народного правосознания, от исторического нажитого народом политического опыта, от силы его воли и от его национального характера» [11, с. 47]. Исходя из этой закономерности философ делал вывод относительно государственной формы для посткоммунистической России. Он утверждал: «Пройдут годы национального опаматования, оседания, успокоения, уразумения, осведомления, восстановления элементарного правосознания, возврата к частной собственности, к началам чести и честности, к личной ответственности и лояльности, к чувству собственного достоинства, к неподкупности и самостоятельной мысли, прежде чем русский народ будет в состоянии произвести осмысленные и не погибательные политические выборы. А до тех пор его может повести только национальная, патриотическая, отнюдь не тоталитарная, но авторитарная – воспитывающая и возрождающая – диктатура» [11, с. 50].

Логика моделирования политических проектов закономерно выводила мыслителей к необходимости определения их социокультурных оснований. В ходе решения этой проблемы они исходили из того же мировоззренческо-теоретического принципа, а именно, из необходимости осуществления продуктивного синтеза западных и восточных культурных оснований. Так, Н.А. Бердяев искал в христианстве противоядие от опасных идей технократизма и секуляризма. Трагично переживавшийся им глобальный кризис европейской цивилизации, безрелигиозный и техногенный характер которой поставил мир на грань гибели, все более утверждал его в мысли о необходимости восстановления социального престижа христианства. Ученый не являлся противником развития техники. Он рассматривал проблему более глубоко: «Романтический возврат к состоянию, предшествующему технике, машине, индустриализации человеческой жизни, невозможен. Но это ставит вопрос о развитии и обнаружении духовных сил в человеке» [12, с. 234]. Именно христианское вероучение, полагал Н.А. Бердяев, должно было сыграть в этом определяющую роль.

Напряженные размышления над путями выхода из затянувшегося кризиса западноевропейской культуры привели Н.А. Бердяева к ряду принципиальных выводов. Прежде всего, он пришел к мысли о неизбежности «социального переустройства мира» в новых исторических условиях, что должно было стать ответом на вызов времени: «мир вступает в социалистическую и коммунотарную эпоху» [12, с. 234]. Понятие «коммунотарность» не сводилось ученым к «коллективизму». Разнообразные формы последнего, полагал он, неизменно тяготеют к авторитарности. Их историческая бесперспективность подтверждалась всем ходом развития человеческой цивилизации. «Коллективизм существовал в исторических объективациях религий, отдельно и в православии, и в католичестве. На противоположном полюсе он обнаруживается в коммунизме и фашизме... Коллективизм не может не быть авторитарным, он не может допустить свободы в общении» [13, с. 331].

Коммунотарность имеет принципиально иную природу: это прежде всего особое качество коммуникации. Мыслитель подчеркивал: «Коммунотарность... означает непосредственное отношение человека к человеку через Бога, как внутреннее начало жизни... Коммунотарность... персоналистична, есть общность и общинность личности» [13, с. 332]. Сущность качества «коммунотарности» наиболее полно удалось выразить А.С. Хомякову в его идее «соборности», которая для самого Н.А. Бердяева стала одной из ключевых. Эта проблема, остро вставшая перед философом в результате осмысления пережитых им лично катастрофических событий XX в., не была для него новой по существу. Речь идет о вспыхнувшей с особой силой надежде на трансформацию самих первооснов цивилизации, что было бы вполне логично в свете трагических итогов эпохи. Отсюда и его призывы к усилению духовного начала в истории: «В послевоенном

мире центр тяжести должен быть перенесен в духовную жизнь» [13, с. 210]. При этом «духовная жизнь», согласно автору, не может ограничиваться внутренним миром отдельного человека. Опираясь на идею коммюнитарности, он обозначил в качестве обязательного ее компонента также и «отношения людей между собой и целых обществ». По убеждению Бердяева, духовная жизнь «охватывает не только “я”, но и “мы” [13, с. 234].

Свой рецепт культурного выздоровления, во многом сходный с бердяевским, предложил С.Н. Булгаков. Идеиные корни европейской культуры, по мнению философа, двойственны. С одной стороны, они связаны со средневековьем и реформацией, вызвавшей огромный религиозный подъем во всем мире, а с другой, с гуманистическим ренессансом, стремившимся возвеличить «неоязыческий индивидуализм ...натурального, невозрожденного человека» [14, с. 52]. Европейское просвещение через деизм привело к скептицизму и атеизму, через рационализм и эмпиризм – к позитивизму и материализму, а через «естественную» мораль – к утилитаризму и гедонизму. Близко то время, когда европейская культура станет безрелигиозной и «застынет в холоде мещанства», ибо нет уже в ней мучения рождающейся мысли, нет подвига любви, самоотвержения и неустанной борьбы с собой. Она находится в состоянии ошеломленности от созданного ею же богатства, и как прискорбно в итоге такого великого пути увидеть всего лишь «эстетического филистера с идеалами модной барыни».

Если на Западе, по мнению философа, мощные религиозные корни еще обезвреживают «своими здоровыми соками многие ядовитые плоды» [14, с. 51], то в России дело обстоит иначе. Она обладает свойством отображать идеи и настроения века решительнее, чем Запад. Поэтому и мировая духовная драма богоборчества и богоотступления, «составляющая нерв новой истории», выражена в ней наиболее ярко. Для нее характерен такой религиозный индифферентизм большей части интеллигенции, такой ее культурный отрыв от народа, которого не знала европейская цивилизация, породившая мощную плеяду христиански мыслящей интеллигенции. Если попытаться выразить духовную сущность эпохи, переживаемой и Россией, и всем человечеством, в художественном образе, в картине или трагической мистерии, то эту книгу или мистерию следовало бы назвать «похороны Бога, или самоубийство человечества» [15, с. 10].

Задача России, убежден философ, заключается в сохранении своей культурной самобытности при творческом усвоении мировой культуры и развитии собственных религиозно-культурных основ, заложенных теми, кто составляет цвет русского национального ума и гения, кто «духовно остался с народом в его мужицкой церкви» [15, с. 8]. В их числе В.А. Жуковский, А.С. Пушкин, Ф.И. Тютчев, Н.В. Гоголь, А.С. Хомяков, В.С. Соловьев, Ф.М. Достоевский и многие другие.

Сравнивая Россию и Европу той поры в культурном плане, С.Н. Булгаков подчеркивал, что, не закрывая глаза на все наши язвы, язвы нищеты, темноты и бесправия, можно сказать, что на русской духовной ниве нет еще духовного мещанства и зомбаровского гедонизма. Наша интеллигенция этически аскетична, духовно самоотвержена. В этом смысле она ближе к средним векам, чем к ренессансу. Лучшие умы России, и в первую очередь А.И. Герцен, сделали борьбу с мещанством специальностью своей литературной деятельности. Образец духовности и нравственного аскетизма русского человека дал А.С. Пушкин в образе русской женщины; В.С. Соловьев, Ф.М. Достоевский и Л.Н. Толстой определяли русскую духовную культуру в XIX в.

Новая истинная и духовная цивилизация, считал С.Н. Булгаков, должна разрешить постоянно стоящую перед человеческой историей антитезу гедонизма и аскетизма, которую ныне с известной поправкой воплощают Европа и Россия. В исторической жизни человечества необходимо реализовать ту особенность каждого культурного человека, которая связана с умением умножать или сокращать свои потребности настолько, насколько этого требует жизнь духа и человеческое достоинство.

В двуединой связке «нация – церковь» И.А. Ильин сделал акцент на первом элементе и тщательно продумал перспективы национального культурного возрождения России. В отличие от Ф.М. Достоевского, В.С. Соловьева и Н.А. Бердяева И.А. Ильин рассматривает русскую идею не в плане общечеловеческого единения; он сосредоточен на судьбах русского народа, оказавшегося в беде. Предчувствуя новые бедствия, он хочет, чтобы русская идея стала программой национального возрождения. Спасти себя от окончательной гибели русский народ может, только возродив полностью свою традиционную духовность и самобытную культуру.

Почти все статьи, публиковавшиеся в серии «Наши задачи», имели программный характер. Но статья «О русской идее», которая выразила отношение И.А. Ильина к России, его представления о духе русского народа, была программной по отношению ко всем остальным статьям этой серии. «Если нашему поколению выпало на долю жить в наиболее трудную и опасную эпоху русской истории, – писал в ней И.А. Ильин, – то это не может и не должно колебать наше разумение, нашу волю и наше служение России. Борьба русского народа за свободную и достойную жизнь на земле продолжается. И ныне нам более чем когда-нибудь подобает верить в Россию, видеть ее духовную силу и своеобразие и выговаривать за нее, от ее лица и для ее будущих поколений ее творческую идею. Эту творческую идею нам не у кого и не для чего заимствовать: она может быть только русской, национальной» [11, с. 428].

Заключение

Перспективы развития восточнославянской культуры виделись российским философам на пути углубляющегося творческого синтеза западных и восточных культурных начал, в ходе которого Россия сможет создать социальное целое, преодолевшее основные противоречия европейского и азиатского путей развития. Задача определения форм и сущностных параметров искомого синтеза облегчалась для русских мыслителей тем, что к началу XX в. имманентные Востоку и Западу достоинства и недостатки проявили себя достаточно полно, и это позволило строить прогнозы и определять векторы развития на достаточно надежной эмпирической базе. Важно отметить, что социокультурный синтез мыслился русскими философами не как механический отбор «самого лучшего», а как органическое усвоение того, что соответствует базовым принципам их культуры.

Общетеоретическое рассмотрение проблемы будущего России в контексте взаимодействия Запада и Востока конкретизировалось русскими мыслителями в анализе путей совершенствования отдельных сфер общественной жизни. В экономической сфере в качестве идеала рассматривалась модель «праведного хозяйства» и «христианского социализма», сочетающая в себе западную идею сильного инициативного хозяина с восточными принципами социальной справедливости и равенства и духовно-нравственной мотивации экономической деятельности. В области политической жизни идеалом развития являлась жесткая централизация и сакрализация власти, которые соединялись в фигуре царя, с одной стороны, и раскрепощение частной и местной инициативы в решении стоящих перед обществом задач, с другой. Восточное христианство рассматривалось как социокультурная основа и духовное ядро искомого синтеза.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бердяев, Н. А. Смысл истории / Н. А. Бердяев. – М. : Мысль, 1990. – 175 с.
2. Бердяев, Н. А. Философия свободы. Смысл творчества / Н. А. Бердяев. – М. : Правда, 1989. – 607 с.

3. Булгаков, С. Н. Христианский социализм: споры о судьбах России / С. Н. Булгаков. – Новосибирск : Наука, 1991. – 350 с.
4. Савицкий, П. Н. Континент Евразия / П. Н. Савицкий. – М. : Аграф, 1997. – 461 с.
5. Пак, М. Н. Новоевразийская концепция российской цивилизации (философский аспект) / М. Н. Пак, Г. А. Югай // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7, Философия. – 1996. – № 3. – С. 62–75.
6. Булгаков, С. Н. Свет невечерний. Созерцания и умозрения / С. Н. Булгаков. – М. : Путь, 1917. – 426 с.
7. Булгаков, С. Н. Православие: Очерки учения православной церкви / С. Н. Булгаков. – М. : Терра, 1991. – 413 с.
8. Флоренский, П. А. Философия культа: (опыт православной теодицеи) / П. А. Флоренский. – М. : Мысль, 2004. – 685 с.
9. Флоренский, П. А. Предполагаемое государственное устройство в будущем / П. А. Флоренский // Лит. учеба. – 1991. – Кн. 3. – С. 32–178.
10. Франк, С. Л. Духовные основы общества / С. Л. Франк. – М. : Республика, 1992. – 510 с.
11. Ильин, И. А. Собрание сочинений : в 10 т. / И. А. Ильин. – М. : Рус. кн., 1993–1999. – Т. 2, кн. 1. – 1993. – 496 с.
12. Бердяев, Н. А. Истина и откровение. Прологомены к критике откровения / Н. А. Бердяев. – СПб. : Изд-во РХГИ, 1996. – 383 с.
13. Бердяев, Н. А. Царство Духа и царство Кесаря / Н. А. Бердяев. – М. : Республика, 1995. – 382 с.
14. Булгаков, С. Н. Героизм и подвижничество / С. Н. Булгаков // Вехи : сб. ст. о рус. интеллигенции. – М. : Новое время, 1990. – С. 23–69.
15. Булгаков, С. Н. Интеллигенция и религия (о противоречивости современного безрелигиозного мировоззрения) / С. Н. Булгаков. – М. : Печатня А. И. Снегиревой, 1908. – 48 с.

Рукапіс паступіў у рэдакцыю 29.05.2017

Romanov O.A. The East Slavonic Civilization in Works of Russian Thinkers of the First Part of the XX Century: Prognostic Aspect

The article reconstructs the ideas concerning the future of the east Slavonic civilization proposed by Russian thinkers of the first part of the XX century. The author reveals theoretic, methodological, spiritual and world outlook bases of their futurological views. It is shown that in economic sphere they warned of noncritical acceptance of capitalistic way of economic management. For the economic ideal they propose a model of «righteous economy» and «Christian socialism» that combines western idea of powerful enterprising proprietor with eastern principles of social justice and equality based on spiritual and moral motivation of economic activity. In the field of political life the ideal of development is considered to be firm centralization and sacralization of authority that was incorporated in the figure of tsar from the one hand and liberation of private and local initiative in coping with actual social tasks from the other hand. The East Slavs were considered as sociocultural basis and spiritual core of the sought for synthesis.