

АКСИОЛОГИЯ: ЦЕННОСТИ И СВЯТЫНИ

Н.Н. Миклина, Ш.Н. Тебуева

УСЛОВИЯ «АБСОЛЮТНОГО ДОБРА» В СОВРЕМЕННОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЕ

Аннотация. Неоднозначная реакция на глобальные изменения, происходящие в мире, инспирирует интерес к нравственным элементам политической культуры, которые содержат в себе «дух» того или иного народа. Для понимания основ политической культуры России, играющей всё более заметную роль на международной арене, существенным является понятие «абсолютного добра», разрабатываемое русскими религиозными философами. В сложной ситуации сегодняшнего дня важно выявить основополагающие смыслы данного понятия, которые определяют условия и возможности их реализации в современной политике. Основным методом исследования – анализ актуальных политических аспектов понятия абсолютного добра в опоре на труды русских мыслителей.

Основные выводы исследования. Русские религиозные философы относили добро к абсолютной ценности, совпадающей с Богом, абсолютными ценностями красоты, истины, свободы, созиданием совершенного общества. Главное условие абсолютного добра – любовь к Богу, природе, людям, Отечеству. Недостаток такой любви порождает «нравственное зло» как относительную ценность и причину человеческих страданий, разобщенности, конфликтов, катастроф. Усиление межкультурных связей и обострение международных конфликтов повысили внимание к понятию «толерантность», претендующему на этический универсализм. Однако критика данного понятия отрицает его абсолютную ценность. Секуляризация и расширение толерантности, демонстрирующей отказ от оценочных суждений, приводит к мистификации и принижению морали, размыванию культурных идентичностей, вседозволенности, абсолютизации «сильной» стороной своих оценок происходящего, присвоению ею прав на силовое давление, которое вызывает сопротивление «слабой» стороны и порождает ещё большее разъединение и усиление нетерпимости. Смыслы «абсолютного добра» в разных странах оставляют немало вопросов, но ведущие политики России провозглашают основанием своей деятельности традиционные представления о любви, добре и зле, о высших силах, объединяющих людей и все религии мира. Это пробуждает надежду на достижение порядка и согласия в политической и других сферах нашей жизни.

Ключевые слова: политическая культура, современность, Россия, русские религиозные философы, добро и зло, абсолютное и относительное, любовь, толерантность, традиционные ценности, мировой порядок.

Abstract. An ambiguous reaction upon the global changes taking place in the world encourages interest towards the moral elements of the political culture, which contain the “spirit” of one or another nation. For better understating of the foundations of the Russian political culture, which place a more significant role on the global arena, the notion of “absolute good” developed by the Russian religious philosophers becomes essential. Under the difficult current situation, it is important to determine the fundamental essences of this notion, which define the conditions and possibilities of their implementation within the modern politics. Russian religious philosophers attributed kindness with the absolute value which coincides with God, as well as with absolute values of beauty, truth, freedom, creation of a perfect society. The main condition for the absolute good – love for God, nature, people, Motherland. The lack of such love results in the “moral evil”, a relative value and a cause of human struggles, segregation, conflicts, and disasters. Strengthening of the intercultural relations and escalation of international conflicts, increases attention towards the notion of “tolerance” which contends for ethical universalism. However, criticism of this notion denies in absolute value. The meaning of “absolute good” in different countries leave many questions, but the leading Russian politicians claim as the foundation of their work, traditional perceptions of love, good and evil, higher powers that

Публикация подготовлена при финансовой поддержке РГНФ в рамках проекта проведения научных исследований «Философия музыки в России конца XIX – начала XX вв. в контексте проблем современности», проект № 13-33-01021.

unite people and religions from all over the planet. This awakens hope for achieving order and agreement in the political, as well as other spheres of our life.

Key words: *absolute and relative, good and evil, Russian religious philosophers, Russia, modernity, political culture, love, tolerance, traditional values, world order.*

Политическая культура как исторически сложившаяся система ценностей, идей, убеждений регулирует политическую активность людей, институтов власти и представляет собой сложное саморазвивающееся общественное образование, в котором осуществляется переход от одного типа саморегуляции к другому [1]. На сегодняшний день этот переход наиболее явно просматривается на глобальном уровне, где на смену нынешнему господству одной политической силы, действующей по принципу «разделяй и властвуй» и приведшей состояние мира к разладу и хаосу, приходит понимание необходимости новых правил налаживания мирового порядка. Основные причины формирования современных аттракторов глобальной социальной системы – войны и конфликты на Ближнем Востоке, в Азии, на Украине, рост террористических организаций и миграционных процессов, а также решительное «восстание» России против монополярного мира, условия которого диктуются США, подчинившими себе политическую волю глав многих государств Европы и других регионов. Эта политика, нацеленная на подавление неудобных США политических режимов, на поддержку оппозиционных законным правительствам сил, включая террористов и неонацистов, поставила под угрозу государственную целостность и суверенитет целого ряда развивающихся стран, стала причиной трагедий их населения и во всей неприглядности представила узурпацию одним государством, или даже коалицией государств, права на диктат своей воли. Всё более понимая пагубность такой политики, народы мира стали чаще обращать свои взоры к России, проводящей и отстаивающей иную политику.

В оценке нравственных, познавательных, поведенческих элементов политической культуры как политического измерения культурной среды в конкретном обществе, характеристики поведения конкретного народа, особенностей его цивилизационного развития российские ученые считают необходимым обращаться к социально-экономическим, национально-культурным, общественно-историческим и другим долговременным факторам, которые «характеризуются относительной устойчивостью, живучестью и постоянством» [2]. Определяющая роль в становлении политической культуры традиций, духа народа,

мировоззрения актуализирует обращение к трудам ярчайших русских мыслителей прошлого. В этом смысле выделим эпоху конца XIX – начала XX вв. в России – время «глубочайшего, небывалого исторического разлома, определившего далеко вперед, вплоть до сегодняшнего дня, новые пути жизни»; в бурных процессах того времени, насыщенных сильнейшими противоречиями, «просматривается одна нить, проходящая духовным лейтмотивом через все политические, социальные, культурные изменения, нравственные искания смыслообразующих основ человеческого бытия» [3, с. 4]. Это – жажда добра и справедливости, голос совести и потребность в сочувствии, сострадании, утешении, которые породили, с одной стороны, мощную революционно-военную волну, приведшую Россию к тяжёлым временам и последствиям, а с другой – попытку восстановления утраченного авторитета религии переосмыслением христианских ценностей, что нашло отражение в духовных прозрениях русских религиозных философов. Среди этих прозрений, подлинный смысл которых «с изумлением» открывают для себя новые поколения людей, выделяется учение Н.О. Лосского – «прежде всего этическое и лишь затем, в своеобразной теософской форме, – религиозное» [3, с. 6].

Добро у Лосского – это первичная абсолютная ценность, совпадающая с Богом и неотделимая от абсолютных ценностей истины, красоты и свободы, которые «не могут быть доказаны путём вывода из каких-либо других начал; они могут быть только непосредственно усмотрены и опознаны» [4, с. 4]. Правильный путь поведения человека, а также условия вступления на него связаны с «идеалом абсолютного совершенства в Царстве Божием», с творческой деятельностью его членов, которые осуществляют абсолютные ценности «в полной гармонии с мировым целым» [4, с. 331]. Конечная цель такого пути – «Царство совершенной любви к Богу и ко всем существам», но путь этот медленный и долгий из-за недостатка у человека такой любви, что есть показатель «нравственного зла» и причина всех людских страданий, бедствий и катастроф [4, с. 332]. Именно поэтому достижение абсолютного добра невозможно без существования относительных ценностей, включая «свободу во зле». Но поскольку всеми земными существами движет любовь, то добро сильнее зла, отчего все рано или поздно достигают Царства Божия.

В разрабатываемой Лосским «теософской этике любви» (А.И. Титаренко) иерархия ценностей добра структурирована от его явленности в личном бытии первичных природных элементов через социальное бытие человека до воплощения в национально-государственном я как душе нации. Репрезентируя органическую целостность мира, данная структура познаётся благодаря интуиции и религиозному опыту, а путь к Богу, который сообща, совместно проходят все субстанциональные деятели, лежит через длинную цепь восхождений и нисхождений, имеющих целестремительный характер и объединяющих реальное и идеальное бытие. Главное условие успешности такого пути – любовь к Богу, к Родине, к людям, которая всегда должна быть выше, чем любовь к себе. Отсюда – известные акты самопожертвования, поражающие европейцев и сближающие русский народ с духовными практиками народов Востока, где также, хоть и с иными акцентами, осуществляется культ любви.

Способность духовной любви (которая «превыше истины, добра и зла») к полному самоотречению И.А. Ильин связывал с интуитивным ясновидением и вживанием в любимый предмет вплоть до художественного отождествления с ним [5, с. 159–160]. И это не случайно: в традициях русской культуры, русского мировоззрения и отношения к миру очень важна неотделимая от этической эстетическая составляющая. Труды русских религиозных философов, выражающих существенные черты русского духа, по-своему поэтичны, художественны, литературны, изобилуют метафорами, эпитетами, метонимиями и нередко в наиболее важном – примерами из области музыки. Эти примеры чаще всего даются с целью обоснования единства, целостности мира, содержащего в себе противоречия как необходимые компоненты развития, становления мирового порядка, возвышения человека на его пути к Богу. Таково «органическое миропонимание» Н.О. Лосского, сравниваемое им с разнокачественностью и изначальной нерасчлененностью музыкального звука [6, с. 351], или обращение П.А. Флоренского в определении сущности бытия к понятиям консонанса и диссонанса, которые реализуются в идеалах и ценностях людей, руководят их социальной жизнью и создают для каждого человека, народа, нации, государства, для каждой исторической эпохи «свой музыкальный строй» [7, с. 30]. Показательно сравнение Флоренским формы идеального мироустройства («феоκραтической синархии») с гетерофонией русского народного многоголосия, где, в отличие от полифонии Средних веков, основанной на взаимоподчинении голосов друг другу, а также гомофонии Нового времени с господством главно-

го голоса над всеми остальными, достигается «внутреннее взаимопонимание» и «полная свобода всех голосов», их «сочинение» друг с другом, в противоположность подчинению» [7, с. 30–31]. И если жизнь есть «сплошной ряд диссонансов», которые ведут «к ежеминутным толчкам, к перебоям, невыносимым по своей неожиданности и непредвидимости», то в синархии диссонансы непременно разрешаются в консонансы «через дружбу» (по Флоренскому, высшую разновидность любви) – важнейшего условия осмысленности и примиренности общественной жизни [7, с. 441]. Напомним и о том, что диалектика становления (возвышения) одного и иного, совпадающая с жизнью и исполненная ценностей любви, разрабатывалась А.Ф. Лосевым на основе феноменологического анализа музыки [8, с. 195–369].

Любовь есть утверждение себя с «выходом из себя», или видение другого, позволяющее видеть реальность, которая закрыта от того, кто представляет себя единственным, единственной точкой реальности, что есть грех и корень всех грехов, самоупорство самости, солипсизм, повергающий человека в Ад и обесмысливающий всё творение Божие [7, с. 178–179]. С любовью, верой, единением, живым разумом и бесконечным движением к Абсолюту связывали музыку, жизнь и «музыкальность» самой философии другие русские философы [9]. Эти представления несут в себе идеал общественного устройства, имеющий важнейшее практическое значение, поскольку идеал «должен утверждаться как цель исторического процесса и как руководящий принцип нашей деятельности, как норма, по которой нам следует исправлять действительные общественные неправды» [10, с. 626–627]. Сопрягая эту норму с идеальной сферой как внутренним смыслом неосуществлённой во внешнем истинности предмета («там» – действительность единства и потенция разделённости, норма, «здесь» – обратное, зеркальное отражение, «дурной порядок») и рассматривая идеальное общество как целое, состоящее из уникальных, свободных, равноценных, равноправных, взаимодополнительных личностей, В.С. Соловьёв видел во главе любых отношений в таком обществе наилучшую форму Любви – равновесное и всепроникающее единство, «обнимаемое Богом». Истинная любовь в реальности выступает в единстве отношений одновременно к себе, другому и к Богу, а неосуществимость идеальной любви и идеального общества осуществляется бесконечным самосовершенствованием, чему способствует идеализация другого как начало реализации высшего. Для этого необходима «жизнь в другом, как в себе», нахождение в нём «положительного и

безусловного восполнения своего существа», соответствующее преобразование всей внешней среды (без упразднения различий его сфер), способность к ощущению красоты мира, таящей мистику «забывания» истинной любви.

В обосновании такой позиции В. Соловьёв опирался на разработанную им монадологию, в основе которой – его любовь к жизни, природе, к Богу, видение во всем творчества новых форм и вера в победу «свободной теургии» – единства Истины, Добра и Красоты. За 100 лет до Б. Картера В. Соловьёв сформулировал главное положение антропного принципа: «мы нужны миру столько же, сколько и он нам; вселенная от века заинтересована в сохранении, развитии и увековечивании всего того, что действительно для нас нужно и желательно» [11, с. 540], отчего в процесс интеграции необходимо подключить и породившую человека космическую сферу, где божественная идея в устройении физического мира действует «через человечество». Монады Соловьёва – это «живые атомы», элементарные «сущности» и изначально «надчувствующие существа», взаимодействия которых составляют реальный мир. Каждая из монад способна к взаимовосприимчивости и взаимодействию, стремится вовне и даёт в себе место другой. Углубляясь в свою собственную действительность и получая определение для себя, каждая монада не только проявляет сознание и самосознание, но порождает всё существующее. С этими свойствами монад связано и неприятие русским философом отношения к миру вещей как к косной материи – «вещественного бытия», которое «своим бессмысленным упорством» раздробляет вещества на взаимоисключающие части, чем подавляет главное – «нашу любовь». Важнейшее из «невидимых» свойств монад и материи в целом – сила «всеобщего тяготения», действие которой обеспечивает стремление частей вещественного мира «включить, вместить себя взаимно» [11, с. 541]. Свойство притяжения есть «положительное взаимодействие» между частями вещества и самими веществами, пронизывающее Вселенную, мир природы и человека и создающее единое и связное целое, предполагающее к тому же форму и деятельную силу такого единства. Это единство связано с мистикой мирового тела – «идеального всеединства», которое – «сверх силы всемирного тяготения» и осуществляется «духовно-телесным образом» посредством энергии света и сходных с ней волновых явлений (электрические, тепловые, магнитные, звуковые излучения-колебания) [11, с. 50–53].

Отмечая чрезвычайную важность качественных различий монад как основания стремления одной монады к другой, В. Соловьёв дополняет это

положение «законом полярности» (притяжение разноименных полюсов как восполняющих бытие друг друга). Но если качественные различия монад вечны и неизменны, то качественные различия мира явлений, данные нам в чувственном постижении, изменяемы. И потому царящее в мире зло должно побеждаться добром, оправданию которого, единению и восполнению жизни служит троякий вид любви: 1) любовь нисходящая – более дающая, чем получающая; 2) восходящая – более получающая, чем дающая, и 3) любовь, в которой то и другое уравновешено. Первая связана с родительской (материнской) любовью, с заботой, защитой и попечением (до заботы Бога, Отечества, государства к своим «детям»); вторая – с сыновней (привязанность к предкам, их почитание, любовь к Богу); третья – с супружеской (половой) как стремлением к совершенной полноте жизненной взаимности, к идеальным отношениям между личностью и обществом, между Богом и избранной им народностью. Эти виды любви порождают и соответствующие чувства: жалость (родительская любовь), благоговение (любовь сыновняя) и чувство стыда (половая, супружеская любовь), которое в сочетании с жалостью и благоговением образует наиболее совершенную форму человеческой любви [12, с. 248–250]. Главное в этой любви, составляющей объективный закон бытия, – любовь к вечному бытию, к Богу, которая «выше разума» и требует «положительного единства». И если природа подчиняется этому закону невольно и бессознательно, то человек должен его познавать и осуществлять, в чём и состоит его сугубо человеческая (индивидуальная и родовая) способность. Оправдывая, раскрепощая, возвышая и спасая индивидуальную жизнь жертвой эгоизма и достигая высшего уровня в любви половой, сила любви выполняет заданную Высшей Волей цель – «возвышение и усовершенствование человеческой природы» несением «креста своего», нравственным подвигом, неравнодушием к страданию другого, воссоединением несправедливо разделённого, почтением к «отцам» и традициям – того, что выше свободы и бессмертия [11, с. 503–504, 538–539, 547].

В конце своего жизненного пути Соловьёв с наибольшей ясностью осознал, что именно такая целостная, а не любая «урезанная» любовь есть подлинная добродетель, «завершительное выражение» основных требований нравственности в жизни, государстве, политике. В достижении общего блага, общественной нормы в борьбе со злом значимы не только процессы нравственного совершенствования человека и общества, но их соответствие и степень подчинения личных идеалов добра

общественным. Государство в отстаивании своих нравственных целей и норм обязано защищать своих подданных и потому имеет право на использование силы и «объединительные» войны, чем создаёт условия для культурного и нравственного прогресса. Разделяя функции церкви и государства и считая важным и необходимым внедрение в общественное сознание христианской морали, заботу государства о материальном благосостоянии людей, о разработке и соблюдении справедливых законов, прав и свобод, о поддержке веротерпимости, национальных, религиозных и общечеловеческих ценностей, Соловьёв в своем последнем сочинении «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории» (1899) воплотил своё «сильное и устойчивое желание осветить наглядным и общедоступным образом те главные стороны в вопросе о зле, которые должны затрагивать всякого» [11, с. 635]. В этом мистическом откровении выдающегося русского философа с немалой художественной силой и очевидностью показано, что сытость, мир, благополучие, следование законам и правовым свободам, и даже любовь между людьми, между правителем и подданными без любви к Богу (император «замкнул» любовь народа на себе) есть «проделки антихриста», ведущие к длительным войнам, страданиям, катаклизмам и в конечном счёте – к Страшному Суду, знаменующему гибель зла и торжество справедливости [11, с. 635–763].

В. Соловьёв не идеализировал жизнь своего Отечества и призывал многому учиться России у Запада. Вместе с тем он не раз подчёркивал, что Россия – добровольно образованная «семья народов», которой близок и западный рационализм, и восточная метафизика, но важнее всего – опора на синтетический характер и культурный потенциал славянства, отвергающего восточный фатализм, западный индивидуализм и узкий национализм. Оценка Соловьёвым своего времени как «безвременья», дошедшего до «нравственного нуля» («провидение как будто выжидает и безмолвствует»), ожидание конца мира связаны с предвидением грядущих бед России, с чувством огромной тревоги за её судьбу. Но оставалась вера в то, что русский народ, свободный от всякой исключительности и односторонности, возвышенный над узкоспециальными интересами, проникнутый «верой в положительную действительность высшего мира и пассивное к нему отношение», призван «сообщить живую душу, дать средоточие и целостность разорванному и омертвелому человечеству» через соединение его с божественным началом, и потому идея мирового всеединства должна начать осуществляться именно в России [11, с. 173]. Главное,

чтобы русский народ, признавая иерархию ценностей, но отвергая рабство, «не утверждал себя с исключительной энергией в какой-нибудь частной низшей сфере жизни и деятельности», а «подчинился всеединному началу», «религиозному в высшем смысле этого слова», – тогда исчезнут противоречия и вражда, основанная на исключительном самоутверждении каждого [11, с. 176].

Одним из ярких оппонентов и продолжателей позиций В.С. Соловьёва был В.В. Розанов. Взглядам В. Розанова посвящена специальная авторская работа [13], а здесь отметим то, что несмотря на неприятие Розановым учения Соловьёва и всяких «правильностей», главным условием добра была для него любовь – к жизни, к миру, России, к женщине, к своему «я». Он верил в наличие «какой-то подлинной сущности мира», которая «может быть и не совпадает с нашей судимостью о мире», однако стоит гораздо выше «схем ума и восприятия человеческого», «феноменальной учёности и образованности». Доказательство этому – то, что «мир с первого же раза, с первого же глаза, представляет собой такую красоту, такую глубокую целесообразность, он так полон мыслью от былинки до звезды, что можно сказать, от “теории Дарвина” остаётся один “переплёт”»; но ещё выше – любовь: «В багровом пламени утренней зари она побеждала весь мир...» [14, с. 313, 314]. Вместе с тем крайности розановской души, озабоченной сохранением своей индивидуальности и ожидающей от христианства лишь «утешения» по причине отсутствия идеала в социальной действительности, приводят его к смешению понятий добра и зла, к ёрничанью и критиканству, к постановке жёстких граней между собой и другими, к высокой оценке Ницше, «эгоизма своего я», к идеалу властной личности и жёсткой борьбы. И тогда – «Пусть будут все “врагами”, потому что это гораздо лучше *сохранит в каждом его физиономию*, нежели предательская “любовь”, предательское “друг друга обымем”...», «Пусть всё “борется”, “разнообразится” <...> Не надо этого “братства”, этого сюсюканья, этой всей бабьей, мягкотелой цивилизации. Железо и сила – вот закон жизни» [14, с. 330]. Отсюда – пылкая защита царского самодержавия, сменившаяся после событий 1905 года глубоким разочарованием в существующем государственном строе, но «Может, исполнин-мужик поможет нам разворотить это болото...» [14, с. 340].

Взгляды Розанова демонстрируют глубокие параллели между трудными поисками самоидентификации русского человека, философа, русского народа в кризисные периоды своей истории. Полагая, что для каждой нации национальность есть «рок», «судьба», Розанов с горечью констатировал:

«От Судьбы не уйдёшь»: и из «оков народа» тоже не уйдёшь». «Есть люди, которые рождаются “ладно” и которые рождаются “не ладно”. Я рождён “не ладно”, и потому от меня “никакой “пользы”. От меня – “смута”» [15, с. 67, 156]. В отличие от Соловьёва, Розанов показал существенные стороны «разлада» русской души, оставаясь при этом не менее, а, пожалуй, даже более русским, нежели многие из его современников. Обвиняя русское общество в «бес-содержательности», но не в «содержательности» русского человека, он порой проповедовал крайние формы национализма (до одобрения еврейских погромов), осуждал декабристов и «вонючих разночинцев», своей «грязью», «завистью» и «ненавистью» разрушивших дворянскую культуру и литературу «от Державина до Пушкина», но сожалел о неспособности русских к демократии, выборам, законотворчеству, экономии, бережливости, планомерному труду. А потому и «болит душа о себе, болит о мире, болит о прошлом», а «будущее... “и не взглянул бы на него”» [15, с. 239–242, 246, 134–135]. Боль за Россию, сетования на отсутствие у соотечественников «мечты своей родины», национальной идеи, патриотического воспитания сопровождалась у Розанова противоречивыми, часто взаимоисключающими рассуждениями о равенстве, свободе, просвещении, техническом прогрессе, экономике, либерализме. Мечтая о соединении «души» и «удобного» либерализма, он призывал к слиянию всех партий, оправдывая подобную «яичницу» из политических истин добротой, жалостью, нежеланием споров и конфликтов, стремлением к естественному проявлению многообразия России, а также тем, что «с ним Бог». Вместе с тем, определяя цивилизацию XIX века как «восторжествовавшее просачивание всюду кабака», боялся, что «Бог оставил человека» [15, с. 128–129, 182, 167–168, 162]. Непростые отношения Розанова с христианством завершились лишь в последние дни его жизни, когда он окончательно пришёл ко Христу: причащался, соборовался и, несмотря на тяжёлую болезнь, физические страдания, голод и нищету, умирал, по свидетельству его дочери, удивительно светло и радостно.

Е.Н. Трубецкой развивал гносеологический аспект этоса В.С. Соловьёва. Осуждение Вселенского Зла, по мнению Е. Трубецкого, не отменяет его позитивной ценности как необходимого условия восхождения человеческого духа и преображения «всей твари», ибо истинные смыслы бытия яснее открываются на фоне полной безнравственности и бессмыслицы существования. Множество «зигзагов» и «провалов в ад» – временных побед Лжи, Ненависти и Смерти (революции, войны, культу-

ра «безбожного человека») – связаны с несовершенством человеческого знания, требующего «со-мысла», «со-знания». Защищая идею *диалога* как «акта богочеловеческого», «живой беседы между Богом и человеком, в которой человеческое сознание божественной мысли достигает высшего напряжения и высшей активности», Е. Трубецкой «превыше всяких относительных благ, превыше самого существования отдельной личности» ставил вытасценную из мира возможного и «проявленную лучом Божиим» «всенародную святыню», за которую «можно жертвовать своим добром, желаниями, интересами и, наконец, жизнью», – интуицию смысла любви как «всеединства», «мирового строя и лада» [16, с. 326, 273].

Основной мотив творчества В.Ф. Эрн, – «моя вера и моя любовь», но, отстаивая оригинальность русской культуры и философии, философ требует на пути к вершинам сознания борьбы с главным, по его мнению, злом – формальным рассудком, порождённым прагматизмом, который отрывает жизнь от «космических условий существования» и не даёт силы «коренного прозрения» [17, с. 11–12, 33–34, 78]. Торжество Рацио есть причина отрыва культуры от своих корней, её поглощения материальной, «серединной, гниющей и разлагающейся цивилизацией», растущего хаоса, когда ради «дурного мира», «дурного единства» людей, «единства во что бы то ни стало» «любители конкретного и дифференцированного готовы смазать все различия» [17, с. 20]. Не соглашаясь с С.Л. Франком об ответственности России за стихию зла, дикости и темноты («непобедимая стихия зла» есть «*общее* всем народам»), В. Эрн объяснял «страдальческую складку» русской культуры величайшим напряжением духовной жизни и осуждал увлечение незрелой частью русского общества мнимыми богатствами западной культуры, таящими «великую духовную скудость и нищету» [17, с. 290].

Центральный смысл, движущая сила и основная ценность бытия в концепции «монодуализма» С.Л. Франка – безграничная любовь к Богу, к Родине, матери, к людям, вырастающая из ощущения всеединства и обеспечивающая прочность и «покой в родном доме», настоящую полноту жизни и действительное спасение. Поэтому главная задача совершенствования жизни и человека – «постепенно научиться любить всё», и этим «тяжким путём чистилища», требующим живого общения со всеми, первыми должны пойти русские, «вкусившие ада» [18, с. 161–180]. Призывая к «встрече», «вторжению друг в друга», к «чуду трансцендирования» и взаимного самораскрытия, Франк разработал иерархию целостной реальности по степени при-

ближения к Богу: от субъективности души как непосредственного самобытия (нижний уровень) – к духовному единству душ (общество, Церковь) и к духу как онтологической основе непосредственного общения с Богом, где в полную силу проявляет себя личность в единстве субъективного и объективного, «Я и Ты». Отсюда истинная онтология возможна лишь в бытии «мы», где сохраняется святость чувства Родины, семьи, дружбы, вероисповедного единства, имеющего космические корни. Постановка себя в центр мира, «жизнь только в себе и из себя самого» есть насильное внедрение в бытие чуждого, враждебного начала, приводящее к мании, помешательству и гибели, поскольку истинная любовь – усмотрение богоподобия в другом. Бог, творя истинную реальность, объединяющую всё и всех, понуждает человека совершенствоваться именно в этом направлении. Поставив уникальность человеческой личности ниже Бога, а свободу ниже любви, Франк оставляет за свободой функцию созидания: если полная личная свобода есть «призрак», «ложный соблазн», «мнимая мудрость», то истинная свобода («бурление хаоса», содержащего в себе динамизм беспорядка и упорядочения) – это результат высшей необходимости, когда самость, влекомая Богом, покидает себя и укореняется в чем-то ином, более высоком [18, с. 316, 367–376, 384–387, 405–414].

На этой иерархии С. Франком строится «политика любви», отрицающая построение Царства Божия на земле, но создающая наиболее благоприятные условия для своего осуществления путём нравственного воспитания личности и общества по образцу христианской морали [19, с. 237, 239]. Согласно Франку, идеалы торжества разума, свободы, равенства и братства, справедливости без любви к Богу и к людям порождают ужас, неправду, безумие, раздоры, анархию, убийства, деспотизм, ведущие к «царству смерти и сатаны» [20], а все революции, контрреволюционные и религиозные войны, являясь неизбежными явлениями исторического процесса, трагически превращают добро во зло. «Если окинуть общим взором всю жизнь человечества, – писал Франк, – то приходится усмотреть парадоксальный, но воочию явственный факт: всё горе и зло, царящее на земле, все потоки пролитой крови и слёз, все бедствия, унижения, страдания, по меньшей мере на 99% суть результат воли к осуществлению добра, фанатической веры в какие-либо священные принципы, которые надлежит немедленно насадить на земле, и воли к беспощадному истреблению зла; тогда как едва ли и одна сотая доля зла и бедствий обусловлена действием откровенно злой, непосредственно пре-

ступной и своекорыстной воли» [18, с. 128]. Нравственные принципы христианства, соответствующие мотивы, нравственная воля, национальная ментальность, религиозный интуитивизм, чувство личного достоинства и свобода личности могут победить самые низменные побуждения обычных людей и политиков, а идеальное чувство любви и «тот дух свободы, который оформлен нравственным чувством достоинства личности и уважением к порядку и чужим правам», является обязательным условием политической деятельности [21, с. 66, 101, 102]. Отсюда возникает необходимость государства, его функций защиты и принуждения, ведения оборонительных и «защитных» войн, и если война преследует общечеловеческие ценности, она может быть оправдана.

Признавая неограниченность власти Бога и осуждая деспотизм как форму присвоения абсолютной истины и качества непогрешимости, Франк отстаивал идеалы демократии и принципиальное равенство людей как основную предпосылку морально-правовой веры, дающей полную свободу личности в провозглашении и реализации своих убеждений. Но демократия ограничивает индивидуальную волю волей общественной и потому имеет огромную моральную ценность. Однако и большинство не обладает качеством непогрешимости, и Франк критиковал западную демократию за материализм, тенденции к неразличению добра и зла, к манифестации своего превосходства над иными культурами. Признавая позитивными качествами русского мировоззрения опору на жизненный опыт, онтологизм и соборность, Франк считал деспотизм характерным признаком российской политической культуры и потому, в отличие от В. Соловьёва, не видел будущего России. Порицая политиков за цинизм, ложь, бесчестие, использование кровавых методов, Франк в самый разгар второй мировой войны писал: «В этой ужасной войне, в нечеловеческом хаосе, который воцарился в мире, победителем в конце концов станет тот, кто первым начнёт прощать» [22, с. 105]. Именно прощение и любовь, а не ненависть к врагу, может способствовать восстановлению экономической и политической жизни в послевоенный период: «Никакие бомбы, даже атомные, никакая из жестокостей войны не нарушают так сильно нормальных условий жизни и не являются причиной стольких разрушений и зла, как дух ненависти» [22, с. 106].

Франк считает невозможным побеждать зло силою, и видит главную задачу в ограждении добра от зла, в недопущении зла к разрушению жизни, что входит в функции государства. Он призывает тщательно разбираться в причинах войны, не

обвиняя огульно лишь одну сторону, а главное противоречие в попытках оправдания военных действий видит в том, что нация практически неспособна признать злом свою волю в войне. Последнее утверждение Семена Людвиговича опровергается покаянием Германии за развязывание второй мировой войны, но это вовсе не означает наличия наций и народов, представляющих «абсолютное зло» или «абсолютное добро»: в сотворении зла и добра, в развязывании войн и конфликтов есть множество причин, хотя истинна всего лишь одна, но её утверждение требует основательных знаний, великой осмотрительности и осторожности. «Ни в одном конкретном порядке нет ни абсолютного добра, ни абсолютного зла, – пишет Франк, – все эти порядки относительны: лучшие или худшие, более прочные или более шаткие, более правильные или более неправильные» [22, с. 96].

По-иному трактует проблему добра и зла И.А. Ильин [5, с. 375–576]. Зло у И. Ильина – это, прежде всего, злая воля и злое чувство, и лишь потом система внешних поступков. Зло и добро внутренне (внешне не всегда) «друг против друга» – со-противляемы. Несопротивляющегося добра (которое есть зло) в принципе быть не может, и «духовный закон» И. Ильина – несопротивляющийся злу поглощается им и становится одержимым – верен только при условии внутреннего приятия зла. Важнейшее условие сопротивления злу – любовь к Богу и умение различать добро и зло в человеческих поступках. Победить зло, согласно Ильину, можно лишь его умалением, растворением, преображением, но пресечь, удержать злую волю от внешних проявлений невозможно ни испугом, ни угрозой, ни тюрьмой. И поскольку в преображении зла внешняя духовная сила не безгранична, а злодейство в принципе неискоренимо, сопротивление злу насилем является необходимым условием жизни, ибо злу потакает бездействие. Однако использование силы в сопротивлении злу возможно только в том случае, если использованы все иные способы его пресечения, и право на такое противодействие имеет лишь сильный духом – тот, для кого борьба добра со злом является вопросом жизни или смерти: вынужденный принять на себя вину за безнравственность применения насилия, он должен быть уверен в правоте своего дела и готовым на подвиг.

Духовное неравнодушие ко злу обусловлено у Ильина «священным огнём» любви, который оправдывает «священный гнев» и «священную кару» и сопряжён с необходимостью понуждения, отрезвления, пресечения и расплаты (от приказа до убийства). При этом Ильин не ограничивает любовь добром и жалостью (основу сострадания),

которую относит к «низшим наслаждениям», и, сохраняя в любви со-радование, возвеличивает страдание [5, с. 458–462]. Трактовка страдания как «соли жизни», побуждающей человека к обновлению своего внутреннего и внешнего существования, рассуждения о страдании «самой мировой субстанции» [5, с. 612–614, 658–679] заслуживают внимания. Вместе с тем сомнительно, что последний и высший смысл нашего страдания – в стремлении Божественного начала «творчески восстановить в нас своё жизненное равновесие» [5, с. 681–691], а акцент И. Ильина на страдании любимого и требовательности к его духу и духовности, которая сильнее жалости к его «страдающей животности» [5, с. 460–462], повышает требовательность к самому «любящему», ибо каким тонким и умелым экспертом надо быть, чтобы понять, что (дух, душа или «животность») и как страдает у любимого! Для этого как минимум необходимо переживание такого же страдания – иначе диалога равных, «совместно предстоящих пред лицом Божиим», не получится, как бы ни сильна была любовь к становящемуся совершенству любимого или к любимому в его становящемся совершенстве. Ну а «страх перед его возможными страданиями» – не лучший помощник ни в любви, ни в любом деле. Приветствуя самопринуждение и энергичный порицающий поступок в ответ на «дурное», надо быть чрезвычайно осторожным в принуждении другого, не забывая о возможности неправомерной узурпации «божественного откровения», ценностей, видения в другом его слабостей. Отсутствие равноправия в любви и оправдание любовью идеи господства и насилия («Кого люблю, того и бью» – «учу любя» [23, с. 218]), по сути, проходит через всю обозримую историю человеческой культуры. Сложность позиции Ильина заключается в попытке представить эту идею в качестве «возвышения» любимого, хотя нередко девизом любви становится не «желаю счастья любимой», а «желаю наслаждаться любовью любимой», и тогда «любящий субъект оказывается несравненно важнее любимого объекта» [5, с. 462, 469, 459, 447], что допускает самые жестокие любовные варианты («Любит, как волк овцу»; «Любит и кошка мышку»; «Любит, как кот сало: и любит, и губит»). «Огонь любви» может только добавить такого «худа», став причиной трагедий и непоправимых ошибок.

Мысль И. Ильина о противодуховности физического понуждения, которое подавляет очевидность и волю понуждаемого, разрушая его здоровье, нужно дополнить: любое вмешательство правомерно и полезно только в случае *истинной* веры, *истинного* понимания другого и осознания

пределов возможного, допустимого и необходимого по отношению к нему (особенно к «слабовольному и бесхарактерному»), иначе «помощь любящей силы духа» становится пропорциональной силе зла. Столь же осторожно следует относиться к утверждению «власти эстетического предмета», «безусловно любимого», «высших обязанностей» и «безусловных запретов», ибо главное условие правильного их понимания – любовь к другому во всей его уникально-конкретной целостности, освящённая Высшим объединяющим Началом. Трудно также согласиться с неприятием Ильиным сомнений философа в верности его духовного опыта (сомнение – основа поиска истины): уверенность в абсолютном понимании того, что есть «высшее», «благое и справедливое», не спасает от субъективизма, если высшей ценностью философ объявляет то, что «любит» и что «заслуживает этой любви», а приближение духа к «всеприемлемости» и «всепримирению» вовсе не означает безразличия и безответственности к судьбам людей, поскольку может касаться ценностей, отвечающих духовным чаяниям всего человечества. В то же время Ильин ставит перед русским философом вполне благородные задачи – понять и объяснить людям сущность творческой жизни, «возлюбить духовную свободу», «предаться живой сердечной доброте», взрастить в себе смирение и «страстную преданность Предмету, именуемую любовью», «преклониться перед тайной Божьего мироздания, укрепить в себе силу сердечного созерцания, научиться радости благодарения и восстановить в себе подлинную религиозность» [5, с. 87–88, 104, 107, 43–53, 75–76, 735–736].

Непросто складывались взаимоотношения с Богом и любовью у Н.А. Бердяева, мировоззрение которого более всего раскрыто в книге «Самопознание» – итоговом «опыте философской автобиографии» (1940). Для Бердяева важней духовных «исканий Бога» – искание смысла и вечности, ибо «нет религии выше Истины». Острое ощущение победы в бытии «духа зла» – причина чувства одиночества, неукоренённости в мире, «слабой способности к отдаче себя», незнания «восторга и экстаза слияния, ни религиозного, ни национального, ни социального, ни эротического», но часто испытываемого «экстаза разрыва и восстания» – «экстаза не бытия, но свободы», что и определило тип его философского мирозерцания [14, с. 456, 442, 425]. Отсюда – нетерпимость к принуждению, чувству долга, неодобрение всякого насилия, террора, убийства, но увлечение революционным духом марксизма и «сочувствие всем бунтарям». Даже христианство у Бердяева одновременно «бунт

против мира и его закона» и эмансипация, причиняющая страдания и боль. Однако самое притягательное для Бердяева – то, что «в нём самом» и «ближе ему, чем он сам» – «вечное небытие» или «абсолютная свобода», которая «предшествовала Богу». Проповедуя идею отказа от всяких запретов, традиций и авторитетов, Бердяев никогда не испытывал никакого влияния и пытался родить *своё* и *только своё*. Ему чужд Бог карающий и он бунтует против «зла покорности» Богу: Бог захотел свободы, сотворил «рабий» мир и не участвует в земных делах. Трагедия «жалкого духа» материального мира – в невозможности осилить божественную степень свободы, и Бердяев, всю жизнь ощущая свою «богооставленность», погружённость «в нижнюю бездну», ещё более чувствовал «притяжение верхней бездны», стремился к богосознанию, «тосковал по высшему миру», но никогда не испытывал счастья и «искал выхода в эсхатологическом ожидании» [14, с. 425, 426–428].

Понимая «уродливость» своего состояния, Бердяев мучился ночными кошмарами, кричал и «погибал» во сне. В его «эгоистическом самосохранении» мысль преобладала над чувством, воображение над сердцем, а жалость была слабостью, конфликтующей со свободой. Именно «метафизическую жалость» Бердяев считал помехой творчеству и своей главной христианской и русской чертой, от которой он безуспешно пытался избавиться с помощью Ницше. Отсюда осуждение мести, суда над людьми, смертной казни, боязнь счастья, чувство вины и ответственности *всех* за *всех*, ощущение конфликта между властью и свободой, восхождением и нисхождением, страданием и состраданием, а также то, что «толстовское» в нём сильнее «ницшевского». Трагически не удовлетворённый своим творчеством и всяким действием вовне, он нередко впадал в «диавольское состояние», которое объяснял скукой и нелюбовью к жизни. Безумная любовь к свободе и творение добра и зла – причина его «неладов» с семьёй, друзьями, идейной средой. Ради личной свободы он был готов «бороться и стрелять», идти против Бога, но свой опыт хотел «расширить до сверхличного, всеобщего опыта», называя это «соборностью», ведущей к «раскрытию во мне универсума». Ощущение в себе двух полярностей («внутри» – одинокого, несчастного, тоскующего, «вовне» – бунтующего и воинственного) и чуждости этого мира порой рождало «кошмарную мысль»: «А что если права рабья ортодоксия? Тогда я погиб» [14 с. 439–440].

Любовь у Бердяева есть «принадлежность тварного мира», и он, по его признанию, не любил ни жизнь, ни людей (только жалость способна

«тронуть сердце»), не чувствовал любви Божьей и не любил Бога, предпочитая экзистенциально мыслить о нём. В любви полов Бердяев усматривал «печать падшести человека», в сексуальном акте – уродство и унижение, в любовных отношениях и браке – «сомнительные таинства», основанные на господстве и подчинении. Его отталкивали беременные женщины, деторождение, и даже «высокая» любовь («верность на века») оправдывалась лишь избирательностью индивидуального чувства. Суть подлинной любви он видел в «жертве любви» во имя свободы, а для возвышения любви, требующей «новых слов», Бердяев использует старое – «страсть»: «мир есть страсть и страстная эмоция», «страсть и воля – основа мысли». Страстью и судьбой «моего “я”» определяется его вера, интуиция, мистика, профетизм, «метафизический анархизм» и даже а-теизм, отвергающий традиционные представления о Боге. Мучительно желая «отпечатлеть себя в мире», Бердяев сетовал на непонимание, объективацию и искажение его взглядов. Детерминируя бытие мрачным взглядом на мир и прибегая для большей убедительности к экстазизму, экзальтации, «восстанию», вражде, деспотии духа, к неподчинению каузальным связям и опровержению любых точек опоры, Бердяев и в русском народе видел стихию «моего “я”», предвещая соответствующую «мессианскую» роль России.

Современники Бердяева (В.В. Розанов, Е.Н. Трубецкой, В.Ф. Эрн, П.А. Флоренский, Д.С. Мережковский, А. Белый) критиковали его с философской, нравственной и религиозной точек зрения, обвиняя в эгоизме, солипсизме, тёмном высокомерии, демонизме, в раздвоении Бога, человеческой и Божественной природы, в голой рассудочности и противоречивости взглядов, в неверной трактовке любви и свободы, в понимании мира как «зла». Нет свободы без любви, утверждал Д.С. Мережковский, поскольку «не свобода прежде любви, а любовь прежде свободы» – вот истина Богочеловечества, а не «бесовского человекобожества», скрывающего за маской Прометея, Люцифера, Демона – лицо дьявола и страшного своей обыкновенностью лживого черта [24, с. 151–156]. И «Право, нет двух вещей, так же ненавидящих друг друга, как *мир* и “*мир*” Бердяева», – писал В.В. Розанов [24, с. 266]. «Страшный смысл для него и для нас» видел в «двусмысленности» Н. Бердяева А. Белый, ибо, «побив нас своим Богом», «вовсе не Бога, а демона он исповедует перед нами», клеветца и произнося «хулу на религиозный дух» и силой своего «неблагодарного жеста» пытаясь «окончательно провалить объективное значение философии Вл. Соловьёва» [24, с. 188–189, 192–194]. «Беса в образе ангела света»

с «петушиными ногами», «лжепророка» поминает в связи с именем Бердяева Е.Н. Трубецкой, оправдывая не «мессианизм» русского народа, опасный «бесовским танцем», а «миссионизм» и присоединяясь к восстающим против возведения Бердяевым «двойственности» в общий принцип, включая возвеличивание им русских добродетелей и русских недостатков [24, с. 246–248, 253–254]. В философии Бердяева содержится тот «коренный грех» мира и «корень всех грехов», которые П.А. Флоренский связывал с утверждением «себя как себя, без своего отношения к *другому*, – то есть к Богу и ко всякой твари», что есть «самоупорство самости», которое «делает из себя *единственную* точку реальности» и тем «закрывает от Я всю реальность, ибо *видеть* реальность – это именно и значит выйти из себя и перенести своё Я в не-Я, в другое, – то есть *полюбить*» [25, с. 178]. К подобной критике примыкают даже те, кто находит у Н. Бердяева интересные мысли (Н.Н. Алексеев, А.А. Кизеветтер, Н.П. Полторацкий, Л. Шестов, архимандрит Киприан и др.). В качестве же заслуг Н. Бердяева отмечается целостность и оригинальность его интуиции, призыв к духовности, неприятие механической цивилизации и поклонения Маммоне, повышение ценности личности идеей жертвенного служения сверхличным ценностям, попытка снять с Бога ответственность за мировое зло, пробуждение интереса к религии и высшим проблемам философии [24, с. 501–517]. Ф.А. Степун приветствует зависимость «становящегося» Бога Бердяева от людей, а его философию – как возвращение к понятию демиурга и «теологию лично им переживаемого христианства» [24, с. 490–491]. Трудно также не согласиться с Г.П. Федотовым, что «Н.А. Бердяев войдёт навсегда в историю России как образ живого и страстного искателя и борца, как человек, впервые открывший Западу всё богатство и сложность, всю противоречивость и глубину русского религиозного гения» [24, с. 446].

С учётом этой критики и откровений самого Бердяева его отношение к добру и злу, в том числе, в политической сфере, может быть понято под иным, нераспространённым в современной литературе, углом зрения, требующим специального развёрнутого исследования. Здесь лишь заметим, что обострённый интерес Бердяева к настоящему и прошлому России, сохранению её национального достоинства, своеобразная защита христианских ценностей, пророческие прозрения относительно будущего России и мира, неприятие насилия и деспотии сочетаются у него с двойственным отношением к государственной власти, революциям и войнам, советскому строю. Показателен его спор

с И.А. Ильиным, где Бердяев, считая крайне необходимым удержание от насилия, обвиняет Ильина в оправдании смертной казни, инквизиторстве, в попытке говорить от имени абсолютного добра, в непримиримой и кровавой борьбе не со своими, а с чужими грехами, в использовании христианства в нерелигиозных, чисто политических целях, в ложности утверждения об обязательной победе добра над злом любыми средствами, в нравственном поражении перед ужасами эпохи [26, с. 463, 465, 457]. Однако эти обвинения, несмотря на их частичную прозорливость и правоту, не во всём справедливы. И. Ильин отрицал нравственный характер насилия в борьбе со злом и, признавая право применения в отдельных случаях физической силы, важным условием насилия считал чувство вины, что есть не отказ от евангельских заповедей, а подтверждение христианской морали. Подобный вывод сделан Е.Г. Аванесовой в исследовании возможностей религиозного обоснования политического насилия: «Никакое насилие не может быть абсолютно оправдано религиозно; оправдание может быть только относительным, как уступка греховному миру, как реальный взгляд на наличное бытие. Насилие не ведёт к абсолютному добру, и относительное достигается им не всегда» [27, с. 37]. Автор совершенно права, подчёркивая то, что христианство (как и многие другие религии), «как раз и предлагает реально взглянуть на наличную действительность. Если мир далёк от Христа, то это значит, что он далёк и от того, чтобы провозглашать и культивировать любовь к врагам. А это, в свою очередь, означает, что насилие является неизбежным средством регулирования межчеловеческих отношений. Насилие не оправдывается, но указывается реальная причина его существования. Признание христианством важности и значимости политики не может быть рассмотрено как абсолютное и однозначное оправдание им политического насилия. Политическое насилие есть естественный результат греховности мира. Должное же состоит в том, чтобы преодолевать грех» [27, с. 38].

Современные процессы глобализации и политика мультикультурализма не в состоянии эффективно противодействовать разъединению, разобщению людей, разрешению локальных, внутригосударственных и международных конфликтов. Подлинное единение возможно сегодня не путём силового (экономического, военного, политического) давления на более слабые общественные образования, а лишь на основе солидарности в достижении наиболее общих целей, в решении наиболее общих задач, размываемых в силу обострившихся различий во взглядах, интересах,

жизненных и культурных ценностях. Такая солидарность подразумевает обращение к транскультурным ценностям, среди которых наиболее актуально стремление к миру как необходимого условия урегулирования всех иных проблем. Однако в сегодняшних условиях надежды на достижение всеобщего мира путём соблюдения конвенциальных норм в сфере международного права и прав человека во многом проблематичны в силу использования сильной стороной всевозможных форм давления, оказываемого на другие страны, а также нарушения этих правил и норм их инициаторами и разработчиками. В связи с этим приведём размышления И.В. Киреевского о нравственном характере западных ценностей: «жалкие» задачи западного человека обеспечивают его постоянное довольство своим нравственным состоянием: совесть его всегда «вполне спокойна», и «он одного только просит у Бога, чтобы другие люди все были на него похожи. Если же случится, что самые наружные действия его придут в противоречие с общепринятыми понятиями о нравственности, он выдумывает себе особую, оригинальную систему нравственности, вследствие которой его совесть опять успокаивается» [28, с. 22]. Русский человек, напротив, всегда чувствует свои недостатки, «и чем выше восходит по лестнице нравственного развития, тем более требует от себя и потому тем менее бывает доволен собою» [28, с. 22]. Но Киреевский, по его признанию, «любил Запад», высоко ценил точные методы западноевропейской науки и считал, что западная и русская культуры не отрицают одна другую, а «совпадают в последней точке своего развития в одну любовь, в одно стремление к живому, полному, всечеловеческому и истинно Христианскому просвещению», где, по мнению русского философа, более всего требуется логическое обоснование вероучения православной церкви [28, с. 22–23]. Может быть, прав П.А. Флоренский, говоря о том, что мир в движении к идеалу «трагически прекрасен в своей раздробленности. Его гармония – в его дисгармонии, его единство – в его вражде?» [25, с. 155]. И можно ли согласиться с В.Ф. Эрном в том, что есть лишь один вид «дурного единства» людей – «единства во что бы то ни стало», когда ради установления «дурного мира» «любители конкретного и дифференцированного готовы смазать все различия, всё многообразие духовного вертограда человечества?» [17, с. 20] Во всяком случае, идея условий «абсолютного добра» в политической культуре только усиливает свою актуальность, и ответы на заданные вопросы вряд ли возможно осветить в одной или даже в ряде статей. Коснёмся одного из ракурсов предлагаемых решений данной пробле-

мы в условиях секуляризации культуры и разрыва с идеями «воинствующего атеизма».

Неприятие в современной политике ценностей любви с её иррациональной природой и выраженной субъективной составляющей во многом объясняет обращение к понятию толерантности, изначально предполагающего веротерпимость и расширившее своё значение до терпимости ко всему иному, нацеленности на понимание, уважение любого другого, на достижение равноправного диалога с ним. Казалось бы, толерантность как нельзя лучше отвечает идеалам мирного, бесконфликтного сосуществования всех людей и человеческих сообществ, независимо от разделяемых ими верований, взглядов, убеждений, норм и образов жизни. Однако сегодня не все разделяют это мнение. Исследуя понятие толерантности, В.И. Самохвалова отрицает его универсальность и абсолютную ценность, обвиняя толерантность в бесчувственном, безучастном отношении к любым проявлениям человеческой деятельности, включая самые негативные: «Толерантность к разного рода нарушениям часто оказывается просто равнодушием и слабостью, например, толерантность к подлости, хамству, жестокости, предательству. Толерантность к тому, кто на тебя и вовсе нападает или угрожает, есть уже не столько толерантность, сколько трусость, и т.д. Можно ли быть толерантным на войне, и как это выглядит? Должен же быть, например, предел у глупости, или она может быть беспредельной в нашей толерантности к её существованию и бесцеремонному проявлению? Словом “толерантность” часто обозначают проявления безразличия или даже неразборчивости, например, в случае лояльности по отношению к дивантной политической или сексуальной ориентации, и т.п.» [29, с. 163]. Трудно говорить о толерантности ко лжи, к нарушениям чести, и «правильно ли будет понята наша «толерантность» с помощью реакции ответной толерантности?» [29, с. 163].

Приводя определение толерантности С. Жижекком как «абстрактной, безадресной и бессодержательной “любви”» [29, с. 163], В.И. Самохвалова относит данное понятие к формальной характеристике внешнего поведения, для которого внутреннее остаётся непроницаемым, скорее обозначением позиции, нежели её осуществлением в реальности. Автор уверена, что толерантность есть принадлежность современного либерализма, где «всё, что не запрещено, позволено», показатель духа нашего времени, запутывающего, деструктурирующего, мистифицирующего любую ситуацию и делающего её непознаваемой. Толерантность ведёт к отрицанию объективных критериев добра и зла, красоты и уродства, истины и неистины, прошлых культурных

ценностей, к размыванию культурных идентичностей, торжеству идеалов потребительства, к игнорированию инвариантов бытия как основы целостности, разнообразия и поступательного развития общества. В западном обществе, где воспитание, неодобрение типа поведения, искоренение недостатков может рассматриваться как дискриминация или посягательство на внутреннюю свободу человека, подобная политкорректность снижает ценностную планку бытия, позволяя легализованным меньшинствам навязывать большинству свои ценности, а «попытка закрепить что-либо в качестве нормы в условиях неограниченного плюрализма приводит в конечном счёте лишь к разъединению и усилению нетерпимости» [29, с. 169].

Разделяя взгляды А.А. Зиновьева на толерантность как атрибут колониальной демократии, игнорирующей «демократию суверенную» и нацеленной на «более низкий слой человечества», на привыкание к аномалии, В.И. Самохвалова относит толерантность к «типично модернистским, лукавым понятиям», требующим определения своих содержательных рамок. Гибкость и двусмысленность толерантности позволяет ей выступать и в качестве средства стабилизации, повышения социальной безопасности в обществе, и в виде принципа всеядности, конформизма, беспринципности, легко превращаемой в односторонне обусловленную зависимость одного от другого и ведущей к оправданию двойных стандартов, тоталитарных тенденций, нравственных патологий, к уходу от действительного обсуждения сложных и значимых проблем. «При неравновесности, неравноправности сторон наступает ситуация принципиально разной толерантности» [29, с. 173], где более терпимой является слабая сторона, а сильная присваивает себе право на использование любых форм давления, насилия, агрессии. Присвоение США толкований пределов толерантности в условиях глобализации порождает произвольное отнесение государств к тоталитарным, недемократическим, агрессивным, поддержку «умеренных» террористов, провокационные действия по «исправлению» чьей-то демократии, бомбардировки стран и регионов, проводящих независимую политику, причём «действия защищающейся стороны немедленно объявляются террористической акцией» [29, с. 174].

Способствуя «мягкому» управлению, манипулированию обществом с помощью мифических «целесообразностей», избирательно трактуемых «прав человека», «изящной маскировки смысла» и ненавязчивого контроля за поведением, толерантность позволяет обеспечивать тот уровень беспринципности, когда хочется согласиться со все-

ми, «только б не было конфликта». Толерантность как «взаимно-параллельное сосуществование», не предполагающее обмена и достижения понимания, есть «коллективный солипсизм» (В.А. Лекторский), «сосуществование монологов» или «множества оказавшихся рядоположенными замкнутых в себе и самодостаточных солипсизмов», избавленных от всяких эмоций, суждений, оценок по поводу другого «с одновременным признанием и сохранением незыблемости своей и его идентичности» [29, с. 172–173]. Искусственность понятия «толерантность», лишаящего человека естественных проявлений своих чувств, надежд и стремлений, неэффективность попыток его внедрения в общественное сознание со всей очевидностью доказывает несмирение стран и народов с навязываемой им политикой, обусловленное наличием неких неизменных констант в сознании человека и общества. Терпение и терпимость имеют свои основания и пределы, что является причиной миграций, общественных «взрывов», терроризма, потоков беженцев, затяжных войн и конфликтов.

Идеалы толерантности, опирающиеся на сугубо рациональное отношение к другому, оказываются гораздо более далёкими от реальности, нежели идеалы любви: каждый политик выражает и отстаивает пристрастие к собственным ценностям, неотделимым от идеалов и ценностей представляемого им общества. И только приверженность истинным духовным ценностям, традициям своего народа может придать политике уверенность, сознание надёжности отстаиваемых позиций в сравнении с другими точками зрения. Политическая деятельность, соответствующая этим ценностям, по самым разным причинам может не поддерживаться и даже осуждаться политиками иных стран, но сколь бы эта деятельность ни диссонировала с ведущим международным политическим голосом (или даже голосами), она способствует сохранению суверенности своей страны, выбору чёткого стратегического курса во внутреннем и внешнем государственном управлении, достижению гармонии в межполитических отношениях.

Отличие секуляризованной трактовки толерантности от христианской любви и веротерпимости раскрыто в словах святителя Филарета Московского: «Гнушайтесь убо врагами Божиими, поражайте врагов отечества, любите враги ваша» [30]. Аналогичные высказывания, обнажающие наиболее острые грани любви к Богу, к родине, человеку, нетрудно найти в основных положениях других мировых религий: исламе, буддизме, иудаизме. В точках соприкосновения этих религий, традиций «русской» и «нерусской» любви, содержатся, на наш взгляд, фундаментальные ос-

новы условий «абсолютного добра», налаживания не только межконфессионального, но и всех иных форм диалога, включая диалог политический. Для примера приведём лишь некоторые девизы ислама: «Служение человечеству есть служение госпо-ду», «Все люди – братья и сестры», «Господь дарует любовь – нет места нетерпимости», «Всевышнему Аллаху отвратен тот муж, который, подвергшись нападению в собственном доме, не борется», «Свершайте благодеяния взамен неправедному деянию врага своего, и вы увидите, что ваш враг стал вашим другом» [31]. Эти и другие подобные высказывания не противоречат догматам иных религий, не теряют своей актуальности и являются верным подспорьем для разрешения любых политических споров и конфликтов. Множество вариантов и толкований священных книг, а также исторические изменения культурных норм и ценностей значительно усложняют такую задачу, однако данное обстоятельство не снижает важности и необходимости изучения основ мировых религий, дополняемого знаниями особенностей становления и развития различных государств и народов мира.

Таким образом, важнейшие показатели «абсолютного добра» в России и российской политической культуре – это вера в Бога, веротерпимость, любовь к миру, своему народу, родной земле и своему Отчеству, стремление к единению народа, сохранению своей государственности и культурной идентичности, значительно возрастающих перед опасностью утраты означенных ценностей. Это доказывает русская история и действительность последних лет, и даже те политические деятели, которые считают любовь несовместимой с большой политикой, говорят о патриотизме, социальной справедливости, о любви не только к своему народу, но и к народам, населяющим нашу страну, о безопасности, защите Родины и традиционных ценностей, необходимости достижения политического и экономического благополучия и процветания России (см., напр., эксклюзивное интервью Д.О. Рогозина «В политике нет понятия “любовь”» газете «Труд» от 13 июля 2004 г.). Неудивительно и то, что президент России В.В. Путин, не раз подчёркивающий, что «главное для нас – это любовь», основой российского мировоззрения считает «представление о добре и зле, о высших силах, веру в Божественное начало», «равенство всех людей перед Создателем» [32]. Остаётся надеяться, что эти представления в условиях современного политического, экономического, духовного кризиса помогут России и всему миру перейти от резких диссонансов между «партиями ведущих голосов» не к абсолютному, а к более мягкому и полнозвучному относительному консонансу.

Список литературы:

1. Стёпин В.С. Саморазвивающиеся системы и постнеклассическая рациональность // Вопросы философии. 2003. № 8. С. 5–17.
2. Баранов Н.А. Политические отношения и политический процесс в современной России: Курс лекций. В 3-х ч. СПб.: БГТУ, 2004. URL: http://read.virmk.ru/b/BARANOV_PROCESS/18.htm (дата обращения: 12.04.2014)
3. Титаренко А.И. Классическая этика абсолюта (вместо предисловия) // Лосский Н.О. Условия абсолютного добра: Основы этики; Характер русского народа. М.: Политиздат, 1991. 368 с. С. 4–21.
4. Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. Основы этики. Минск: Изд-во Белорусского Экзархата, 2011. 528 с. С. 4.
5. Ильин И.А. Почему мы верим в Россию: Сочинения. М.: Эксмо, 2006. 912 с.
6. Лосский Н.О. Избранное. М.: Правда, 1991. 622 с.
7. Флоренский П.А. У водоразделов мысли. М.: Правда, 1990. Т. 2. 447 с.
8. Лосев А.Ф. Музыка как предмет логики // Лосев А.Ф. Из ранних произведений / Вступ. ст. А.А. Тахо-Годи и Л.А. Гоготишвили, отв. ред. А.А. Тахо-Годи., сост. и подг. текста И.И. Маханькова, прим. Л.А. Гоготишвили, М.М. Гамаюнова, И.И. Маханькова. М.: Правда, 1990.
9. Миклина Н.Н., Курбалиева Ш.Н. Музыкальность русской философии как способ бытия в мире ("Musicality" Russian philosophy as the method of existence in the world) // 7-я Международная научно-практическая конференция наука и общество, 25-26 ноября 2014 г. (7th International Scientific Conference Science and Society, 25-26 November, 2014). London: SCIEURO, 2014. 205 с. С. 185–191.
10. Соловьёв В.С. Сочинение в 2-х тт. М.: Правда, 1989. Т. 1. 688 с.
11. Соловьёв В. Сочинения в 2-х тт. М.: Мысль, 1988. Т. 2. 892 с.
12. Философский словарь Владимира Соловьёва / Сост. Г.В. Беляев. Ростов н/Д: Феникс, 2000. 464 с.
13. Миклина Н.Н. Духовные искания В. Розанова с позиций ладового принципа // Философские науки. 2006. № 11.
14. Опыты: Литературно-философский ежегодник / Отв. ред. и сост. А.В. Гулыга. М.: Советский писатель, 1990. 478 с.
15. Розанов В.В. Опавшие листья. М.: ООО «Изд-во АСТ», 2004. 384 с.
16. Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М.: ООО «Изд-во АСТ», 2003. 397 с.
17. Эрн В.Ф. Сочинения / Сост. Н.В. Котрелев, Е.В. Антонова; вступ. ст. Ю. Шерер. М.: Правда, Вопросы философии, 1991. 576 с.
18. Франк С.Л. Сочинения. М.: Правда, Вопросы философии, 1990. 607 с.
19. Франк С.Л. Свет во тьме: Опыт христианской этики и социальной философии. М.: Факториал, 1998. 255 с.
20. Протоиерей Игорь Биягов. Мысли С.Л. Франка о политике: уроки для современников [Электронный ресурс]: Русская народная линия. URL: http://guskline.ru/analitika/2014/04/25/mysli_s_l_franka_o_politike_uroki_dlya_sovremennikov/ (дата обращения: 15.11.2015)
21. Франк С.Л. Духовные основы общества. Введение в социальную философию. Париж: Ymca Pres, 1930. 318 с.
22. Симоненко О.А. Христианский гуманизм в политологическом наследии С.Л. Франка // Вестник ТОГУ. 2007. № 3(6). С. 95–106.
23. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. М.: ТЕРРА, 1994. Т. 1. 699 с.
24. Н.А. Бердяев: pro et contra. Кн. 1 / Сост., вступ. ст. и прим. А.А. Ермичева. СПб.: РХГИ, 1994. 573 с.
25. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. М.: Правда, 1990. Т. 1. 490 с.
26. Бердяев Н.А. Кошмар злого добра: (О книге И. Ильина «О сопротивлении злу силою») // Путь. Орган русской религиозной мысли. Кн. 1 (I VI). М.: Информ-Прогресс, 1992. С. 462–471.
27. Аванесова Е.Г. Возможность религиозного обоснования политического насилия // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2009. Вып. № 3(7). С. 34–38.
28. Лосский Н.О. История русской философии / Пер. с англ. М.: Советский писатель, 1991. 480 с.
29. Самохвалова В.И. О содержании понятия «толерантность» в современном культурном контексте // Философский журнал. 2008. № 1. С. 161–175.
30. Ткаченко Александр. «Ненавидь врагов Божиих»? // Фома. 2010. № 7(87). URL: <http://foma.ru/nenavid-vragov-bozhiih.html> (дата обращения: 14.10.2015)
31. Любовь Аллаха Субхана ва Таъла к его созданиям [Электронный ресурс]. URL: http://fondihlas.ru/index.php?Itemid=323&catid=97:2011-05-06-12-19-29&id=7614:2013-12-05-06-12-58&option=com_content&view=article (дата обращения: 10.11.2015)
32. Россия выступает против политики мессианства в мировых делах [Электронный ресурс]: ИЗВЕСТИЯ, политика. URL: <http://izvestia.ru/news/593810>.
33. Сергеева С.Л. Особенности национальной политической культуры: социокультурная специфика и перспективы развития в условиях современной российской действительности // Политика и общество. 2013. № 10. С. 1286–1301. (DOI: 10.7256/1812-8696.2013.10.9838)
34. Зимин В.А. Взгляды учёных на структурные элементы политической культуры // Политика и общество. 2015. № 3. С. 433–443. (DOI: 10.7256/1812-8696.2015.3.14740)
35. Шугуров М.В. Феномен толерантности в контексте оппозиции "насилие-ненасилие" // Политика и общество. 2015. № 1. С. 43–58. (DOI: 10.7256/1812-8696.2015.1.14012)
36. Рашковский Е.Б. Религия и культура в современной России // Культура и искусство. 2013. № 1. С. 21–25. (DOI: 10.7256/2222-1956.2013.01.2)
37. Николенко А.А. Краткий обзор религии в процессе трансформации, как института социализации на современном этапе // Политика и общество. 2014. № 11. С. 1412–1418. (DOI: 10.7256/1812-8696.2014.11.13470)
38. Филимонов Г.Ю. Мультикультурализм в США и Европе: политтехнологии в действии // Политика и общество. 2012. № 2. С. 62–72.
39. Васильева О.Б. Ментальные истоки российской социально-политической идентичности // Политика и общество. 2011. № 6. С. 4–10.
40. Астафьева О.Н. Культурная политика сотрудничества: стратегия российско-польского диалога в XXI веке // Культура и искусство. 2011. № 6. С. 15–27.

References (transliterated):

1. Stepin V.S. Samorazvivayushchiesya sistemy i postneklassicheskaya ratsional'nost' // Voprosy filosofii. 2003. № 8. S. 5–17.
2. Baranov N.A. Politicheskie otnosheniya i politicheskii protsess v sovremennoi Rossii: Kurs lektsii. V 3-kh ch. SPb.: BGTU, 2004. URL: http://read.virmk.ru/b/BARANOV_PROCESS/18.htm (data obrashcheniya: 12.04.2014)
3. Titarenko A.I. Klassicheskaya etika absolyuta (vmesto predisloviya) // Losskii N.O. Usloviya absolyutnogo dobra: Osnovy etiki; Kharakter russkogo naroda. M.: Politizdat, 1991. 368 s. S. 4–21.
4. Losskii N.O. Usloviya absolyutnogo dobra. Osnovy etiki. Minsk: Izd-vo Belorusskogo Ekzarkhata, 2011. 528 s. S. 4.
5. Il'in I.A. Pochemu my verim v Rossiyu: Sochineniya. M.: Eksmo, 2006. 912 s.
6. Losskii N.O. Izbrannoe. M.: Pravda, 1991. 622 s.
7. Florenskii P.A. U vodorazdelov mysli. M.: Pravda, 1990. T. 2. 447 s.
8. Losev A.F. Muzyka kak predmet logiki // Losev A.F. Iz rannikh proizvedenii / Vstup. st. A.A. Takho-Godi i L.A. Gogotishvili, otv. red. A.A. Takho-Godi., sost. i podg. teksta I.I. Makhan'kova, prim. L.A. Gogotishvili, M.M. Gamayunova, I.I. Makhan'kova. M.: Pravda, 1990.
9. Miklina N.N., Kurbaliev Sh.N. Muzykal'nost' russkoi filosofii kak sposob bytiya v mire ("Musicality" Russian philosophy as the method of existence in the world) // 7-ya Mezhdunarodnaya nauchno-prakticheskaya konferentsiya nauka i obshchestvo, 25-26 noyabrya 2014 g. (7th International Scientific Conference Science and Society, 25-26 November, 2014). London, SCIEURO. 205 s. S. 185–191.
10. Solov'ev B.S. Sochinenie v 2-kh tt. M.: Pravda, 1989. T. 1. 688 s.
11. Solov'ev V. Sochineniya v 2-kh tt. M.: Mysl', 1988. T. 2. 892 s.
12. Filosofskii slovar' Vladimira Solov'eva / Sost. G.V. Belyaev. Rostov n/D: Feniks, 2000. 464 s.
13. Miklina N.N. Dukhovnye iskaniya V. Rozanova s pozitsii ladovogo printsipa // Filosofskie nauki. 2006. № 11.
14. Opyty: Literaturno-filosofskii ezhegodnik / Otv. red. i sost. A.V. Gulyga. M.: Sovetskii pisatel', 1990. 478 s.
15. Rozanov V.V. Opavshie list'ya. M.: OOO «Izd-vo AST», 2004. 384 s.
16. Trubetskoi E.N. Smysl zhizni. M.: OOO «Izd-vo AST», 2003. 397 s.
17. Ern V.F. Sochineniya / Sost. N.V. Kotrelev, E.V. Antonova; vstup. st. Yu. Sherer. M.: Pravda, Voprosy filosofii, 1991. 576 s.
18. Frank S.L. Sochineniya. M.: Pravda, Voprosy filosofii, 1990. 607 s.
19. Frank S.L. Svet vo t'me: Opyt khristianskoi etiki i sotsial'noi filosofii. M.: Faktorial, 1998. 255 s.
20. Protoierei Igor' Biyagov. Mysli S.L. Franka o politike: uroki dlya sovremennikov [Elektronnyi resurs]: Russkaya narodnaya liniya. URL: http://ruskline.ru/analitika/2014/04/25/mysli_s_lfranka_o_politike_uroki_dlya_sovremennikov/ (data obrashcheniya: 15.11.2015)
21. Frank S.L. Dukhovnye osnovy obshchestva. V vedenie v sotsial'nyu filosofiyu. Parizh: Ymca Pres, 1930. 318 s.
22. Simonenko O.A. Khristianskii gumanizm v politologicheskom nasledii S.L. Franka // Vestnik TOGU. 2007. № 3(6). S. 95–106.
23. Dal' V.I. Tolkoviy slovar' zhivogo velikorusskogo yazyka. M.: TERRA, 1994. T. 1. 699 s.
24. N.A. Berdyaev: pro et contra. Kn. 1 / Sost., vstup. st. i prim. A.A. Ermicheva. SPb.: RKhGI, 1994. 573 s.
25. Florenskii P.A. Stolp i utverzhdienie istiny. M.: Pravda, 1990. T. 1. 490 s.
26. Berdyaev N.A. Koshmar zlogo dobra: (O knige I. Il'ina «O soprotivlenii zlu siloyu») // Put'. Organ russkoi religioznoi mysli. Kn. 1 (I VI). M.: Inform-Progress, 1992. S. 462–471.
27. Avanesova E.G. Vozmozhnost' religioznogo obosnovaniya politicheskogo nasiliya // Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya. Vyp. № 3(7). 2009. S. 34–38.
28. Losskii N.O. Istoriya russkoi filosofii / Per. s angl. M.: Sovetskii pisatel', 1991. 480 s.
29. Samokhvalova V.I. O sodержanii ponyatiya «tolerantnost'» v sovremennom kul'turnom kontekste // Filosofskii zhurnal. 2008. № 1. S. 161–175.
30. Tkachenko Aleksandr. «Nenavid' vragov Bozhiikh»? // Foma. 2010. № 7(87). URL: <http://foma.ru/nenavid-vragov-bozhiikh.html> (data obrashcheniya: 14.10.2015)
31. Lyubov' Allakha Subkhana va Ta'la k ego sozdaniyam [Elektronnyi resurs]. URL: http://fondihlas.ru/index.php?Itemid=323&catid=97:2011-05-06-12-19-29&id=7614:2013-12-05-06-12-58&option=com_content&view=article (data obrashcheniya: 10.11.2015)
32. Rossiya vystupaet protiv politiki messianstva v mirovykh delakh [Elektronnyi resurs]: IZVESTIYA, politika. URL: <http://izvestia.ru/news/593810>
33. Sergeeva S.L. Osobennosti natsional'noi politicheskoi kul'tury: sotsiokul'turnaya spetsifika i perspektivy razvitiya v usloviyakh sovremennoi rossiiskoi deistvitel'nosti // Politika i obshchestvo. 2013. № 10. S. 1286–1301. (DOI: 10.7256/1812-8696.2013.10.9838)
34. Zimin V.A. Vzglyady uchenykh na strukturnye elementy politicheskoi kul'tury // Politika i obshchestvo. 2015. № 3. S. 433–443. (DOI: 10.7256/1812-8696.2015.3.14740)
35. Shugurov M.V. Fenomen tolerantnosti v kontekste oppozitsii "nasilie-nenasilie" // Politika i obshchestvo. 2015. № 1. S. 43–58. (DOI: 10.7256/1812-8696.2015.1.14012)
36. Rashkovskii E.B. Religiya i kul'tura v sovremennoi Rossii // Kul'tura i iskusstvo. 2013. № 1. S. 21–25. (DOI: 10.7256/2222-1956.2013.01.2)
37. Nikolenko A.A. Kratkii obzor religii v protsesse transformatsii, kak instituta sotsializatsii na sovremennom etape // Politika i obshchestvo. 2014. № 11. S. 1412–1418. (DOI: 10.7256/1812-8696.2014.11.13470)
38. Filimonov G.Yu. Mul'tikul'turalizm v SShA i Evrope: polittekhologii v deistvii // Politika i obshchestvo. 2012. № 2. S. 62–72.
39. Vasil'eva O.B. Mental'nye istoki rossiiskoi sotsial'no-politicheskoi identichnosti // Politika i obshchestvo. 2011. № 6. S. 4–10.
40. Astaf'eva O.N. Kul'turnaya politika sotrudnichestva: strategiya rossiisko-pol'skogo dialoga v XXI veke // Kul'tura i iskusstvo. 2011. № 6. S. 15–27.