

РУССКАЯ УТОПИЯ / RUSSIAN UTOPIA

ВАРАКИНА Галина Владиславовна / Galina VARAKINA

| Проблема утопии в философии русского ренессанса |

ВАРАКИНА Галина Владиславовна / Galina VARAKINA

Россия, Рязань.
Рязанский филиал
Московского государственного университета культуры и искусств.
Доктор культурологии, профессор.

Russia, Ryazan.
The Ryazan Correspondence Institute (branch)
of Moscow State University of Culture and Arts,
Professor of the Department of Design,
Doctor of Cultural Studies, Assistant Professor.

galina_varakina@mail.ru



ПРОБЛЕМА УТОПИИ В ФИЛОСОФИИ РУССКОГО РЕНЕССАНСА

Статья посвящена проблеме утопии в русской религиозной философии Серебряного века. Исследование опирается на тексты ведущих русских философов В. Зеньковского, Н. Бердяева и С. Франка. Автор поднимает вопросы о сущности утопии, о русских утопиях, о соотношении утопии и эсхатологии. В исследовании доказано, что философия русского ренессанса не сводима исключительно к явлению утопии; ей больше свойственна эсхатологичность мышления.

Ключевые слова: утопия, утопизм, эсхатология, русский религиозно-философский ренессанс

The Problem of Utopia in the Philosophy of the Russian Renaissance

The article is devoted to the problem of utopia in the Russian religious philosophy of the Silver Age. The research is based on the texts of leading Russian philosophers V. Zenkovsky, N. Berdyaev and S. Franc. The author raises questions about the nature of utopias, in general, about Russian utopias, in particular, and about the correlation of utopia and eschatology. The study proved that the philosophy of the Russian Renaissance is not confined solely to the phenomenon of utopia, and is rather more typical of eschatological thinking.

Key words: utopia, utopianism, eschatology, Russian religious-philosophical Renaissance

Проблема утопии и русская религиозная философия нередко мыслятся как единое целое, во многом в силу утопичности идей и концепций эпохи религиозно-философского ренессанса. С другой стороны, утопия является одной из проблем, которую активно исследовали философы Серебряного века. Этот парадокс — утопизм и утопичность — заставляет задуматься над тем, что вкладывали в уже устоявшееся понятие «утопия» философы начала XX столетия, и где та грань, которая разделяет утопичность и эсхатологизм их мышления.

«Мы живем в век утопий. Несмотря на все торжество положительного знания, необычайные успехи техники, развитие машинизма, несмотря на всю «позитивность» нашего времени, никогда еще в истории не была так сильна власть идей, и именно утопических идей»¹. Так начинается статья В. Зеньков-

ского «Черты утопизма в истории русской мысли», написанная философом уже после Второй мировой войны. В своей работе он обращается к проблеме утопизма в широком историческом контексте, затрагивая, в том числе, и русскую религиозную философию.

Красной линией через все исследование проходит мысль о демонической природе утопии, особенно если ее итогом является насильственное изменение хода истории. В целом же любая утопия — это попытка нарушить ход истории, а потому она, по мнению Зеньковского, имеет антиисторичный, или внеисторичный характер.

Вскрывая механизм возникновения утопий, В. Зеньковский настаивает на «прививке этого яда с Запада»², в дальнейшем получившей благоприятные условия для развития на русской почве. Так, XVIII век проходит под знаменем активных заимствований западных идей, в том числе и утопических. Но уже к концу века появляются и отечественные идеи построения нового внецерковного мировоззрения. Эти поиски велись в раз-

¹ Зеньковский В. В. Черты утопизма в истории русской мысли // Зеньковский В. В. Собрание сочинений. Т. 1: О русской философии и литературе: Статьи, очерки и рецензии (1912–1961) / Сост., подгот. текста, вступ. ст. и примеч. О. Т. Ермишина. М.: Русский путь, 2008. 448 с. С. 214.

² Там же. С. 215.



ВАРАКИНА Галина Владиславовна / Galina VARAKINA

| Проблема утопии в философии русского ренессанса |

ных областях жизни: социально-политической, в сфере просвещения и культуры, затрагивались и духовные аспекты жизни. Но настоящего расцвета утопизм достиг уже в веке XIX, что воплотилось «в настойчивом искании путей к решительному и быстрому осуществлению идеала в жизни»³. В этом контексте В. Зеньковский называет учение о «мирном анархизме» Кропоткина, учение о преобразении жизни через «непротивление злу» Л. Толстого и утопию революционизма.

Характеризуя утопизм XIX века, В. Зеньковский обращается к исследованию 1921 года «Об общественном идеале» П. Новгородцева. Именно у П. Новгородцева он заимствует такие понятия, как «утопия земного рая», или «земная утопия», а так же «прыжок в царство свободы». Именно П. Новгородцевым вскрывается природа какой бы то ни было утопии: устремленность к концу истории, к достижению неизменного идеала изменяющимся и относительным миром.

Опираясь на учение об утопизме П. Новгородцева, В. Зеньковский предлагает сравнительно-типологическую модель утопий XIX века. Он различает «чистый революционизм» и «мистические концепции»: «В обоих случаях мы имеем дело с перерывом в естественном ходе истории, со скачком из порядка изменчивого бытия в порядок неизменного бытия»⁴.

К первой форме он относит утопии анархизма П. Кропоткина, Л. Толстого, М. Бакунина; идеи «естественного права» начиная с А. Радищева; идеи чистого гуманизма, русского народничества А. Герцена; концепции мессианизма России Л. Толстого, Ф. Достоевского; утопию русского марксизма Г. Плеханова и утопию «общественного христианства» Вл. Соловьева, Д. Мережковского, Н. Бердяева.

Магические концепции так же содержат некий скачок от истории во внеисторическое бытие, но не посредством революции и вообще не внешним образом, а путем магического преобразования, преобразования изнутри самого человека. В качестве провозвестника В. Зеньковский называет имя Н. Гоголя и его пьесу «Ревизор». Можно было бы продолжить этот ряд сочинений-мистерий, упомянув имя художника А. Иванова и замысел его картины «Явление Мессии». В этом же ряду находится и проект мистерии А. Скрябина, о чем упоминает философ.

Основопологающим концептом этих теорий и реальных проектов является магия красоты и сила воздействия искусства на души и умы человека. Т.е. по сути мы говорим об эстетических утопиях, или эстетизме как утопии. В. Зеньковский упоминает об эстетической утопии Б. Вышеславцева, его теории о преобразующей силе прекрасного образа, основанной на психологическом процессе сублимации. В этом же ряду исследователь называет имя Вл. Соловьева и его «эротическую утопию», где эрос выступает в качестве эстетизирующей силы.

Увы, в рамках небольшой статьи В. Зеньковский не продолжает этой блистательной линии в русском утопизме, оговаривая лишь, что «эстетический утопизм с огромной силой проявился и в русском символизме, в интереснейших его мечтах». И тогда мы могли бы увидеть в этом ряду цвет русской лите-

ратуры рубежа XIX-XX веков — А. Белого, А. Блока, Вяч. Иванова, крупных мыслителей религиозного толка — Н. Бердяева, П. Флоренского, В. Розанова и ярких представителей прогрессивной артистической общественности — А. Бенуа, М. Ларионова, В. Кандинского, К. Малевича и многих других.

Эстетические утопии на первый взгляд — такой же путь преодоления истории, нарушения ее хода, как социальные или иные утопии. И те, и другие жаждут своего осуществления, с той лишь разницей, что социальные реформы утверждают возможность обретения лучшей доли уже в этом времени, в этом мире, а эстетические — путем преодоления и времени, и мира. Здесь возникает пограничная ситуация с эсхатологией. Зеньковский, вводя понятие «мистические утопии», практически объединяет два этих явления — утопии и эсхатологию. Тем не менее, они не сходятся в главном: в цели. В отличие от утопий, эсхатология видит выход из замкнутого круга проблем мира в гибели этого мира, в окончании его истории. Утопия подразумевает прогрессивное развитие и преодоление таким образом сложностей и противоречий жизни.

Любопытен анализ эстетизма Н. Бердяева, содержащийся в объемном труде В. Зеньковского «История русской философии» (1948–1950 гг.), в котором автор затрагивает проблему утопии как важного аспекта философской культуры России. Более того, исследователь связывает особенности философии с чертами культуры и ментальности России, о чем он пишет в своем Предисловии: «...я не только излагаю и анализирую построения русских философов, но и связываю эти построения с общими условиями русской жизни. Но иначе историк — и особенно историк философской мысли — поступать не может. Поскольку в русской философии, несмотря на ее несомненную связь и даже зависимость от западно-европейской мысли, развились самостоятельные построения, они связаны не только с логикой идей, но и с запросами и условиями русской жизни»⁵.

Анализируя философское наследие Н. Бердяева, уже в самом общем плане В. Зеньковский причисляет философа к русскому религиозному романтизму, что само по себе симптоматично. Зеньковский не говорит напрямую о Бердяеве как о создателе утопии, но, в то же время, выявляет ряд несоответствий в его философских построениях, которые позволяют сделать такой вывод.

При анализе историософских взглядов Бердяева Зеньковский затрагивает проблему времени и объективации. Так, категория времени представлена системой космического, исторического и экзистенциального (метаисторического). В историческом времени происходит объективация ноуменальной сферы и рождение феноменов («откровение ноуменальной сферы»). Тем не менее, история и метаистория не мыслятся изолированно. Зеньковский обращает внимание на «прорывы» ноуменов в феномены, на вхождение метаистории в историю. По его мнению, это способствует устремленности истории к своему концу, что собственно и обосновывает в работе «Смысл истории» Н. Бердяев.

³ Там же. С. 216.⁴ Там же С. 217.⁵ Зеньковский В. История русской философии. М.: Академический Проект, Раритет, 2001 С. 15.

ВАРАКИНА Галина Владиславовна / Galina VARAKINA

| Проблема утопии в философии русского ренессанса |

Зеньковский проводит параллель между метаисторией, ее прорывами и творчеством: «...всякое творчество знаменует вхождение “конца” в действительность, знаменует разрушение объективного мира (...) Так как “Бога нет в объективации”, так как всякая объективация (= мир феноменов) подлежит разрушению через “прорывы” метаисторического начала в историю, то собственно весь смысл творческой активности сводится к “мессианской страсти”, к ускорению “конца”»⁶. Именно в этой части Зеньковский обнаруживает основное противоречие Бердяева относительно его безусловной веры в творчество, говоря о несовпадении цели и результатов. «Бердяев отходит от действительности, жаждет ее разрушения и этим создает для себя и здесь безысходный тупик. Творчество неизбежно ведет к объективации, хотя оно же назначено ее разрушить»⁷. По сути, В. Зеньковский выявляет утопичность эстетизма Н. Бердяева.

Проблема утопии и эсхатологии изучалась и самим Н. Бердяевым. Он предложил иное рассмотрение утопий, а именно в контексте истории. Философ выявляет их огромную роль и даже называет движущей силой и большей реальностью, чем умеренные направления в историческом развитии. Бердяев подвергает критике традиционное понимание утопии как чего-то неосуществимого. Напротив, особенностью и включенностью утопии в историческое развитие является именно ее осуществимость. Но здесь кроется некий парадокс, несовпадение в цели и результатах. Утопия есть всегда много большее, чем ее реализация в истории.

Бердяев считает истоком утопизма саму человеческую природу, которой уже свойственен утопизм: «Человек, раненный злом окружающего мира, имеет потребность вообразить, вызвать образ совершенного, гармонического строя общественной жизни»⁸. Таким образом, существенным свойством утопий Н. Бердяев считает направленность утопии на достижение гармонии в будущем. Утопия создает целостный образ будущего, в котором раздробленность и конфликтность сегодняшнего дня преодолены. Формируя конечную цель, отдаленную, но желанную, утопия становится средством рационального преобразования действительности, в результате чего она неизбежно искажается. Бердяев подчеркивает это неперемное условие осуществления утопии — ее искажение относительно первоначального замысла, ключевой идеи.

Осмысление утопии как конечного феномена подводит Н. Бердяева к заключению о ее тоталитарной природе. Философ выдвигает важный аспект рассмотрения утопии: через ее сопряжение с идеей свободы. Излагая свое представление о царстве Духа, основанном на свободе, Бердяев пишет: «Свобода предполагает, что жизнь не окончательно регулирована и рационализована, что в ней есть зло, которое должно быть побеждено свободным усилием духа»⁹. В случае же с утопиями, прежде всего, социальными, речь идет об осуществлении гар-

монии не через свободу, а насильственно, т. к. все изменения мыслятся реально, вещественно, рационально и направлены на внешние преобразования в мире.

Наиболее ярким доказательством рациональной природы утопии является революция как ее крайнее проявление. Именно в случае революции иррациональное подчиняется рациональному, причем в его тоталитарной форме. «Революция всегда лишь результат взрыва иррациональных сил. И вместе с тем революция всегда стоит под знаком рациональных идей, тоталитарной рациональной доктрины. То, что называется безумием революции, есть рациональное безумие. Миф революции, которым она движется, есть обыкновенно рациональный миф, он связан с верой в торжество социального разума, с рациональной утопией»¹⁰. Но революции — это историческая реальность, а не утопия. Тем не менее, Бердяев различает идею революции (миф) и ее результаты. В их несовпадении и заключается революционный утопизм, обреченность на неудачу, если за основу принимать исходную идею. Таким образом, не только революция, но и любая утопия содержит в себе ложь, что делает ее недостижимой. В неосуществимости, но в то же время желанности и необходимости утопии Н. Бердяев видел трагизм истории.

Тем не менее, Бердяев считает возможным осуществление утопии. Только осуществление это возможно за пределами истории, не в «царстве Кесаря», но в «царстве Духа». В мире историческом все преобразования и улучшения возможны лишь силовым способом. Но таким образом устраняются лишь отдельные негативные стороны вчерашней жизни, при этом мир не становится совершенным, т. к. в нем по-прежнему сохраняется принцип подавления человека, его свободы. Истинное торжество «царства Духа», по мнению Бердяева, лежит вне истории и «предполагает изменение структуры человеческого сознания, т. е. преодоление мира субъективации, т. е. может мыслиться лишь эсхатологически»¹¹.

Наиболее глубоко проблема утопии и эсхатологии как различных векторов исторического развития рассмотрены Н. Бердяевым в трактате «Смысл истории» (1923 год). По мнению Бердяева, история переживает три основные фазы в своем развитии: органики, расщепления и синтеза. Причем конечный синтез не предполагает разрешения конфликтов исторического времени, но лишь возврат к органическому состоянию и его рефлексию с состоянием расщепленным. Более того, это период исторических катастроф: «... я имею в виду такие катастрофы духа человеческого, когда он, пережив крушение известного жизненного исторического строя и лада, пережив момент расщепления и раздвоения, может сопоставить и противопоставить эти два момента — момент непосредственного пребывания в историческом и момент расщепленности с ним, чтобы перейти в третье состояние духа, которое дает особенную остроту сознания, особенную способность к рефлексии и, вместе с тем, в нем совершается особенное обращение духа человеческого к тайнам “исторического”»¹². Именно в осуществлении этой потенции познания, духовного роста человечества Бердяев видел смысл

⁶ Зеньковский В. История русской философии. М.: Академический Проект, Раритет, 2001 С. 731.

⁷ Там же С. 731.

⁸ Бердяев Н. Царство Духа и царство Кесаря. Гносеологическое введение // Бердяев Н. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века. Судьба России. М.: ООО «Издательство В. Шевчук», 2000 С. 527–528.

⁹ Там же С. 528.

¹⁰ Там же С. 528.

¹¹ Там же С. 530.

¹² Бердяев Н. А. Смысл истории. М., 1990 С. 6.



ВАРАКИНА Галина Владиславовна / Galina VARAKINA

| Проблема утопии в философии русского ренессанса |

истории; не в достижении всеобщего счастья, блага, рая, а во внутренней духовной самореализации. То есть, он мыслил историю трагедийно. «Настоящий смысл истории заключается не в том, чтобы она была разрешена в какое-либо мгновение, в какой-либо период времени, а в том, чтобы раскрылись все духовные силы истории, все ее противоречия, чтобы было внутреннее движение трагедии истории и лишь в конце явлена была всеразрешающая истина»¹³.

Именно здесь обнаруживается эсхатологический исход истории, и пролегает граница между эсхатологией и утопией. Бердяев говорит о двух путях, открытых человеку: путь подчинения «себя другим, не божественным и не человеческим, а злым сверхчеловеческим началам» и путь «самоподчинения себя высшим божественным началам жизни» и укрепления своей личности (гл. IX). В другом месте (гл. I) он идею последней фазы истории человечества раскрывает в свете концепции «исторического»: «или приобщиться к этой тайне небытия, погрузиться в бездну небытия, — или вернуться к внутренней тайне человеческой судьбы, вновь соединиться с внутренними преданиями, внутренними святынями, пройдя через горнило величайших испытаний, величайших соблазнов, пройдя все стадии этой разрушительной, критической, отрицательной эпохи»¹⁴. В первом случае определяющей целью человеческого существования выступает мировой прогресс, и это прямая дорога к рождению разного рода утопий; во втором речь идет о внутреннем перерождении мира и, прежде всего, человека, но это уже проблема внеисторическая, сверхисторическая. Именно за пределами истории Бердяев видит смысл, оправданность и самой истории, и человеческого существования: «... мое понимание глубокой неудачи истории вовсе не означает того, что я утверждаю бессмыслицу истории, потому что для меня сама эта неудача в каком-то смысле есть священная неудача. Сама эта неудача указывает на то, что высшее призвание человека и человечества — сверх-исторично, что возможно лишь сверх-историческое разрешение всех основных противоречий истории»¹⁵.

Бердяев видит в историческом процессе, особенно в его заключительной фазе, реализацию христианского концепта Апокалипсиса («всемирная история есть внутреннее раскрытие Апокалипсиса»), что выражается в обострении всех возможных противоречий этого мира и поиске способов их преодоления, пусть даже и насильственным способом, но в максимально короткие сроки. Но само разрешение истории — это удел внеисторического начала, Бога. В этом смысле уместно напомнить об оценке В. Зеньковским философской позиции Н. Бердяева как утопии «общественного христианства».

Возвращаясь к анализу Н. Бердяевым природы утопии, следует отметить также ее прямую зависимость от концепции мирового прогресса. Бердяев выявляет древнейшие корни этого общественного явления, поднимая статус учения о прогрессе до своеобразной религии и подчеркивая, тем самым, его положение в рамках философии истории. Главным противоречием учения он считает «обоготворение будущего за счет

настоящего и прошлого»¹⁶, т.е. проблему времени. Тем самым, Бердяев, не называя имени, осуществляет критику идеи сверхчеловека Ф. Ницше: «Религия прогресса рассматривает все человеческие поколения, все человеческие эпохи как не имеющие ценности и цели в себе, не имеющие значения сами по себе, а лишь как орудия и средства для грядущего. Это — основное религиозное и моральное противоречие учения о прогрессе, которое делает его внутренне неприемлемым и недопустимым»¹⁷. Бердяев остается на позициях христианской доктрины, обличая подобного рода теории в античеловечности по отношению ко всем жившим и живущим. Кроме того, Бердяев не видит в этом учении решения главного вопроса истории — вопроса ее судьбы, смысла. Учение о прогрессе решает этот вопрос в пользу конкретно-исторического будущего, но за счет прошлого и настоящего, т.е. он так и не получает истинного своего разрешения.

В этой связи Бердяев говорит и об утопии земного рая, выявляя ее общность с учением о прогрессе. Утопия земного рая, по мнению Бердяева, заключает в себе те же противоречия, что и учение о прогрессе: возможность обретения совершенного состояния в рамках истории и понимание исторического процесса как подготовки его финального осуществления. Т.е., возникает тот же парадокс времени, что и в случае с учением о прогрессе. Кроме того, Бердяев выявляет антиномию физического и духовного, конечного и бесконечного в утопии земного рая: «Она утверждает не переход за грани и за пределы относительной исторической действительности, в какой-то иной план бытия, в какое-то четвертое измерение из ограниченных трех измерений — она хочет, чтобы в это трехмерное пространство было целиком вмещено четвертое измерение абсолютной жизни»¹⁸.

Отрицая учение о прогрессе и утопию земного рая, Бердяев приходит к выводу, что история, ее религиозное содержание — это «путь к иному миру», т.е. история, прежде всего, конечна без возможности достижения совершенного состояния в ее пределах. Путь истории — путь эсхатологический, имеющий высший смысл и высшее оправдание. Бердяев сравнивает историю с судьбой, причем трагической. Человек не в силах изменить свою судьбу в рамках истории. Тем не менее, высшая оправданность земных страданий предполагает некий вне-исторический исход, который Бердяевым мыслится исключительно в плоскости христианства. «Должен совершиться какой-то внутренний сдвиг, после которого всемирная история предстанет не в перспективе истребляющего потока времени, как бы выброшенная из глубины духа вовне, а в перспективе вечности, в перспективе истории небесной. Она вернется в глубину, как момент извечной мистерии Духа»¹⁹. Несомненно, речь идет о духовном преображении человечества. Непонятным остается вопрос о механизме этого преображения: творческое усилие человечества или волеизъявление Бога.

Проблема индивидуального и универсального в истории и, соответственно, механизм процесса обожения раскрыва-

¹³ Там же С. 143.¹⁴ Там же С. 12.¹⁵ Там же С. 143.¹⁶ Там же С. 146.¹⁷ Там же С. 147.¹⁸ Там же С. 150.¹⁹ Там же С. 161.

ВАРАКИНА Галина Владиславовна / Galina VARAKINA

| Проблема утопии в философии русского ренессанса |

ется Бердяевым в работе «Философия свободы» (1911 год). Главным доказательством свободы человека в выборе и его религиозной общности, неразрывной связи с Богом Бердяев считает образ и феномен Христа, который «уничтожил противоположность между человеческой свободой и божественной необходимостью»²⁰. Соответственно, и конец истории мыслится философом как совместное творчество, сотворчество Бога и человечества. «Конец истории и путь к концу — не исключительно божественный, а *богочеловеческий*»²¹. Бердяев отрицает исключительно божественное усилие в деле преобразования мира и человека. Более того, он не приемлет какое бы то ни было насилие по отношению к человеку, а исполнение истории интерпретирует как осуществление свободы человеком и во имя человека. Бердяев, со ссылкой на Вл. Соловьева, рассматривает человечество как «становящееся абсолютное», т. е. в неразрывной связи с Богом. Неслучайно и возникновение идеи Третьего Завета, концептом которого является взаимодействие божеского и человеческого, не человека с Божеством (образ Христа), а именно «соборное соединение человечества с Божеством». В результате этой творческой работы должно «родиться» новое человечество — богочеловечество. Но это возможно только «как результат проникновения Св. Духа в путь истории и культуры»²². Именно «откровением Святого Духа» именуется Бердяев Третий Завет, открывая, тем самым, путь к новой религиозной эре — эре религиозного творчества.

Н. Бердяев неизбежно приходит к идее преобразования мира изнутри силой внутреннего духовного (творческого) опыта. Тот путь, который предлагает философ — это, по концепции В. Зеньковского, путь магического преобразования мира и человека. Но здесь возникает новое качество, несвойственное утопии: изменения не в объективном, внешнем мире, а в мире экзистенциальном, внутреннем. А это уже удел эсхатологии. Но не заражается ли Бердяев болезнью утопизма, пытаясь определить пути дальнейшего хода истории вплоть до ее окончания? Такого рода пограничных ситуаций русская культура рубежа XIX–XX веков знала не мало, и это лишь один из множества примеров.

В статье 1922 года «Воля к жизни и воля к культуре» Н. Бердяев объясняет двойственность русской действительности дилеммой культуры и цивилизации. Философ, говоря о «недовольстве» русского народа культурой, формулирует характерную черту русской ментальности: ее «волю к жизни». Причем это волеизъявление он представляет как смешение двух различных направленностей: «Направленность к социальному преобразению жизни в цивилизации и направленность к религиозному преобразению жизни, к явлению чуда в судьбе человеческого общества, в судьбе народа»²³. Неслучайно, что на русской почве социальная утопия обрела свое практическое воплощение в социализме, и здесь же параллельно существовал такой феномен, как религиозно-фило-

софский ренессанс с его идеей религиозного преображения и особой миссией России в мире. Утопия и эсхатология в России сосуществуют в одном пространстве, более того, подчас трудно провести дефиницию между ними из-за их пересечения в одном явлении.

В. Зеньковский в уже приводимой статье «Черты утопизма в истории русской мысли» сближает эти феномены, рассматривая их как варианты одного явления. Он делает акцент на не случайности усиления утопизма в русской (и европейской) культуре, более того, на проявлении в утопизме демонической стихии. Причину этого он видит в желании быстрого достижения благополучия без достаточных для этого внутренних и внешних затрат. Утопизм Зеньковский называет не иначе, чем заболеванием, симптомами которого выступают «нетрезвость мысли, соблазн революционизма, надежда на возможность насильственно направить ход исторической жизни»²⁴.

Н. Бердяев дает этому факту свое объяснение через очевидное раздвоение в современной ему среде: цивилизация, как ее компонент, нацелена на будущее через улучшение настоящего, а культура последних времен, в силу ее романтичности, «обращена к былым религиозно-органическим эпохам»²⁵. Именно здесь он видел возможность исторического синтеза и рождения нового религиозного сознания, способного осуществить судьбоносный сдвиг, прорыв, как некогда это было сделано вхождением христианства в сознание античного мира. Без сомнения, Н. Бердяев считал, что эту миссию суждено осуществить именно России в силу крепости ее духовной связи с прошлым и слабостью культурных и цивилизационных достижений. «Предания культуры у нас всегда были слишком слабы. Цивилизацию мы создаем безобразную. Варварская стихия всегда была слишком сильна. Воля же наша к религиозному преобразению была поражена какой-то болезненной мечтательностью. Но русскому сознанию дано понять кризис культуры и трагедию исторической судьбы более остро и углубленно, чем более благополучным людям Запада. В душе русского народа, быть может, сохранилась большая способность обнаруживать волю к чуду религиозного преобразования жизни»²⁶. Причем, главенствующую роль в исполнении мессианской роли России, по мнению Бердяева, должно исполнить не социал-утопическое движение, а движение религиозное, способное соединить восточное созерцание с западной активностью. Именно Россия способна преодолеть утопии западного мира, переплавив их в восточно-христианскую эсхатологию.

Несколько иначе приоритет России в деле совершенствования мира объясняет Семен Франк в работе 1925 года «Смысл жизни». Он указывает на национальную особенность русских людей — мечта о будущем, о лучшей доле, в чем и состоит для них смысл жизни. «Русские люди вообще имели привычку жить мечтами о будущем (...) весь смысл жизни в этом будущем, а

²⁰ Бердяев Н. Философия свободы // Бердяев Н. А. Сочинения / Сост., вступ. ст. и примеч. А. В. Гулыги. М.: «Раритет», 1994. С. 173.

²¹ Там же С. 173.

²² Там же С. 174.

²³ Бердяев Н. А. Воля к жизни и воля к культуре // Бердяев Н. А. Смысл истории. М., 1990. С. 174.

²⁴ Зеньковский В. В. Черты утопизма в истории русской мысли // Зеньковский В. В. Собрание сочинений. Т. 1: О русской философии и литературе: Статьи, очерки и рецензии (1912–1961). М., 2008. С. 227.

²⁵ Бердяев Н. А. Воля к жизни и воля к культуре // Бердяев Н. А. Смысл истории. М., 1990. С. 170.

²⁶ Там же С. 174.



ВАРАКИНА Галина Владиславовна / Galina VARAKINA

| Проблема утопии в философии русского ренессанса |

сегодняшний день для жизни не в счет»²⁷. Тем самым, русское сознание уже эсхатологично, т.к. переносит акцент с сегодняшнего дня на день из неведомого будущего; жаждет перемен, но не путем собственного волеизъявления, а иными внешними усилиями. С. Франк называет это «совершенное презрение к настоящему и капитуляцию перед ним за счет мечтательной идеализации будущего»²⁸ духовной и нравственной болезнью, которой было поражено современное ему общество. Суть болезни философ видел в неправильном понимании смысла жизни, который состоит, по его мнению, не в поклонении старым кумирам (суть утопиям), но в служении Богу живому.

Остановимся на проблеме утопий (или, как у Франка, кумиров), которые, как он считал, мешают человеку и обществу в целом найти истинный путь к свету и, тем самым, свершить тот самый переход в новую органическую эпоху, о которой проповедовал Н. Бердяев.

Наибольшее зло Франк видел в революции, считая ее мировым злом. Философ выявил внутреннюю антиномию, в частности, русской революционной идеи: «...существовавшая политическая форма казалась нам единственным источником всего зла. Достаточно уничтожить эту форму и устранить от власти людей, ее воплощавших и пропитанных ее духом, чтобы зло исчезло и заменилось добром и наступил золотой век всеобщего счастья и братства».²⁹ Тем самым, зло мыслилось не внутри человека, а вне его, в самой политической системе. Закономерно, что искоренение зла, насильственное его уничтожение — это благо, т.е., уничтожая зло, мы творим добро. Франк, тем не менее, утверждает, что любая форма насилия — это тоже зло. Тем самым, получается, что человечество пытается, уничтожая зло, созидать добро. Это нонсенс, возможный только в случае, если Бог «есть ужасное, всеистребляющее чудовище или мертвый истукан, способный вдохновлять лишь безумных и лишь на безумие и убийственные дела»³⁰. Но если христианский Бог — Спаситель, милосерд, значит ли, что это люди впали в грех и поклоняются придуманному ими самими истукану? Франк отмечал, что революция, ее результаты породили сильное разочарование в интеллектуальной русской среде, касающееся не только революции 1917 года, не только революции как таковой, философ писал о «крушении политического фанатизма вообще»³¹.

Анализируя политические системы и движения, Франк утопически оценивал не только новомодные идеи социализма и анархизма, но и государство как систему в целом. Главной ошибкой и причиной разочарования интеллигенции в разного рода политических идеях он считал абсолютизацию добра и зла, где зло — это все, что связано с внешней политической жизнью общества, а добро — сам русский народ: «было ребяческой наивностью усматривать все зло жизни в носителях старой власти или в ее системе и считать безгрешными и святыми и весь русский народ, и в особенности деятелей

революции»³². Причем Франк считает утопией не только социализм, «в своем осуществлении губящий жизнь», но и анархизм, отрицающий и государство, и принуждение в любой его форме, и политическую жизнь вообще. Такого рода отрицание философ так же считает кумиротворчеством, причем, возможно, более опасным из всего того, что когда-либо существовало.

Таким образом, идеализация отдельных личностей, сил, партий, идей — все это Франк именует кумирами, не имеющими ничего общего с абсолютным добром и, вследствие этого, не могущими помочь человеку в его поиске смысла жизни. Тем не менее, он не отрицает необходимость государства и политической власти как «земной необходимости»: «Все это есть, с одной стороны, условие человеческой жизни, а следовательно — условие благой и осмысленной жизни, а с другой стороны — нечто с точки зрения последнего смысла лишь производное и потому второстепенное».³³ Такая позиция дает право философу утверждать относительность внешней жизни общества, не содержащей ни абсолютного добра, ни абсолютного зла. Следовательно, все внешние преобразования способны улучшить лишь материальную сторону жизни, но бессильны относительно ее духовного основания; соответственно, и характер этих преобразований нельзя считать тотальным и спасительным.

С революцией и политикой, крушением их идеалов Франк связывает еще одну утопию — утопию культуры и мирового прогресса. Сравнивая культуру Европы и России, Франк отмечает принципиальное их несоответствие: образованность, комфортность, прогрессивность Европы так разнится с нищетой и малограмотностью отсталой России. В то же время, философ поднимает вопрос о том, что есть культура, и в чем принципиальная разница между культурой и цивилизацией. Иными словами — как связаны между собой человеческое благополучие и счастье, «и нужно ли, в самом деле, для человеческого счастья это безграничное накопление, это превращение человека в раба вещей, машин, телефонов и всяческих иных мертвых средств его собственной деятельности?»³⁴

Франк приходит к отрицанию идеи прогресса, более того, он ставит под сомнение собственно основу любого рода преобразований. Считая культуру «производным отложением, осадком духовной жизни человечества», философ рассматривает ее в тесной взаимосвязи с ценностной основой общества, его приоритетами. Соответственно, истинность культуры находится в прямой зависимости от тех идеалов, которыми руководствуется человек: «Если мы найдем истинное добро, истинную задачу и смысл жизни и научимся их осуществлять, мы тем самым будем соучаствовать в творчестве истинной культуры. Но никоим образом мы не можем формировать наш идеал, нашу веру, озираясь на то, что уже признано в качестве культуры, и приспособляясь к нему».³⁵ Тем самым, Франк признает, что существующая культура утопична в своей основе, ибо базируется и служит не истинным идеалам.

²⁷ Франк С. Смысл жизни // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992 С. 151–152.

²⁸ Там же. С. 152.

²⁹ Франк С. Крушение кумиров // Франк С. Л. Сочинения / Вступ. Ст., сост., подготовка текста и примеч. Ю. П. Сенокосова. М.: Правда, 1990 С. 116.

³⁰ Там же. С. 123.

³¹ Там же. С. 126.

³² Там же. С. 126.

³³ Там же. С. 130.

³⁴ Там же. С. 139.

³⁵ Там же. С. 143–144.



ВАРАКИНА Галина Владиславовна / Galina VARAKINA

| Проблема утопии в философии русского ренессанса |

Ситуацию, которая сложилась в современном Франку мире, философ оценивает как «духовную катастрофу», подразумеваемая «крушение главного, основного кумира современного человечества, кумира “нравственного идеализма”, безрелигиозной морали долга».³⁶ Франк доказывает внешний характер моральных принципов любого рода, их независимость от внутренней духовной жизни человека, но, напротив, способных оказывать искажающее поработочающее воздействие на нее путем «заклечения ее в душную и отравляющую здоровье подземную тюрьму».³⁷ Причиной этому является природа любого, в том числе и нравственного идеала, который есть только некий образец, относительно которого должно быть произведено преобразование жизни. Резюмируя, Франк выявляет парадоксальную дилемму между добром, заключенным в нравственных идеях и идеалах, и злом их осуществления в реальной жизни. Тем самым, из силы просветляющей нравственный идеал превращается в «силу разрушающую и угнетающую». Соответственно, любая мораль, любые нравственные идеалы являются утопичными, порождающими свою противоположность. «Как ни верна сама по себе моральная идея, она ложна и гибельна уже тем, что есть *только* идея, только отвлеченный “постулат”, а не живая творческая сила, и что поэтому при столкновении ее с жизнью она не обогащает ее, а обедняет и разрушает».³⁸

Франк предлагает отказаться от «мертвой морали долга» в пользу «морали живой религиозной», в основе которой лежит ощущение присутствия в мире и в человеке «реального источника жизни» и чувство безмерной любви, ее излучение вовне и стремление к спасению. Но это преобразование он мыслит не как процесс истребления зла, но как внутреннее преображение, созидание добра внутри себя. По сути дела, Франк оказывается чрезвычайно созвучен основной идее толстовства — «нравственно совершенствоваться», в то же время, подвергая ее резкой критике как утопическую. Более того, философ усматривает в толстовстве прореволюционное начало, подчеркивая насильственный характер нравственных преобразований. Цель их та же, что и у любого рода реформ и революции: «внесение в мир нового общего порядка, новых отношений между людьми и способов жизни, которые “спасают” мир (...) дело остается именно “делом”, т.е. по человеческому замыслу и человеческими силами осуществляемая планомерная мировая реформа, освобождающая мир от зла и тем осмысливающая жизнь».³⁹ Главное противоречие, которое усматривает Франк в концепциях такого рода — это непомерное возвышение человека, его возможностей распознавать истину, добро и зло. Одним из доводов выступает неотступное, но, увы, не результативное стремление человечества к совершенству, мечта о нем, искание абсолютной гармонии. Франк называет это «слепым блужданием». Вывод, к которому приходит философ, роднит его с позицией Н. Бердяева, т. к. в этом случае, если все-таки всеобщее спасение будет достигнуто, и в мире воцарятся «добро, разум и правда», будет ли осмыслен-

ной жизнь тех огромных людских масс, которым этот мир закрыт? Франк, оперируя метафорикой Ф. Ницше, пишет: «Неужели можно признать осмысленной роль навоза, служащего для удобрения и тем содействующего будущему урожаю?»⁴⁰

Франк считает, что смысл жизни несводим к какой-либо конкретной цели, тем самым, он не может быть осуществлен во времени. Он либо есть, либо его нет совсем. Соответственно, любая идея достижения совершенства, осуществления некоего высшего смысла утопична в своей основе. «Смысл жизни» (...) должен мыслиться (...) как некое *вечное* начало»⁴¹. Но если смысл присущ этому миру изначально, то нет никакого «общего дела», соучаствуя в котором, человек бы спасал себя и весь мир. Более того, Франк утверждает, что «мир не может переделать сам себя»⁴². Только путем приобщения к вечному божественному началу, и это путь не внешних изменений, а внутреннего перерождения. Это утверждение Франка сродни идее творческого подвига человека Н. Бердяева, от Бога идущего и к Богу устремляющегося. У Франка это звучит несколько иначе, не теряя, однако, внутренней связи с мыслью Бердяева: «Жизнь в *благ*, или *благая жизнь*, или *благо*, как *жизнь* — вот цель наших стремлений»⁴³.

Не случайно В. Кантор в своей статье о С. Франке называет научную позицию философа «христианский реализмом», подчеркивая ее нацеленность именно на реальную жизнь, а не на мистическое знание о Боге. Именно отсутствие всякого рода мистицизма, онтологическое единство божественного и человеческого характеризуют философские построения С. Франка, лишая их утопичности.

С. Франк выразил особое, сугубо русское осмысление утопичности, отделив его от эсхатологии: «Под утопизмом мы разумеем не общую мечту об осуществлении совершенной жизни на земле (...) а более специфический замысел, согласно которому совершенство жизни может — а потому и должно быть как бы автоматически обеспечено неким общественным порядком или организационным устройством (...) это есть замысел спасения мира устрояющей самочинной волей человека».⁴⁴ В силу этой разницы философ оценивает подобного рода концепции ересь в отличии от религиозно-эсхатологических построений. Он выявляет внутреннее противоречие любого рода утопий и, вследствие этого, их неосуществимость. Ставя своей целью истребление в мире зла, но предпринимая «внешне-организационные» меры, утопия становится бессмысленной и даже опасной, т.к. перерастает в своего рода деспотию, диктатуру. «Утопизм никогда не достигал на практике поставленной им цели, — писал в указанном сочинении С. Франк, — он привел к результатам прямо противоположным (...) не к добру, а к злу, не спасал, а губил жизнь».⁴⁵ Таким образом, Франк главным заблуждением утопизма считает стремление спасти мир внешними средствами: «с помощью реформ порядка и устройства жизни». Тогда как преодоление зла — это путь духовного

³⁶ Там же. С. 146.³⁷ Там же. С. 158.³⁸ Там же. С. 160.³⁹ Франк С. Смысл жизни // Франк С. Л. Духовные основы общества. — М.: Республика, 1992. С. 157.⁴⁰ Там же. С. 159.⁴¹ Там же. С. 161.⁴² Там же. С. 160.⁴³ Там же. С. 166.⁴⁴ Франк С. Л. Ересь утопизма // Социологические исследования. — 1994. — № 1 С. 126–127.⁴⁵ Там же. С. 127.

РУССКАЯ УТОПИЯ / RUSSIAN UTOPIA

ВАРАКИНА Галина Владиславовна / Galina VARAKINA

| Проблема утопии в философии русского ренессанса |

преображения, изменений не внешнего, а внутреннего порядка, результат свободного волеизъявления человека.

Если Н. Бердяев видит причину гибельности и нерезультативности утопизма в том, что осуществление «царства небесного на земле» перенесено в эту жизнь, в наш мир, то Франк идет дальше, рассматривая утопии как ереси на христианскую идею спасения. «Ересь утопизма можно (...) определить, как искажение христианской идеи спасения мира через замысел осуществить это спасение принудительной силой закона».⁴⁶

Исследуя природу возникновения утопий, Франк видит ее исключительно в апокалипсических стенаниях об освобождении, о чаянии «нового неба и новой земли». Тем не менее, религиозной основы под подобного рода концепциями Франк не обнаруживает, что ставит утопии вне религиозного сознания

⁴⁶ Там же. С. 130.

и практики, являя миру лишь вариант ереси, воспевающей безусловность и самодостаточность человека.

Мы в своем исследовании сознательно ограничились кругом имен, хотя он мог быть гораздо более значительным. Тем не менее, то немногое, что представлено в статье, дает основание утверждать, что философия русского ренессанса не сводима исключительно к явлению утопии. Христианская основа этих научных построений ставит их в один ряд с крупными богословскими трудами.

Неслучайно рубеж XIX–XX веков именуют религиозно-философским ренессансом. Именно религиозность как путь освобождения человека и преодоления им несовершенства этого мира через путь нравственного самосовершенствования, духовного преображения занимала ведущую позицию в философских диспутах и исследованиях того времени. Религиозное сознание иначе интерпретирует многие ценности мира и, прежде всего, человека как высшую из них.

