
Идеи, традиции и «высшие личности»: представление об истории в русской философии

Статья вторая: Л. Толстой, Вл. Соловьев, С. Франк*

© 2021 г. И.И. Евлампиев

*Институт философии Санкт-Петербургского государственного университета,
Санкт-Петербург, 199034, Менделеевская линия д. 5.*

E-mail: yevlampiev@mail.ru

Поступила 13.05.2020

В статье рассматривается развитие представлений об истории в русской философии конца XIX – начала XX в. и доказывается, что все значимые мыслители следовали традиции, заданной П.Я. Чаадаевым. Показано, что, хотя исторические воззрения Л.Н. Толстого, выраженные в романе «Война и мир», были направлены против представления о значении великих личностей в истории, в поздние годы Толстой изменил взгляды и признал, что историю определяют немногие «лучшие люди», которые поняли истинное учение Иисуса Христа и пытаются воплотить его в жизнь, чтобы создать Царство Божье на земле. Вслед за Чаадаевым Толстой утверждал, что «высшие личности» отличаются тем, что они полностью подчинили свою жизнь Богу, при этом в Боге они обретают полноту жизни, которая лишена негативной характеристики эмпирического времени и приобретает качество абсолютного времени, «вечного настоящего». Прямым наследником Чаадаева стал В.С. Соловьев, который утверждал, что Бог непосредственно действует в человечестве и ведет его к состоянию всеединства, состоянию Царства Божьего на земле. В XX в. наиболее явное развитие историческая концепция Чаадаева получила в творчестве С.Л. Франка. Как и его предшественники, Франк утверждает, что идеи личной независимости и прав человека ведут человека к деградации, а общество – к кризису и гибели; только идея служения высшей божественной правде, действующей в человеке и человечестве, обеспечивает им благое будущее. При этом обществом должны управлять «высшие личности», которые лучше других понимают смысл божественной правды. Показано, что аналогичная концепция истории встречается и в современной Франку западной философии, например, ее последователем развивал А. Бергсон.

Ключевые слова: Л.Н. Толстой, В.С. Соловьев, С.Л. Франк, Христос, Бог, человек, история, общество, Царство Божье, исторический деятель, высшие личности.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-6-15-26

Цитирование: *Евлампиев И.И.* Идеи, традиции и «высшие личности»: представление об истории в русской философии. Статья вторая: Л. Толстой, Вл. Соловьев, С. Франк // Вопросы философии. 2021. № 6. С. 15–26.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ по проекту № 18-011-00553а «Философское мировоззрение Л.Н. Толстого в контексте русской и западноевропейской философии XIX–XX веков».

Статья первая опубликована в № 1 «Вопросов философии» за 2021 г.

Ideas, Traditions and “Higher Personalities”: an Conception of Pistory in Russian Philosophy. Article Two: L. Tolstoy, Vl. Solovyov, S. Frank*

© 2021 Igor I. Evlampiev

*Institute of Philosophy, St-Petersburg State University,
5, Mendeleevskaya Liniya, St. Petersburg, 199034, Russian Federation.*

E-mail: yevlampiev@mail.ru

Received 13.05.2020

The article discusses the development of ideas about history in Russian philosophy of the late XIX – early XX centuries and proves that all significant thinkers followed the tradition set by P.Ya. Chaadaev. It is shown that the historical views of L.N. Tolstoy, expressed in the novel *War and Peace*, was directed against the idea of the significance of great personalities in history, but in later years Tolstoy changed his views, he acknowledged that some “best people” who understood the true teaching of Jesus Christ and determine the history; they are trying to bring it to life in order to create the “Kingdom of God on earth”. Following Chaadaev, Tolstoy claimed that “higher personalities” are distinguished by the fact that they completely subordinate their lives to God, while in God they gain the fullness of life, which loses the negative characteristic of empirical time and acquires the quality of absolute time, “eternal present”. The direct heir to Chaadaev was V.S. Solovyov, who claimed that God acts directly in humanity and leads it to the state of pan-unity, the state of the “Kingdom of God on earth”. In the twentieth century, Chaadaev’s historical concept was developed most obviously by S.L. Frank. Like his predecessors, Frank argues that the ideas of personal independence and “human rights” lead man to degradation, and society to crisis and death; only the idea of serving the higher divine truth, acting in man and humanity, provides them with a good future. At the same time, society should be governed by “higher personalities” who understand the meaning of divine truth better than others. It is shown that a similar concept of history is often found in Western philosophy, for example, it has been consistently developed by H. Bergson.

Keywords: L. Tolstoy, V. Solovyov, S. Frank, Christ, God, man, history, society, the Kingdom of God, historical figure, higher personalities.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-6-15-26

Citation: Evlampiev, Igor I. (2021) ‘Ideas, Traditions and “Higher Personalities”:
an Conception of Pistory in Russian Philosophy. Article Two: L. Tolstoy,
Vl. Solovyov, S. Frank’, *Voprosy filosofii*, Vol. 6 (2021), pp. 15–26.

1

Роман Л. Толстого «Война и мир» составил важную веху в развитии русской философии истории. Во время завершения работы над ним, в конце 1867 – начале 1868 г.,

* The reported study was funded by Russian Foundation for Basic Research (RFBR) according to the research project No. 18–011–00553 “Philosophical worldview of L.N. Tolstoy in the context of Russian and West European philosophy of XIX–XX centuries”.

The first article was published in Vol. 1 of “Voprosy filosofii” for 2021.

Толстой написал специальную статью «Несколько слов по поводу книги “Война и мир”», посвященную разъяснению своего замысла. Как утверждает Толстой, главная мысль, которая заставила его написать роман, «касается того малого значения, которое <...> имеют так называемые великие люди в исторических событиях» [Толстой 1928–1958 XVI, 13]. Детальное рассмотрение хода войны, психологии и поступков людей понадобилось Толстому для того, чтобы показать, что в основе исторических процессов лежат некие стихийные силы, близкие к силам природы и действующие через миллионы людей: «...это так неизбежно было нужно... исполняя это, люди исполняли тот стихийный, зоологический закон, который исполняют пчелы, истребляя друг друга к осени, по которому самцы животных истребляют друг друга» [Там же, 14].

Толстой разоблачает мнение о том, что отдельные исторические личности определяют конкретные события и ход истории в целом. Правильной формой поведения для человека, вознесенного на вершину власти, является смирение перед лицом сил, которые он чувствует, но которыми не в состоянии управлять, – это Толстой наглядно показывает на примере Кутузова. Можно сказать, что своим романом он прямо спорит с концепцией истории, найденной нами ранее в сочинениях Чаадаева и Достоевского. Тот «идеал» человека, который он выводит в романе в образе Платона Каратаева, полемически заострен против понятия «высшей личности». Платон не обладает ни ясно выраженной индивидуальностью, ни пониманием каких-то целей, которые выходили бы за рамки его элементарных жизненных потребностей. Его и подобных ему простых людей Толстой считает настоящими историческими «деятелями». Этот тезис прямо высказан в романе: «Большая часть людей того времени не обращали никакого внимания на общий ход дел, а руководились только личными интересами настоящего. И эти-то люди были самыми полезными деятелями того времени. Те же, которые пытались понять общий ход дел и с самопожертвованием и геройством хотели участвовать в нем, были самые бесполезные члены общества; они видели всё на выворот, и всё, что они делали для пользы, оказывалось бесполезным вздором <...>. В исторических событиях очевиднее всего запрещение вкушения плода древа познания. Только одна бессознательная деятельность приносит плоды, и человек, играющий роль в историческом событии, никогда не понимает его значения. Ежели он пытается понять его, он поражается бесплодностью» [Толстой 1928–1958, XII, 14]. Именно люди, не претендующие ни на какое историческое значение, реализующие свои элементарные эгоистические желания и устремления, в сумме, в общем результате создают ту стихийную силу, которая управляет историей. Однако самой этой силой не управляет никто.

Достоевский внимательно следил за творчеством Толстого и, конечно, понял, что главная философская идея романа Толстого была направлена против той исторической концепции, которой придерживался он сам. Он ответил на этот «вызов» романом «Подросток». В основном тексте «Подростка» полемика с Толстым оказалась скрытой, но в рукописных набросках к роману она вполне очевидна. Достоевский прямо иронизирует над «народностью» и «благообразием» дворянских семейств (прежде всего семейства Ростовых), в которых Толстой видел незыблемую основу русской жизни:

Во всем идея разложения, ибо все взрывает и никаких не остается связей не только в русском семействе, но даже просто между людьми. Даже дети взрывает.

«Столпотворение вавилонское, – говорит ОН. – Ну вот мы, русская семья. Мы говорим на разных языках и совсем не понимаем друг друга. Общество химически разлагается».

– Ну нет, народ.

– Народ тоже.

– Есть же семьи, и страшное множество.

– Это страшное множество есть жалкий призрак, – отвечает ОН, – это всё середина, рутина, люди без мысли [Достоевский 1972–1990 XVI, 16].

«Жалкий призрак», «середи́на», «рути́на» – так Достоевский характеризует исторический идеал Толстого. Некоторые высказывания главного героя «Подростка» (будущего Версилова), обозначаемого писателем на первом этапе разработки замысла романа местоимением «ОН», выглядят еще более резко: «Потому что скотов много, а людей мало, – говорит ОН. – Люди уходят, а скоты остаются» [Достоевский 1972–1990 XVI, 55].

Удивительным образом эта принципиальная заочная полемика двух великих русских писателей о смысле истории не привлекала внимания многочисленных исследователей: до сих пор уникальной работой на эту тему остается статья А. Бёма, написанная без малого сто лет назад [Бём 2007]. Но, хотя Бём правильно отметил направленность романа Достоевского против исторических воззрений Толстого, глубинные причины идейного противостояния писателей он не раскрыл и, самое главное, не увидел очень важных его последствий. А эти последствия, в первую очередь в отношении Толстого, были чрезвычайно серьезными. Как известно, в конце 1870-х гг. Толстой пережил серьезный идейный и экзистенциальный кризис, который привел его к отказу от всего того, что он написал раньше, – он поставил перед собой совершенно новую цель: создать религиозно-философское учение, в котором бы получило адекватное выражение подлинное учение Иисуса Христа. Причины этого перелома в жизни великого писателя до сих пор остаются нераскрытыми, при этом значительная часть исследователей убеждена, что мы никогда не сможем понять их. Нам кажется, что «загадка» имеет вполне естественное решение: в конце концов Толстой понял ошибочность мировоззрения, провозглашенного им в его главном романе, и одним из факторов, приведших его к этому, могла быть критика Достоевского, выраженная прежде всего в «Подростке», но также и во множестве мест «Дневника писателя» за 1876 и 1877 гг.

В позднем учении Толстого его историческая концепция оказывается скрытой за выдвигаемыми на первый план религиозными представлениями. Однако если все-таки выделить ее, то выяснится, что Толстой поменял свою точку зрения на противоположную практически по всем основным пунктам концепции, выраженной в романе «Война и мир».

Если в романе устремление к личному и семейному благополучию, характерное для большинства простых людей, признается наиболее правильным образом жизни, то в трактате «О жизни» (1888) Толстой очень эмоционально доказывает прямо противоположное: обыденное мировоззрение любого человека, направленное на благо собственной «животной» личности, он объявляет ложным, губящим людей, удаляющим их от подлинного смысла жизни. «Жизнь человека, как личности, стремящейся только к своему благу, среди бесконечного числа таких же личностей, уничтожающих друг друга и самих уничтожающихся, есть зло и бессмыслица, и жизнь истинная не может быть такою» [Толстой 1928–1958, XXVI, 327]. И далее: «Для животного, не имеющего разумного сознания, показывающего ему бедственность и конечность его существования, благо личности и вытекающее из него продолжение рода личности есть высшая цель жизни. Для человека же личность есть только та ступень существования, с которой открывается ему истинное благо его жизни, не совпадающее с благом его личности» [Там же, 364–365]. Нетрудно понять, что здесь в качестве губительного изображается как раз тот образ жизни (забота о себе и своей семье), к которому писатель в эпилоге романа привел Пьера Безухова. Теперь, словно вторя словам героя «Подростка», Толстой утверждает, что подобное представление о жизни могут иметь только «грубые, невежественные люди, едва выходящие из животного состояния» [Там же, 332], «грубая толпа» и «грубое большинство человечества» [Там же, 333].

Отныне он считает, что путь истинной жизни человеку открывает его разум (каковой, следовательно, должен быть достаточно развит) и путь этот заключается в радикальном отрицании естественного эгоизма обособленной личности и в безусловном следовании принципу любви к другим и служению им: «...наибольшее, до бесконечности могущее быть увеличиваемым, благо жизни каждого существа может быть достигнуто только этим законом служения каждого всем и потому всех каждому» [Там же, 372].

Этой главной заповедью своего религиозного учения Толстой пришел в полное согласие с Достоевским, который в рукописном наброске 1864 г. утверждал, что «рай Христов» возникнет тогда, когда каждый человек сможет отречься от своего «я», «отдать его целиком всем и каждому безраздельно и беззаветно» [Достоевский 1972–1990, XX, 172].

Раньше Толстой считал, что самые важные исторические события определяются стихийными силами, стоящими за огромными массами людей, и значит, у истории нет и не может быть никакой осознаваемой человечеством цели. Теперь, после мировоззренческого переворота, он решительно настаивает на том, что учение, которое принес людям Христос, может и должно быть воплощено и что в результате возникнет совершенное общество – «Царство Бога». Говоря о своем новом понимании учения Христа, Толстой пишет: «Теперь же учение Христа, как оно представилось мне, имело еще и другое значение; установление Царства Бога на земле зависело и от нас. <...> Всё учение Христа состоит в том, чтобы дать Царство Бога – мир людям. <...> Стоит людям поверить учению Христа и исполнять его, и мир будет на земле, и мир не такой, какой устраивается людьми, временный, случайный, но мир общий, ненарушимый, вечный» [Толстой 1928–1958 XXIII, 370]. Отныне писатель верит, что люди могут сознательно определять движение истории и знают ту цель, к которой идут.

Это движение определяется степенью приятия людьми учения Христа и готовностью исполнять его требования, ибо Христово учение есть система *великих принципов и идей*, направленных на преобразование жизни. Хотя их смысл предельно прост и ясен (особенно в Нагорной проповеди), очень малое число людей оказалось способно принять их и реализовывать в своей жизни. Но только в этих людях Толстой видит теперь надежду на благое изменение общества, почти буквально повторяя мысль Достоевского из «Дневника писателя» за 1876 г. о «высших типах», которые вопреки косному большинству «царят» на земле – определяют движение истории с помощью «великих идей»:

Но, к счастью, и в наше время есть люди, лучшие люди нашего времени, которые не довольствуются такой <церковной> верою и имеют свою веру в то, как должны жить люди. <...> Люди эти часто вовсе не знают учения Христа, не понимают его, часто не принимают, так же как и враги их, главной основы Христовой веры – непротivления злу, часто даже ненавидят Христа; но вся их вера в то, какова должна быть жизнь, почерпнута из учения Христа. Как бы ни гнали этих людей, как бы ни клеветали на них, но это – единственные люди, не покоряющиеся безропотно всему, что велят, и потому это – единственные люди нашего мира, живущие не животной, а разумной жизнью, – единственные верующие люди [Там же, 447–448].

Толстой признает, что учение Христа в современном мире проявляет себя не в одних только евангельских заповедях; заповеди – лишь основание всех тех многообразных положительных идей и учений, которые направляют человечество к благому будущему и которые и составляют «истинную жизнь мира». Среди них: «...социализм, коммунизм, политико-экономические теории, утилитаризм, свобода и равенство людей и сословий и женщин, все нравственные понятия людей, святость труда, святость разума, науки, искусства» [Там же, 441]. Таким образом, представление Толстого об истории и ее смысле, в итоге, оказывается в русле традиции, заложенной Чаадаевым и развитой Достоевским.

Наконец, нужно заметить, что в своем религиозном учении Толстой определяет человеческую личность как форму «явления» Бога в условиях ограниченного и несовершенного земного мира: «Человек есть проявление Всего – Бога, в ограниченных пределах» [Толстой 1928–1958, LV, 29]. Отсюда следует, что человек впадает в низменную, животную жизнь, когда не знает Бога в себе, и, наоборот, его жизнь становится возвышенной, духовной, в ней появляются значимые цели, когда он с предельно возможной полнотой раскрывает божественное бытие в своей ограниченной личности. В этом смысле представление Чаадаева о том, что наша главная задача – подчиниться божественной силе, которая действует в мире и в нас, безусловно созвучно религиозным убеждениям Толстого.

Чем больше людям удается «дать в себе место Богу», по выражению Толстого, тем в большей степени они ощущают, что существуют не в виде изолированных индивидов, а в духовной слитности божественного бытия. «Души человеческие, отделенные телами друг от друга и от Бога, стремятся к соединению с тем, от чего они отделены, и достигают этого соединения с душами других людей любовью, с Богом – сознанием своей божественности. В этом все большем и большем соединении с душами других людей – любовью и с Богом – сознанием своей божественности заключается и смысл и благо человеческой жизни» [Толстой 1928–1958, XLV, 13].

Как и Чаадаев, Толстой считает эмпирическое пространство и эмпирическое время главными формами разделения бытия, то есть главными формами его несовершенства. Движение человека к совершенству, к полному слиянию с Богом, должно заключаться в их преодолении. Но если пространство просто исчезает в совершенном, божественном бытии, то время трансформируется из несовершенного в совершенное. Подобно Чаадаеву, Толстой утверждает, что наше сознание, мышление это и есть присутствие божественного, духовного бытия в несовершенной личности, поэтому по своей сути сознание выше эмпирических форм пространства и времени. Но, соединяясь с низшим телесным началом, сознание как бы «размножается» в последовательность изолированных состояний, актов, которые и конституируют время нашего мира. Как пишет в одной из дневниковых записей Толстой, «времени нет. Это только ограничение. <...> Нам кажется, что есть время, и оно наполняется последовательностью сознания существ[в]; в действительности же есть только последовательность сознания, к[оторая] представляет[ся] нам временем» [Толстой 1928–1958, LIV, 170–171]. Здесь стоит вспомнить, что и Чаадаев считал эмпирическое, низшее время не объективной, а субъективной характеристикой, результатом ряда произвольных актов нашей воли.

Будучи проявлением высшего, духовного (Бога) в нас, сознание, даже в своей несовершенной временной форме, не может полностью утратить совершенной, слитной сущности, поэтому в нем есть способность, которая преодолевает разделение, вносимое материальным началом, и восстанавливает его абсолютную целостность, – это память, воспоминание. Для Толстого правильное понимание памяти – понимание ее как *метафизической* способности, которая соединяет все *объективно существующие* события прошлого, настоящего и будущего, а не их вторичные психологические образы, как полагают современные «научные» теории памяти. Память восстанавливает совершенное бытие личности в форме «одновременного» существования всех ее моментов, событий, которые в несовершенном эмпирическом времени разворачиваются в прерывистую последовательность, лишенную настоящей цельности и связности. В земном, эмпирическом бытии такое восстановление всегда частично, неокончательно, и только при переходе личности в духовное, совершенное бытие она обретает окончательную целостность. Это означает, что в слиянии с Богом личность не теряет себя, наоборот, она восстанавливает себя в совершенной форме, в которой по-прежнему будет присутствовать упорядоченность всех событий жизни, но только не разделенная на моменты и на обособленные сферы настоящего прошлого и будущего. Идея абсолютного времени, в котором личность сохраняется как неразделимая цельность, осуществляющая свою жизнь в форме цельного, абсолютного акта, выражается Толстым с помощью парадоксального концепта «настоящего вне времени»: «Если понимаешь себя как Бесконечное Начало, проявляющееся в ограниченных пределах, то цель, смысл, деятельность жизни одна: делать то, чего хочет Бог, что свойственно Богу, проявившемуся во мне. При таком понимании жизни уничтожается весь интерес к тому, что случается, интерес только в том, что мне делать, т.е. *в настоящем, в моменте вне времени*. <...> В том-то и истинная жизнь и свобода, что можешь жить только *в настоящем – вне времени*. <...> Во времени, т.е. так, как человек рассматривает себя, он, очевидно, несвободен; свободен он только *в настоящем, в делании вне времени*» (курсив мой. – И.Е.) [Толстой 1928–1958, LV, 28]. В этом высказывании словосочетание «вне времени» обозначает выход за пределы эмпирического, низшего времени – но не в вечность, полностью лишенную становления, динамики (как в учении

Платона и Августина), а в абсолютное время божественного бытия, где движение и действие осуществляется в совершенной, цельной форме, в моменте абсолютного «настоящего» – сразу во всей бесконечности бытия. «Вся моя жизнь есть один поступок, – пишет в дневнике Толстой. – И поступок этот совершен. Я только не знаю его» [Толстой 1928–1958, LV, 121].

Как мы видим, вопреки распространенному мнению, что религиозное учение Толстого является «чистым морализмом» и отрицает мистическую сторону христианства, оно содержит очевидный мистический элемент, причем он совпадает с аналогичной мистической составляющей взглядов Чаадаева и Достоевского. «Настоящее вне времени», вводимое Толстым, имеет то же содержание, что и описываемый Чаадаевым переход личности из материальной сферы в сферу духовную, где личность находит себя «в беспредельном пребывании, не разделенном на дни, на часы, на мимолетные мгновения»; также оно похоже и на «пять секунд» Кириллова, в течение которых тот сливается с миром и чувствует присутствие абсолютной гармонии.

Все сказанное позволяет утверждать, что религиозное учение Толстого находится в полном согласии с главной линией развития русской философской мысли, берущей начало в философии Чаадаева. Более того, Толстой гораздо более ясно и прямо, чем его предшественники и современники, выразил самые важные ее концепты. Распространенное мнение о том, что учение Толстого является чем-то «маргинальным» для русской традиции, что он уходит от христианства в «буддизм», что в его учении уменьшается значение человеческой личности, что он вносит формализм и морализм в религию, не выдерживают никакой критики и должны оставаться на совести православных идеологов, которые прекрасно понимали и понимают, что признание Толстого естественной и важной частью русской религиозной философии наглядно покажет, что вся она имеет антицерковную направленность, что подавляющее большинство русских мыслителей исходили как из аксиомы из того факта, что в историческом, церковном христианстве (вне зависимости от его разделения на конфессии) произошло радикальное искажение учения Христа, которое теперь можно восстановить только в форме религиозно-философского учения.

2

Владимир Соловьев, по общему мнению, является самым характерным, знаковым мыслителем русской традиции, поэтому вокруг его наследия идут особенно ожесточенные споры: в зависимости от того, какая тенденция его мысли признаётся главной, определяется и сущность всей русской философии. К сожалению, мы находим у Соловьева очень разные, даже несовместимые направления философских поисков, поэтому принципиальной проблемой по отношению к его наследию является отделение главного, логичного и обоснованного от второстепенного, сиюминутного и рожденного чисто эмоциональными факторами. Для меня несомненно, что второстепенным, сиюминутным и обусловленным личными переживаниями является внезапный переход Соловьева к церковной вере в последний год жизни, что сказалось в его работе «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории» (подробнее об этом см.: [Евлампиев 2017, 123–154]). Все его главные работы свидетельствуют о безусловном принятии, по сути, общей аксиомы русской религиозной философии: историческое христианство, оформленное в церковь, является «средневековым мирозерцанием», которое давно пережило свой век и должно быть заменено, ради позитивного будущего человечества, новым мировоззрением, основанным на истинном учении Христа. Свою философию Соловьев рассматривал как предварительную форму этого нового мировоззрения, а своим непосредственным предшественником считал Достоевского. Соответственно, и философию истории Соловьев строил как продолжение и развитие традиции Чаадаева и Достоевского.

Согласно Соловьеву, христианское учение в своей истинной сути говорит о пути достижения Царства Божьего на земле и в качестве условия выдвигает необходимость

для человека и человечества в целом обнаружить в себе непосредственное присутствие Бога и сделать это главным фактором жизни. «Сущность истинного христианства есть перерождение человечества и мира в духе Христовом, превращение мирского царства в Царство Божье (которое не от мира сего). <...> Это перерождение есть процесс духовный... в нем должно непременно участвовать само человечество своими собственными силами и своим сознанием» [Соловьев 1988^а, 339]. Новоевропейскую историю Соловьев представляет в «Чтениях о Богочеловечестве» (1878) как процесс постепенного изживания представления об онтологической разделенности Бога и человека и утверждения идеи непосредственного присутствия Бога в человеке. «Человеческая личность только потому может свободно, изнутри соединяться с божественным началом, – что она сама в известном смысле божественна, или – точнее – причастна Божеству» [Соловьев 1989, 20]. Очевидный пантеистический характер философии Соловьева, разрабатывавшейся им на протяжении всей жизни (за исключением только последнего года, когда были написаны «Три разговора»), выражен в раннем наброске – своего рода программе всей дальнейшей философской деятельности, – который начинается тезисами: «Бог *есть* всё» и «Всё *становится* Богом» [Соловьев 2019, 19].

Как наиболее яркий представитель философии всеединства, Соловьев, конечно, полагает, что Царство Божье, к которому человечество идет в истории, есть слияние всех людей в единое существо, которое соединяется со всем миром в некий «общий Синтез» (выражение Достоевского). Мы не будем останавливаться на этом вполне очевидном моменте, а сразу перейдем к самому спорному моменту – к возможности приписать Соловьеву идею «высших личностей», которые определяют ход истории.

Нужно признать, что у Соловьева достаточно трудно найти рассуждения в пользу такого представления; из всех русских философов он, вероятно, был наиболее последовательным сторонником «имперсонализма», отрицающего самостоятельное значение отдельных личностей и переносящего акцент в историческом действии на человечество как реальный целостный субъект [Гайденко 2001, 117–118]. Тем не менее он не мог обойти тот факт, что в современном мире *истинных* христиан, правильно понимающих учение Христа и пытающихся донести его смысл до людей, *очень мало*. Поэтому, по крайней мере в современную эпоху, только отдельные личности – «лучшие люди», по терминологии Толстого, – способны выполнить ту историческую миссию, которую в будущем должно выполнять все совокупное человечество. «И у нас теперь, – пишет Соловьев, – в эпоху духовного брожения – в то время как приверженцы “общественного идеала”, такого же внешнего и поверхностного, как “царствие” иудейских материалистов, встают и убивают, губят других и сами гибнут бесплодно и бесславно, а другие или теряются в умственном хаосе, или погрязают в равнодушном своекорыстии, – являются лишь немногие люди, которые, не удовлетворяясь никакими внешними целями и идеалами, чувствуют и возвещают необходимость глубокого нравственного переворота и указывают условия нового духовного рождения России и человечества» [Соловьев 1988^б, 310–311].

Собственная биография Соловьева является, вероятно, наиболее ярким свидетельством присутствия идеи «высших личностей» в его историческом мировоззрении. Ведь он был уверен, что сама Небесная София явилась к нему и в трех мистических свиданиях с ним поручила раскрыть людям высшую божественную истину. Вряд ли он мог заключить, что является единственным избранником Софии во всей истории человечества. Более естественно полагать, что в каждую эпоху, а может быть, и у каждого народа есть такой избранник-пророк, который раскрывает людям истину и тем самым задает ход истории.

3

Русская философия начала XX в. развивалась под определяющим влиянием идей Соловьева. Почти все известные мыслители в той или иной степени опирались на его наследие, но особое, оригинальное развитие оно получило в творчестве С.Л. Франка,

вероятно, самого глубокого и талантливого представителя русской философской традиции в XX в. Наиболее последовательно и капитально свою концепцию истории, являющуюся разделом философской теории общества, Франк развил в книге «Духовные основы общества» (1930). В определенном смысле этот капитальный труд можно считать итогом векового развития русской социально-исторической философии, и весьма показательным, что абсолютно во всех своих слагаемых детально проработанная теория Франка *совпадает* с краткой и схематичной концепцией Чаадаева.

Прежде всего Франк утверждает, что общество имеет два измерения своего существования: одно – видимое, эмпирическое, составляющее часть материального мира, и другое – сверхчувственное, чисто духовное, божественное и всеединое; именно второе есть сущность общества и человека, тогда как первое – это феноменальное выражение указанной сущности. Называя духовную сущность общества, в которой люди неразрывно соединены друг с другом, соборностью, Франк считает, что именно в этой сфере мы соединяемся с Богом, с божественной основой реальности, и поэтому соединяемся со всем бесконечным бытием: «... в основе общества лежит некое мистическое, сверхприродное всеединство. Ядро и как бы животворный зародыш общества, его внутренняя живая энтелехия, есть соборное единство внутренней духовной жизни, жизни в Боге» [Франк 1992, 92]. Но полное соединение с Богом не может произойти мгновенно, в одном простом акте, это скорее длительный процесс преобразования человека, человечества и мироздания, их движения к всеединому, совершенному, божественному состоянию; это есть цель всего исторического процесса, который Франк понимает точно так же, как и все упомянутые ранее русские мыслители – как построение Царства Божьего на земле.

Точно так же, как и Чаадаев, Франк резко противопоставляет два пути жизни человека и общества: первый направлен на культивирование самостоятельности и независимости каждой личности и выдвигание на первый план ее индивидуальных и материальных интересов, второй – на подчинение божественной силе (силе добра), превращение жизни в служение целям «божественной правды». Франк утверждает, что первый путь ведет к деградации человека, возвращая его в состояние животного, движимого низменными интересами, а второй, наоборот, возвышает и делает божественным, творческим и по-настоящему свободным существом. «Человек есть всегда не самодержавный творец и демиург своего бытия, и общественное бытие есть всегда больше, чем имманентное выражение чисто человеческих (в позитивно-натуральном смысле) страстей и субъективных стремлений; человек на всех стадиях своего бытия, во всех исторических формах своего существования есть как бы медиум, проводник высших начал и ценностей, которым он служит и которые он воплощает, – правда, медиум не пассивный, а активно соучаствующий в творческом осуществлении этих начал» [Там же, 75].

Идею *служения* человека и человечества божественной силе, действующей в них как их глубинная сущность и поэтому не подавляющей, а, наоборот, помогающей раскрыться всей полноте творческой свободы, Франк резко противопоставляет идее «прав человека», составляющей основу либеральной идеологии; в своей философии он доказывает, что либеральная организация общества ведет к такой же деградации человека и культуры, как и тоталитарная. Ложность идеи «самостоятельности» человека наглядно обнажается тогда, «когда человек последовательно и неустрашимо хочет быть неограниченным и самовластным хозяином своей жизни; он оказывается рабом стихийных страстей, которые не утверждают и развивают, а разрушают и губят его жизнь» [Там же, 108].

Три другие характерные постулаты исторической концепции Чаадаева: определяющая роль отдельных «высших личностей», значение идей, которые и выступают инструментом, с помощью которого «высшие личности» влияют на людей и на ход событий, и благодатное действие культурных традиций, вне которых невозможно правильное развитие отдельных личностей и всего общества, – также в полной мере присутствуют в социальной философии Франка. Божественная, духовная сила всеединства,

которая действует в человеке, принимает в материальном мире форму самого этого мира, поэтому она разделяется на «живые нравственные идеи», которые и становятся непосредственными действительными началами развития общества. «Из всех сил, движущих общественной жизнью, наиболее могущественной и в конечном счете всегда побеждающей оказывается всегда сила нравственной идеи, поскольку она есть вместе с тем нравственная воля, могучий импульс осуществить то, что воспринимается как правда в общественных отношениях» [Франк 1992, 100]. Но проникновение в высшую духовную жизнь и принятие указанных «живых идей» в качестве внутреннего двигателя своей жизни еще долго будет уделом очень немногих людей, тогда как большинство продолжит пребывать в полуживотном состоянии. Франк, как и его предшественники, непоколебимо уверен, что единственная достойная организация общества – это аристократия, правление *лучших людей*, отличающихся наиболее правильным пониманием сущности человека и его предназначения в мире: «Творчество и строительство в коллективной жизни людей есть необходимо водительство одних и послушание других, их следование примеру и призыву лучших. <...> Человек призван делать не то, что он хочет, а что по существу хорошо, что должно быть; но именно поэтому лучшие, более сведущие и умелые должны руководить худшими» [Там же, 121].

Франк придает очень большое значение понятию творчества и творческой свободы отдельной личности – без них невозможно развитие общества и все более полное воплощение в земной действительности «божественной правды». Творчество же вырастает из глубин духовной сущности человека, которая объединяет и связывает в сверхвременной, абсолютной сфере все времена и эпохи человеческого существования, поэтому оно немислимо вне традиции и преемственности. «Силы прошлого, как они выражаются в сложившемся бытии, привычных нравах, нравственных воззрениях, в устойчивости правовых форм, политических и социальных отношений, как бы хранятся и взращиваются в лоне коллективного бытия, в единстве совместной жизни; отдельная личность вырастает в них с самого своего рождения, впитывает их в себя “с молоком матери”, вдыхает их в атмосфере семьи и окружающей общности» [Там же, 126]. Почти буквально повторяя мысли Чаадаева из первого философического письма, Франк утверждает, что «где принцип творческой инициативы не созревает спокойно в лоне давних традиций, не напоен их силами, там он остается внутренне бессильным, лишается начала подлинного творчества» [Там же, 127].

Таким образом, от Чаадаева до Франка в основной линии развития русской философии мы находим общее и вполне последовательное представление об истории и ее конечной цели, причем это представление было критически направлено против западной либеральной идеологии, которая понималась русскими мыслителями в качестве формы организации общества столь же ложной и разрушительной по отношению к сущности человека, как и все разновидности авторитаризма и тоталитаризма.

* * *

Важно отметить, что такое понимание истории и ее смысла не является какой-то характерной особенностью именно русской религиозной философии, в западной философии XIX–XX вв. оно было не менее влиятельно. В качестве яркого примера можно привести концепцию общества и истории Анри Бергсона, выраженную в его поздней книге «Два источника морали и религии» (1932).

Подобно русским мыслителям Бергсон считает, что в истории действуют «великие личности», проникающие в сущность самого принципа жизни, того Абсолюта, который определяет наше человеческое существование: «...великие моральные личности, оставившие след в истории, протягивают друг другу руку через века, через наши человеческие грады; вместе они образуют божественный град, куда приглашают нас войти. Мы можем не слышать их голоса отчетливо, но клич тем не менее брошен, и нечто отвечает ему в глубине нашей души... они привлекают нас в идеальное

общество в то самое время, когда мы уступаем давлению реального общества» [Бергсон 1994, 72]. То «идеальное общество», в которое зовут «великие личности», характерно тем, что в нем человечество станет полным явлением Абсолюта, по отношению к очень неполному его явлению в современном обществе. «Великие личности», двигающие человечество, выражают собственной жизнью эту цель: они настолько полно сливаются с Абсолютом, Богом, что становятся его «орудиями» в земном мире. Неслучайно Бергсон называет их *мистиками*: «Великим мистиком оказывается индивидуальность, способная преодолевать границы, predeterminedенные виду его материальностью, продолжающая и продлевающая таким образом божественное деяние» [Там же, 237]. Их жизнь, их пример состоявшегося полного соединения с Богом значимы не сами по себе, а только как путь к историческому преобразению всего человечества, всех людей: «В действительности для великих мистиков речь идет о том, чтобы радикально преобразовать человечество, начав с собственного примера. Цель может быть достигнута только в том случае, если в конце существует то, что теоретически должно было существовать вначале: божественное человечество» [Там же, 258].

Отдельной темой могло бы стать сопоставление концепции времени и памяти у Бергсона и у русских мыслителей – Чаадаева, Толстого, Франка, здесь также могут быть обнаружены поразительные совпадения, однако мы оставляем эту тему в стороне, учитывая, что она уже была частично освещена в литературе (см.: [Евлампиев, Матвеева 2018]).

Бергсон был историческим оптимистом; как и упомянутые русские мыслители, правильно понявшие суть человеческого бытия и смысл истории, он верили, что после всех исторических тупиков, в которые человечество заводило и заводят ложные идеологии, всевозможные тоталитаризмы и либерализмы, оно все-таки найдет единственно верную модель общественного устройства, которая обеспечит реализацию истинной и окончательной цели истории – созидание *божественного человечества*.

Источники и переводы – Primary Sources and Translations

Бергсон 1994 – *Бергсон А.* Два источника морали и религии. М.: Канон, 1994 (Bergson, Henri, *Les Deux sources de la morale et de la religion*, Russian Translation).

Бём 2007 – *Бём А.Л.* Художественная полемика с Толстым (К пониманию «Подростка») // Вокруг Достоевского. В 2 т. Т. 1. О Достоевском. Сборник статей под редакцией А.Л. Бёма. М.: Русский путь, 2007. С. 535–551 (*Bem, Alfred L., Artistic polemic with Tolstoy (On the understanding of the "The Raw Youth"*), in Russian).

Достоевский 1972–1990 – *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. В 30 т. Л.: Наука, 1972–1990 (Dostoevsky, Fyodor M., *Complete works*, in Russian).

Соловьев 1988^a – *Соловьев В.С.* Об упадке средневекового мирозерцания // *Соловьев В.С.* Соч. В 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 2. С. 339–350 (Solovyov, Vladimir, *About the decline of the medieval worldview*, in Russian).

Соловьев 1988^b – *Соловьев В.С.* Три речи в память Достоевского // *Соловьев В.С.* Соч. В 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 2. С. 289–323 (Solovyov, Vladimir S., *Three speeches in memory of Dostoevsky*, in Russian).

Соловьев 1989 – *Соловьев В.С.* Чтения о Богочеловечестве // *Соловьев В.С.* Соч. В 2 т. М.: Правда, 1989. Т. 2. С. 5–170 (Solovyov, Vladimir S., *Lectures on Divine Humanity*, in Russian).

Соловьев 2019 – *Соловьев В.С.* <Бог есть всё. Всё становится Богом> // *Соловьевские исследования.* 2019. № 2. С. 19–38 (Solovyov, Vladimir S., *<God is everything. Everything becomes God>*, in Russian).

Толстой 1928–1958 – *Толстой Л.Н.* Полн. собр. соч. В 90 т. М.; Л.: Художественная литература, 1928–1958 (Tolstoy, Leo N., *Complete works*, in Russian).

Франк 1992 – *Франк С.Л.* Духовные основы общества. Введение в социальную философию // *Франк С.Л.* Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 13–146 (Frank, Semyon L., *The spiritual foundations of society. Introduction to Social Philosophy*, in Russian).

Ссылки – References in Russian

Гайденок 2001 – *Гайденок П.П.* Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М.: Прогресс-Традиция, 2001.

Евлампиев 2017 – *Евлампиев И.И.* Русская философия в европейском контексте. СПб.: Изд-во РХГА, 2017.

Евлампиев, Матвеева 2018 – *Евлампиев И.И., Матвеева И.Ю.* Метафизический статус памяти в «философии жизни» Льва Толстого и Анри Бергсона // Вопросы философии. 2018. № 12. С. 141–151.

References

Gaidenko, Piama P. (2001) *Vladimir Solovyov and the philosophy of the Silver Age*, Progress-Tradit-sia, Moscow (in Russian).

Evlampiev, Igor I. (2017) *Russian philosophy in a European context*, Izd-vo RKHGA, St. Petersburg (in Russian).

Evlampiev, Igor I., Matveeva, Irina Iu. (2018) ‘The metaphysical status of memory in the “philosophy of life” by Leo Tolstoy and Henri Bergson’, *Voprosy filosofii*, Vol. 12, pp. 141–151 (in Russian).

Сведения об авторе

ЕВЛАМПИЕВ Игорь Иванович –
доктор философских наук, профессор
Института философии Санкт-Петербургского
государственного университета.

Author’s Information

EVLAMPIEV Igor I. –
DSc in Philosophy, Professor
at Institute of Philosophy
of the Saint Petersburg State University.