

А.Е.Молотков

Миссия России
православие и социализм
в XXI веке

Санкт-Петербург
2008

Оглавление

Предисловие	4
Часть первая. Идеология и общество	
Глава 1. Национальная идея и национальная идеология ..10	
Диалектика идеологии	10
Феноменология национального духа	14
Глава 2. Кризис национальной идеологии	21
Идеология сегодня	21
Идеологическая «смута»	26
Идеология – фронт национальной обороны	31
Глава 3. Идеологические проблемы патриотизма	38
Время собирать камни	38
«Три кита» русского патриотизма	43
Идеологический синтез патриотизма	47
Часть вторая. Христианские аспекты социализма	
Глава 1. Социализм как явление мировой истории	55
Двойственность социализма: учение и реальность	55
Утопический социализм	62
Патриархальный социализм	67
Социализм как форма самоорганизации общества	77
Обобщение темы	83
Глава 2. Социализм и христианство	85
Социализм Св. Писания	85
Социальная метафизика христианства	93
Христианский социализм	98
Глава 3. Земное и небесное в русской революции	104
Россия: поиск цельности	104
Предпосылки русской революции	109
Выбор между Февралем и Октябрем	116
Еврейство в русской революции	121
Глава 4. Религиозная ошибка коммунизма	127
Коммунизм и христианство (отношения)	127
Новый Вавилон	134
Коммунизм: пересмотр идеологических оснований	140
Глава 5. Капитализм – православие – социализм	145
Христианство и идеология рынка	145
Православная преемственность русского социализма	149
Капитализм как антихристианство	157
Часть третья. Русская идея сегодня	
Глава 1. Идеология возрождения	166
Единство национального самосознания	166
Притяжение будущего	169

Принципы реальной политики	174
Глава 2. Русская идея как социальный идеал	181
Идеология всеединства	181
Личность и общество	187
Формула русского социализма	194
Глава 3. Время и Церковь	203
Симфония в стиле «трихотомии»	203
Церковь и общество	211
Глава 4. Россия как христианская альтернатива	
«концу истории»	218
Религиозный смысл истории	218
Глобализм как «конец истории»	227
Иной путь цивилизации (вместо заключения)	236
Послесловие.	
Курбатов В.Я. Повторение пройденного.	240

***Да приидет Царствие Твое в России!
Да будет воля Твоя в России!***

Св. Иоанн Кронштадский.

Предисловие

Когда говорят о возрождении России, то подразумевают под этим, в первую очередь, восстановление былого национально-государственного величия, обрушенного «до основания» в результате радикальных «реформ» начала 90-х. Однако при этом, как правило, в области неопределенности остается центральное условие (и цель) возрождения – сам образ будущей возрожденной России. Остается неясным, существует ли вообще какое-либо предметное содержание за рамками благозвучных общих определений (великая, единая, самобытная, православная и т.д.), уверенно расточаемых историческими оптимистами? Не есть ли это лишь способ политического самообмана как попытка отмахнуться от безнадежно бесперспективной действительности?

Подобная стратегическая неопределенность будущего отражает принципиальный факт: общество до сих пор не может представить модель той новой России, которую оно хотело бы строить, и в которой оно хотело бы жить. Это означает, что, несмотря на периодически «возрождающие» манифестации официальных кремлевских властей и благодушное доверие им обывателей, широкомасштабный государственно-исторический русский кризис продолжается во всей своей глубине и, к сожалению, еще очень далек от своего завершения.

Чего же ждет от нас русская история, замершая на пике очередного исторического перевала? Где искать подлинный образ русского будущего, способного вдохновить нацию к новому исторически-позитивному действию?

Велик соблазн искать это будущее в прошлом, однако новая история принципиально требует творчества. Чтобы не впасть в этой ситуации в отвлеченный схематизм, легкомысленный популизм или идеологический утопизм, необходима привязка всех наших исторических построений непосредственно к условиям настоящего – к «здесь и сейчас». Но единственное, что мы имеем «настоящего» - это кризис... Поэтому из него и придется строить стратегию возрождения, как бы это ни казалось парадоксальным. Только честный и глубокий анализ кризиса, его полное интеллектуальное, духовное, политическое и религиозное осмысление, способны стать предтечей его реального исторического преодоления. В чем существо этого кризиса? Где его причины и истоки? Каков диалектический смысл происходящих катастрофических событий? Именно в этих вопросах заложен сокровенный вектор будущего национально-исторического развития! Не ответив для себя на эти вопросы, то есть, не разрешив до конца внутреннего существа кризиса, мы не можем рассчитывать на действительное историческое возрождение.

Между тем ответы на эти вопросы очень сложны и не очевидны. Если с формальной точки зрения, нынешняя разруха есть результат «перестройки» 80-х, обернувшейся удавкой на шее «развитого» советского социализма, и в связи с этим может рассматриваться как внутренний кризис советской эпохи; то с другой стороны, сама проблема социализма уходит корнями в процессы «перестройки» традиционной русской государственности начала XX века, закончившейся русской революцией. Как совместить то и другое? Как найти единый интегрирующий смысл русской истории XX века, чтобы осуществить подлинную русскую историю в XXI веке?

Особый парадокс ситуации состоит в том, что нынешние «реформаторы» не утруждают себя подобными вопросами. Шоковая методология либерально-рыночной терапии отнюдь не пытается разрешать глубинные проблемы русской истории, а просто уводит Россию с ее «неудавшегося» исторического пути в сторону интенсивно глобализирующегося мира. Русский историософский вопрос «быть или не быть» оказывается здесь просто снятым как не существующий, что делает нынешнее либеральное «возрождение» России заведомо бессмысленным и бесперспективным.

В этом отношении нынешнее историческое «топтанье на месте» можно уверенно квалифицировать как кризис национально-исторической идентичности. В его основе – обвальная переоценка множества привычных мировоззренческих связей российского общества (духовных, социальных, политических, национальных и т.д.), которые никак не могут определиться в своей новой стабильной и цельной конфигурации. Здесь, на мировоззренческой, духовно-идеологической глубине заложены главные противоречия эпохи. Неизжитое противостояние социализма и рынка, коммунизма и православия, национализма и либерализма внутренне предопределяет противоречивость национальной политики, угнетенность национального духа, неуверенность «национальных проектов». Соответственно, выход из кризиса невозможен без преодоления идеологических противоречий в общественном сознании, что подразумевает необходимость *мировоззренческого исцеления* общества. Определение идеологического *смысла* нынешнего перевала русской истории в его единой стратегической перспективе представляется важнейшей задачей национального самосознания.

Попыткой такого осмысления и является данная работа. На наш взгляд, ключевой идеологической оппозицией нынешнего состояния русского духа, позволяющей объективно раскрыть диалектику русской истории XX века, понять парадоксальность настоящего и увидеть горизонты будущего, является проблематика **православия** и **социализма**. Именно в этом мировоззренческом диапазоне заключены главные духовно-исторические «комплексы» распавшегося русского мира. Поэтому позитивное осмысление этого отношения как органичное преодоление внутреннего конфликта национального духа способно вернуть русской истории единый смысл и перспективу реального возрождения.

Однако, тема «православие и социализм» представляет для рассмотрения большую сложность и во многом непривычна для современной общественной мысли. Слишком далекими представляются, на первый взгляд, два этих полюса общественного сознания, чтобы пытаться как-то связать их в единый контекст. Кажется, сама история противопоставила их в однозначно взаимоисключающее отношение, что как бы само собой снимает данную тему из актуального рассмотрения. И разве существуют вопросы, на которые она (история) здесь еще не ответила?

Но в том и парадоксальность истории, что она способна к неожиданным разворотам. Тупик нынешнего национально-исторического безвременья заставляет вновь искать то направление общественного развития, которое способно восстановить величие и преемственность национальной истории, тот образ будущего, который стал бы достоин национального прошлого. Эта задача нового национально-исторического самоопределения заставляет вновь обратиться к русской истории во всей полноте ее духовно-идеологического масштаба. Именно в этом контексте проблематика православия и социализма становится актуальным вопросом общественного сознания.

Новая мировоззренческая постановка этого вопроса требует, тем не менее, принципиально иного – позитивного дискурса. В старой системе координат мы не откроем здесь ничего нового. Необходимо отвлечься от привычных идеологических штампов, разделяющих русскую историю на «до» и «после» и увидеть ее в сокровенном объективно-историческом единстве. Только тогда открывается ее общий цивилизационный смысл как стратегическое направление будущего.

К сожалению, общественная мысль чаще страдает упрощенным взглядом на историю, выстраивая предельно простую причинно-следственную связь для объяснения ее итогов, опираясь на фиксацию лишь внешних исторических фактов, выстраивая их в самую элементарную логическую цепь. Такой подход, несмотря на видимую эффективность, принципиально ущербен, т.к. структура истории обладает глубокой внутренней предопределенностью и вычленение из нее какой-то одной линейной схемы девальвирует историю, выхолащивает ее сверхрациональный смысл, упрощает до уровня плоского человеческого ума, всегда, в той или иной степени, ограниченного и предвзятого. Поэтому остережемся отождествлять историю с той или иной «элементарной» схемой, ибо любая такая схема принципиально неполна и неистинна. Особенно это неприложимо к такому в высшей степени неоднозначному явлению, как русская революция начала XX века, радикально преобразившая традиционные формы русской цивилизации.

Любая революция (как кризис эволюции) действительно есть «историческая необходимость», однако эту «необходимость» каждый участник этого сложнейшего духовно-идеологического, социально-политического и государственно-экономического потрясения понимает и переживает по-своему, из глубины собственной экзистенциальной судьбы, что во многом обуславливает поливариантность прочтения и понимания истории. Конечно, всегда можно выделить основные эмпирические доминанты (действующие силы) революционных процессов, которые лежат «на поверхности» и могут быть зафиксированы как факт, но сама метафизическая *тайна* революции, ее внутренняя иррациональная причина, принципиально не может быть до конца рационализирована и понята; ибо здесь начинается область необъективируемого Божественного промысла, – тот внутренний масштаб и глубина исторических измерений, который не востит человеческим разумом. Разум наблюдает лишь *внешнее* истории, ее внутренняя совокупная экзистенциальная тайна никак не может быть формализована или схематизирована – она остается тайной. История – это «вещь в себе»: чем более плоской и рациональной выглядит ее трактовка, тем меньшее доверие она вызывает.

Поэтому для начала не будем свысока судить русскую историю XX века, вынося ей те или иные односложные обвинительные приговоры, а примем ее промыслительную мудрость как целостную данность нашей национальной судьбы – это и будет самым верным и продуктивным к ней отношением. При этом целостное отношение к собственной истории, конечно, не отменяет необходимость ее дифференцированного рационально-аналитического прочтения – выделения и конкретизации ее частных духовных, идеологических, политических и экономических смыслов; все это школа национального самосознания, историческое становление национального духа, база нового идеологического и государственного строительства. Вопрос лишь в том, чтобы не упрощать свою историю, не отсекал в убогом схематизме ее высшее промыслительное содержание.

Человеческий ум, так уж он устроен, не любит находиться в состоянии «...я не знаю», предпочитая самые поверхностные, но определенные ответы на любые вопросы бытия. В этом смысле каждый из нас – «политолог», «аналитик» и «философ»... Но спросим себя: действительно ли мы задумывались над теми сложнейшими вопросами русской истории, о которых выносим свои безапелляционные суждения? Не навеяны ли они услужливыми «интеллектуалами» типа Сванидзе или Познера? Не подхватили ли мы ненароком «вирус» разрушения собственного национального сознания со страниц каких-нибудь «независимых» газет? К сожалению, большинство нынешней интеллигенции «мыслит» именно таким образом, фактически лишь дублируя (и тиражируя) те или иные деструктивные идеологические штампы, во множестве рассеянные на информационном поле России.

Между тем, идеологическая переходность нынешней исторической ситуации требует предельно аутентичного понимания базовых категорий национального бытия в их

вневременном абсолютном значении и современном культурно-историческом преломлении. Из нынешней кризисной ситуации нет механического, исторически инерционного выхода: упрощенная и устаревшая идеологическая рецептура не способна стать основой реального возрождающего акта. Это, говоря словами русского эпоса, «мертвая вода» русской истории, за «живой водой» нужно уйти в далекую национально-метафизическую глубину.

Именно поэтому данная книга обращена, в первую очередь, к православному сознанию как несущему на себе, несмотря на относительную общественную непроявленность, весь груз исторической ответственности за судьбу русской национальной идеи, ядром которой, без сомнения, является русское православие. От того, как самоопределится в нынешней исторической ситуации православное самосознание, куда развернется вектор глубинной боговдохновенной национальной интуиции, зависит в конечном итоге исход нынешнего российского безвременья. Все земные события совершаются первоначально в сокровенной области *духа* – личного и общественного. От того, как глубоко национальная мысль осмыслит *духовное* содержание своей истории, зависит аутентичность нового исторического строительства. Поэтому осуществленный в данной работе подход к старой, но по существу до сих пор не осмысленной теме христианства и социализма, касается не только поверхностных исторических, политических, социально-экономических и культурных реалий русской жизни, но, главным образом, реалий религиозно-философских и метафизических. Ибо именно на этом уровне сокрыта сокровенная логика *идеальных смыслов*, определяющих от века русскую историю. Осознание этой логики и есть сверхзадача данной книги.

С другой стороны, проблематика христианского социализма (предметного вопроса данной работы) при переходе от идеальных сущностей на уровень рационального сознания открывает необозримое и крайне противоречивое море реальных эмпирических проявлений: исторических, политических, экономических, социальных и т.д., которые также требуют разрешения на своем понятийном уровне. В итоге весь комплекс вопросов образует своего рода *космос* национально-исторических смыслов, попытка осмысления которого граничит с попыткой «объять необъятное». И, тем не менее, нынешнее критическое состояние России настоятельно требует именно такого комплексного подхода, как попытки национального самосознания целостно осмыслить свое бытие в его исходной *идеальной* заданности и реальной *эмпирической* конечности. Иначе за чередой исторических перевалов XX века мы рискуем потерять сам смысл национального бытия, а с ним и право на дальнейшее историческое существование.

Именно этим объясняется широта проблематики, вынесенная в оглавление. При всей невозможности полного освещения отдельных аспектов, данный подход позволяет очертить все тематическое поле в его базовых координатах. В этом смысле данная книга есть широкий «невод», объемлющий собой весь диапазон и глубину русской историософской проблематики, предполагающий целостный русский ответ на идеологический вызов современности. При поверхностных (формальных) подходах к теме русского возрождения всегда остается возможность для отвлеченной «православной» демагогии, уводящей от существа вопроса по линии привычных штампов: «русская идея – это православие...», «спаси сначала себя...», «надо молиться и все приложится...» и т.д., что само по себе лишь консервирует историческую и гражданскую неопределенность в обществе. Мы должны уйти от «простых» ответов на русские вопросы. Только *целостное* рассмотрение проблемы открывает истинный масштаб исторического перевала и задает соответствующий настрой национального духа.

Подобный подход зачастую ставит перед национальным самосознанием «предельные вопросы» – и последовательной, целенаправленной мысли не уклониться от них. Когда они открываются в своем непосредственном облике, в конкретной философско-мировоззренческой форме, то на них либо надо отвечать, либо вообще не пытаться понять логику русской истории. «Противоположности сходятся» – данное

утверждение не поддается конечной рациональной верификации, оно подтверждается лишь на метафизическом уровне, и в этом основная сложность рациональных ответов на «предельные вопросы». Для полноты их разрешения необходима известная доля положительно направленной *интуиции* и *веры*, способных преодолевать метафизические барьеры сознания. Именно такой подход необходим нам сегодня для выхода из исторического тупика русской цивилизации, распавшейся в собственной самоидентификации на множество противоположностей: на Запад и Восток, коммунизм и православие, социализм и демократию, Святую Русь и либеральное общество. Бесперспективно их дальнейшее противопоставление по линии банального отрицания. Разрешение этих антиномий русской историософии возможно лишь в положительном метафизическом синтезе – как целостное, интегрированное понимание логики русской истории.

Главная сложность на этом пути – преодоление и разборка завалов различных идеологических штампов и стереотипов, накопившихся за последнюю сотню лет в общественном сознании, над чем немало потрудились, не только эмигрантская «белая» оппозиция начала XX века, и не только диссидентство 70-х, но в не меньшей степени и сама коммунистическая идеология. В итоге понять, что же такое *социализм*, олицетворявший Россию в XX веке, оказывается очень непросто. Слишком много политических иллюзий, общественных эмоций и религиозно-мировоззренческой предубежденности наложило свой отпечаток на *идею социализма* начиная с начала XIX века, делая его образ (и саму сущность) практически неразличимым для непредвзятого сознания. Однако понять, что же такое *социализм* в его чистой идее, и как он соотносится с христианской *русской идеей*, нам все-таки необходимо, – слишком великим это явление оказалось в нашей истории. Обойти стороной или как-то забыть грандиозность Советской цивилизации – целую эпоху национальной судьбы – русскому самосознанию никогда не удастся. Время поверхностно-негативных оценок, диктуемых политической «злостью дня», прошло – сегодня мы стоим перед задачей более полного и ответственного осмысления феномена русского социализма во всей его исторической, научной и религиозно-метафизической глубине. Эта задача – не отвлеченный академический интерес, а острая потребность нового самоопределения национального самосознания, полностью потерявшего свои национально-исторические ориентиры и зависшего, в связи с этим, на грани исторического небытия.

Осмысление социализма в контексте русской христианской истории по существу еще только начинается. Если не брать в расчет горы «марксистско-ленинской» литературы, просто отодвигавшей христианское измерение русской истории на третий план, то вопрос о соотношении *христианства* и *социализма* остается для русской мысли полностью открытым. «Христианские социалисты» начала XX века (Н.Бердяев, С.Булгаков, Г.Федотов, Ф.Степун и др.) оставили после себя в отношении социализма достаточно неоднозначное и внутренне противоречивое теоретическое наследие. И их можно понять. В ситуации прямого и жесткого противопоставления *идеального* (христианского) представления о социализме и его *реального* грубо-безбожного лика, было просто невозможно выносить о нем какое-либо целостное религиозное или историософское суждение. Поэтому все их тексты на эту тему полны бесконечными христианскими реминисценциями по поводу противоречивых (главным образом негативных) аспектов социализма и коммунизма, позволяющие и донныне использовать их цитаты с прямо противоположных позиций как со стороны христианских апологетов социализма, так и со стороны их убежденных противников. И хоть каждый из них вполне допускал возможность «христианского социализма» (как в теории, так и в исторической практике), однако никаких концептуальных теоретических разработок относительно этой темы не оставил. Весь пафос, вся энергия их религиозно-философского дискурса были посвящены разоблачению марксистского «большевистского социализма», который, по

словам Ф.Степуна, явился предательством «социалистического предчувствия новой жизни», уведившим Россию по пути национальной трагедии в тупик истории.

Сегодня же время иное. В некотором смысле – кардинально иное. Маятник истории, пройдя точку идеологического равновесия (в начале 90-х), отклонился в противоположную сторону, окунув Россию в холодный омут реального капитализма. В ту область циничного либерального безбожия, которую все названные мыслители, да и вся русская религиозно-философская традиция (включая славянофилов, Достоевского, Леонтьева и др.), однозначно определяли как антихристианство. В этих условиях теоретическое возвращение к *социализму* как промежуточной стадии национально-государственного бытия представляется для национальной мысли принципиально неизбежным. Где-то здесь утеряна нить национальной истории, где-то здесь национальное самосознание утратило смысл *русской идеи*, где-то здесь ее христианское содержание отделилось от реальной истории. Необходимо с этим разобраться.

Книга состоит из трех частей. Первая часть посвящена анализу нынешнего российского кризиса в контексте идеологической смуты, понимаемой в качестве главного метафизического барьера, блокирующего дальнейшее историческое развитие нации. Распознавание идеологических истоков кризиса и разоблачение политических механизмов их злокачественной регенерации – представляется важнейшей предпосылкой национального возрождения. Патриотическая мобилизация общества невозможна без преодоления *идеологических противоречий* национального самосознания!

Вторая часть посвящена новому, более глубокому осмыслению феномена *социализма* в контексте общей истории, социальной онтологии и христианской традиции. Обосновывается фундаментальное значение «принципа социализма» в качестве онтологического начала общественного бытия. Раскрывается религиозная идея социализма («христианский социализм») в свете истины христианского Откровения, ее драматическое преломление в русской истории и национальном сознании.

В третьей, итоговой, части формулируются общие условия национально-исторического возрождения на основе новой актуализации идеи социализма в русле христианского понимания социальных отношений. Утверждается ведущая роль в этом процессе Православной Церкви. Приоткрываются новые горизонты национальной истории и путей человеческой цивилизации в свете христианской эсхатологии.

Ключевой для данной работы методологической категорией, позволяющей по новому взглянуть на перипетии русской истории, понять существо нынешнего кризиса и обосновать пути национально-государственного возрождения, является понятие «*идеология*». Философской реабилитацией этого неоправданно заброшенного понятия и начинается книга.

Часть первая

ИДЕОЛОГИЯ И ОБЩЕСТВО

Глава 1. Национальная идея и национальная идеология

Диалектика идеологии

В наше время вопрос об идеологии стал чуть ли не анахронизмом общественного сознания. В официальном лексиконе сам термин почти не употребляется, и если о нем и вспоминают, то лишь в качестве атрибута «тоталитарного» прошлого. И, кажется, вот-вот кто-нибудь гордо скажет: «У нас в России идеологии нет!» – считая это огромным достижением на пути к демократии и гражданскому обществу. Вопрос об идеологии явно снят с повестки дня как в правительстве, так и в культурной элите общества, а деидеологизация стала одним из основных методологических принципов деятельности СМИ. Считается, что государство (и общество) не нуждается в каких бы то ни было искусственных идеологических подпорках, если оно и так работает «как часы» на основе одних чисто рыночно-экономических механизмов, – и что любая идеология может быть лишь помехой для свободной деятельности «субъектов рынка» как на уровне экономики, культуры, так, и политики. Это типичная установка либерального сознания, лукавая двойственность которого в нынешней России состоит в том, что, формально отрицая идеологию как таковую, либерализм сам стал неофициальной идеологией России. И это, криминальное, по сути, обстоятельство требует вновь поднять вопрос о государственной идеологии на уровень особого и пристального рассмотрения.

Что есть государственная идеология? Насколько важным атрибутом общественной жизни она является? Может ли без нее существовать общество и каковы ее социальные составляющие? Все это вновь нуждается в глубоком философском и политологическом осмыслении. Опыт показывает, что бессознательное принятие принципов «идеологического либерализма» для общества ничуть не менее разрушительно, чем «экономический либерализм» начала 90-х, т.к. при этом разрушаются не только внешние формы государства, но и его внутренние цивилизационные основы. Общество давно уже ощущает свою беспомощность перед обвалом национально-мировоззренческих ценностей, свою неспособность «в частном порядке» отстоять ту или иную традиционную национальную добродетель, – все это смывается лавиной идеологического хаоса. Но боязнь идеологии как таковой, как одного из «перегибов» недавнего прошлого, по-прежнему мешает обществу в его здоровой идеологической самоорганизации, в выработке целостного представления о содержании национально-государственного бытия. В этих условиях реабилитация идеологии, как важнейшего атрибута государственности, становится первоочередной политологической задачей на пути к национальному возрождению.

Вторым полюсом идеологической неопределенности является вопрос о *национальной идее*. Степень этой неопределенности такова, что понятия *идеологии* и *национальной идеи* зачастую просто отождествляются или, наоборот, рассматриваются как совершенно независимые категории, что вносит дополнительную путаницу в определение общественного статуса того и другого и в выработку соответствующих политологических подходов. Так, например, о *национальной идее* как потребности национально-государственного самоопределения в новых условиях, вспоминают достаточно часто; однако ввиду того, что с повестки дня вообще снят сам вопрос об *идеологии*, вопрос о национальной идее каждый раз повисает в воздухе и выглядит отвлеченным и по существу излишним. В итоге весь спектр идеологической проблематики становится областью безответственных политических спекуляций, мечтательности и популизма, что вполне отражает общую бессодержательность нынешней российской государственности.

Так, крупнейшая (правящая) партия нашего парламента на прошлых выборах в качестве идеологии не предложила обществу ничего, кроме популистского лозунга: «Мы вместе сделаем Россию единой и сильной», а на нынешних выборах просто спряталась за спину президента: «Единая Россия – партия Путина». Притом, что само понятие «Путин» для общества по-прежнему остается большой загадкой и неопределенностью.

И дело не только в том, что еще не созрели объективные условия для полноценной идеологической самоорганизации общества, а в том, что эти тенденции находятся в прямом антагонистическом противоречии с *либерализмом*, искусственно навязанным обществу в качестве «неформальной» государственной идеологии. Либерализм как таковой вообще отрицает право идеологии на какое-либо доминирование в общественном сознании, считая «тоталитарность» идеологического авторитета угрозой своим главным святыням – «свободе личности» и «правам человека». Причем последовательный либерализм (неолиберализм) отрицает вместе с идеологией и само государство (во всех его традиционных атрибутах) как неисправимо тоталитарную структуру. В этих условиях формирование последовательной государственной идеологии, способной стать целостным алгоритмом национального возрождения, становится крайне проблематичным.

Таким образом, задача нового идеологического самоопределения общества имеет два уровня сложности. Во-первых, это продолжающийся донныне внутренний идеологический кризис конца 80-х, вызвавший к жизни целый спектр лежавших до этого под спудом традиционных национально-идеологических формул (православие, монархизм, евразийство, русский национализм и т.д.), вступивших в диалектический спор с принципами социализма и коммунизма, объективно также ставшими традиционными для русской истории XX века. Во-вторых, совершенно новый уровень идеологического противостояния между совокупностью традиционных начал национальной идеологии и внешне обусловленным вмешательством западного либерализма, осуществляющего свою интенсивную идеологическую экспансию на глобальном уровне. Такой идеологический расклад крайне осложняет возможность нахождения *целостной формулы* национальной идеологии и требует пристального анализа всех составляющих вопроса: исторических, политических, философских и религиозно-мировоззренческих, что само по себе также представляет большую сложность. Однако другого пути нет, если мы намерены восстановить целостность национального самосознания. Не претендуя, ввиду названных причин, на полную строгость изложения, попробуем все же проследить логику основных идеологических противоречий на различных уровнях их проявления.

Начать разумно с самого общего вопроса: Что такое идеология?

С позиции «независимого» члена общества (точка зрения либерализма) ответ будет достаточно очевиден: идеология – это авторитарная форма общественного сознания, которая тотально ограничивает свободу личности в ее мировоззренческом и гражданском самоопределении, и значит – нарушает «права человека». Однако, с позиции общества как социального целого, ответ будет совершенно иным: идеология – это то, что сохраняет общество в качестве целостного самостоятельного субъекта истории (как государство), поэтому она является безусловным благом. Идеология выступает здесь как объективный фактор государственного бытия: в ее лице весь комплекс общественно-исторических ценностей (духовных, мировоззренческих, нравственных и т.д.) соединяется в целостную систему общественно-государственной идентичности, отражающей облик нации на данном этапе истории. В этом отношении *идеология есть форма самосознания общества на стадии государственности*. По мысли О.Арина, идеология возникает в момент превращения народа в нацию, т.е. как раз в тот момент, когда возникает потребность в идентификации себя среди других, т.е. осознания себя как некой целостности, отличающейся от других целостностей¹. Целостность в истории и означает

¹ См.: Арин О.А. Россия в стратегическом капкане. - М., 1997.

государственность; таким образом, идеология – это необходимый атрибут государственности.

Государство есть социальный организм, и именно идеология определяет его целостность, являясь связующим смыслом и содержанием общественной жизни. Идеология как форма государственного самосознания всегда конкретна, однако при этом никогда не остается неизменной, будучи всегда привязанной к динамике исторического процесса в его политической, экономической и мировоззренческой проекциях. В этом отношении идеология есть то, что держит нацию на плаву истории, определяет адекватность и подвижность ее исторического бытия. Однако за внешней изменчивостью в идеологии присутствует и некая постоянная доминанта, обеспечивающая преемственность национальной истории, то центральное идеологическое ядро, которое можно определить как *национальную идею*. Это то сокровенное содержание национальной идеологии, которое пронесется сквозь века национальной истории в качестве неизменного национально-исторического императива, определяющего сам смысл существования нации в истории. В.Соловьев назвал это «замыслом Божиим» о данной нации.

То есть идеология оказывается не просто некой утилитарно-политической матрицей, стягивающей национальные смыслы в определенную формальную целостность, а обнаруживает в себе глубокое метафизическое содержание. В то же время *национальная идея* в таком понимании уже не воспринимается как условный мировоззренческий фантом (или даже иллюзия), а обретает вполне определенное, фундаментальное место в системе актуального национально-исторического бытия. В свою очередь, динамика государственной *идеологии* становится не произвольным отражением исторических стихий, а прямым диалектическим следствием преломления национальной идеи в плоскости реальной истории. Причем, если принять национальную идею за критерий национальной идентичности, а идеологию за форму национального самосознания, то одной из функций идеологии становится *сохранение идентичности национального самосознания* на фоне изменения исторических обстоятельств.

Таким образом, государственная *идеология*, отражая преломление национальной *идеи* в конкретном историческом процессе, призвана выполнять важнейшую историческую функцию – быть основой национально-государственной идентичности, охранять собою преемственность национально-исторического бытия.

В этом качестве идеология есть *лицо* нации в ее данном историческом состоянии. Как целостная система идей, определяющих самосознание нации на данном этапе истории, она не является произвольным набором «современных» мировоззренческих принципов, но всегда есть органичное выражение целостного осознания нацией своего прошлого, настоящего и будущего. То есть в национальной идеологии органично сливается и отражается единство национально-исторической судьбы: как единство пережитого *прошлого*, актуального *настоящего*, и чаемого *будущего*. Здесь можно еще раз подчеркнуть, что национальная идеология не есть *константа* национальной истории, заданная для нации раз и навсегда, и требующая лишь собственного охранения; но, наоборот, есть некий талант, который необходимо приумножить, т.е. раскрыть в национально-историческом процессе. В этом смысле каждая нация онтологически ответственна за свою историческую миссию и не может уклониться от своего национально-исторического предназначения. Это предназначение несет в себе *национальная идея*, побуждающая национальный дух к настойчивому и целеустремленному преодолению исторической эмпирии, к реализации той идеальной цели, которая переживается как внутренняя данность (как «талант»), требуя своего максимального раскрытия в истории.

При этом в реальной истории национальная идеология всегда присутствует как *государственная идеология*, и в этом отношении она всегда политически конкретна. Если национальная *идея* подразумевает некую вневременную проекцию в национальное прошлое, то национальная *идеология* есть фокус, через который национальная идея

преломляется и актуализируется во времени, переходя через реальность настоящего в историческое будущее. Другими словами, *государственная идеология есть объективированная во времени форма национальной идеи, отражающая государственно-историческое самосознание нации на данном этапе истории*. Здесь кончается область идеального, и национальный дух выходит на арену реальной политики.

Но политика, как известно, далеко не самая совершенная область человеческого бытия. Многое здесь зависит от случайностей, человеческого фактора и непредсказуемой расстановки различных политических сил. Поэтому государственная идеология, как часть политической системы, предполагает различные степени истинности, адекватности и аутентичности своей формы относительно внутреннего содержания – т.е. национальной идеи. Национальная идеология *эмпирична* по своему формообразованию, национальная идея – *метафизична*, и в этом заключается глубокое и до конца непреодолимое противоречие. Становление национальной идеологии есть в этом отношении очень сложный, сопряженный с ошибками и падениями процесс проявления духовно-метафизического национального идеала в плоскости реальной истории, – процесс самопознания нации в истории. Как и в личном самопознании, в этом процессе возможны (и даже неизбежны) срывы и болезненные осложнения.

В связи с этим некоторые авторы склонны *демонизировать* понятие идеологии как некий болезненный продукт национального духа. Так В.Аксюциц, например, предлагает полную «клиническую» картину различных идеологических патологий, настаивая на том, что *всякая* идеология есть патологическое явление общественного сознания, своего рода «коллективный психоз». «Идеология обращена не к конкретной личности, а к массам. Она формирует коллективные психозы – состояния иллюзорного фантазирования, замутняющие разум и делающие человека одержимым... Подобные состояния подминают индивидуальность, душат проблески совести и сознания в атмосфере массового беснования»². Кажущаяся убедительность подобных доводов, сформулированных, кстати, исключительно в координатах либерализма и относящихся по существу к конкретным формам «тоталитарных идеологий» XX века, страдает серьезным философско-публицистическим упрощением. *Идеология и общество* связаны несравненно более глубокими отношениями, нежели политические поветрия «века сего». Власть идеологии над личностью тем и определяется, что она сверхперсоналистична и является интегрирующим началом национального самосознания, мобилизующим нацию к историческому действию в качестве целостного субъекта истории. Отрицать идеологию как таковую (как социальное зло) – значит отрицать *государство* как форму национально-исторической самоорганизации общества; что само по себе может иметь место в рамках либерализма или в контексте разрушения «тоталитарного строя», но что совершенно неприложимо к задаче национального возрождения.

Проблема «патологичности» идеологии – это не проблема идеологии как таковой, а, скорее, проблема греховности человеческого сознания и тех злонамеренных сил, которые манипулируют этим сознанием в своих интересах. Стремление общества к единству самосознания есть объективная социальная потребность, однако она, как и всякая потребность, не защищена от искажений, эксплуатации и извращений. Отрицать на этом основании саму потребность как патологическую «одержимость», значит отрицать природные социальные начала человеческого общества, которое никогда, вероятно, не смогло бы самоорганизоваться в форму современной цивилизации, если бы на протяжении всей своей истории не имело в себе в качестве постоянно действующего фактора сверхперсональной *идеологической* доминанты, структурирующей человеческие сообщества в форме целостных субъектов истории.

Это вытекает из самой природы общества, рассматриваемого в качестве целостного образования. Так, в своей метафизической структуре общество, понимаемое как

² Аксюциц В.В. Под сенью креста. - М., 1997. С.408.

целостный социальный организм, есть ноуменальное единство и сопряженная с ним феноменальная множественность³. Подобное органическое сопряжение на высшем социально-сознательном уровне может осуществляться только посредством единого идеального смысла, то есть идеологии, как масштабный метафизический переход от эмпирической множественности к духовно-осознанному внутреннему единству. Без этого перехода, без этой идеальной сознательной связи общество немислимо!

Говоря другими словами, важнейшей социальной функцией идеологии является ее способность согласовывать личные мировоззренческие установки членов общества (мировоззренческую ориентацию их внутреннего «я») с внешним миром в его конкретной социальной данности, гармонизировать субъективные интересы личности и объективные потребности совместной (общественной) жизни. Если при этом формирование и сплочение крупных социальных групп (народностей, классов, сообществ) происходит на основе интегрирующей функции определенных локальных мировоззрений, которые могут быть разнообразны⁴, то государство как целое формируется именно на основе единой идеологии, которая является в данном случае неким внутренне-органичным синтезом наиболее распространенных и общепринятых в обществе мировоззренческих установок.

Феноменология национального духа

Проблема истинности идеологии или ее патологичности, и вытекающих отсюда блага или опасностей для общества и личности – это проблема реальной политики. С другой стороны, политика есть прямое следствие идеологии, ее проекция на общественно-социальную реальность. Данный парадокс отражает двойственность природы идеологии, переходность ее политической формы – от *идеального* в *реальное*. Отрицание *идеального* в идеологии превращает ее в чисто утилитарное средство управления обществом, делает ее мертвой и отчужденной, а сама политика теряет при этом национально-историческую перспективу и смысл. В то же время недооценка *реального* в идеологии делает ее отвлеченным мечтанием, лишаяющим национальное бытие (и политику) конкретно-исторической актуальности. Именно поэтому политика – есть «искусство возможного», где идеальное и реальное находят свое оптимальное цивилизационное разрешение.

Политика есть реализация идеологии. Однако идеология уходит своими корнями в глубины национального духа, – поэтому вопрос об истинной политике не может быть решен средствами самой политики. Другими словами, невозможно выстроить целостную государственную политику, не привязывая ее к конечным национально-онтологическим смыслам. Чисто рефлекторная, эмпирическая политика на основе «здорового прагматизма», не связанная с глубинными началами национальной идеи, озабоченная лишь тем, чтобы просто «держаться на плаву» истории, обесмысливает саму эту историю и есть верный признак вырождения нации. Здесь нация как бы теряет направление своего исторического пути, становясь безвольным объектом мировых исторических стихий. И наоборот, связь с конечными смыслами, послужившими когда-то изначальным основанием существования нации, означает продолжение ее самобытного исторического бытия в качестве самодостаточного субъекта истории. Каждая нация является в этом смысле носителем определенных онтологических смыслов – логосов, содержащихся в ее национальном самосознании, в ее национальной идее. Раскрытие этих смыслов в истории – есть историческое оправдание национального бытия. Поэтому основанием истинной политики не может быть отвлеченный прагматизм, демократизм, либерализм, общечеловеческие ценности, или здравый смысл – все это условная политическая эмпирика нынешнего века. Истинные начала национальной политики – метафизичны,

³ См.: Шмаков В. Закон синархии. - Киев, 1994. С.232, 240, 265.

⁴ См.: Осипова Е.В. Общественный идеал как составная компонента мировоззрения. // Духовное измерение современной политики. - М., 2003. С.105.

онтологичны, националистичны и глубоко духовны. Как пишет В.Катасонов, «мировоззренческая схема в национальной идее всегда выражает сверхрациональное, усвоенное нацией на протяжении всего ее исторического существования представление о смысле сущего вообще, о мировых закономерностях, о Логосе, правящем миром, и о месте данной нации в этом упорядоченном мировом Космосе. Тем самым национальная идея имеет всегда природу веры, религиозную природу. Соответственно специфике религиозного, национальная идея не есть никогда просто констатация факта, а всегда одновременно и утверждение идеала, утверждение не просто сущего, но должного, горячая любовь к этому идеалу, фокусирующему в себе все высшие представления нации об истинном, справедливом, святом существовании. Только подобная природа национальной идеи позволяет ей служить освящающим, укрепляющим и направляющим началом, ведущим народ через все перипетии его исторического существования»⁵.

Чтобы понять духовные истоки национальной идеи (и идеологии), можно подняться на еще один уровень вверх, и коснуться более тонкого понятия – *духа нации*, который есть некая первичная божественная *энергия*, определяющая способность нации к самобытно-личностному существованию в истории⁶. Как и дух (душа) человека, дух нации есть наиболее тонкое, глубоко интегрированное в веках национальной истории, онтологическое ядро национального самосознания. Дух нации не поддается вербальному описанию («духа не видел никто никогда»), но именно он входит как безусловное генерирующее начало во всякую национальную идею, национальную идеологию и национально-историческое действие, определяя собой то, что называют *национальный характер*, являясь самой фундаментальной константой национального бытия. Где жив национальный дух, там жива и нация. Там национальная история имеет высокую интенсивность, колоритность и ярко выраженный живой, субъектный характер.

Дух нации формируется в метафизических глубинах национального бытия на заре становления нации. Основой и началом его является комплекс религиозных представлений и верований, который, преломляясь в конкретных исторических условиях, и создает облик нации, ее специфические черты, масштаб ее исторического потенциала (пассионарность). Здесь же, в первых проблесках национального самосознания, начинает проявляться и зародыш национальной идеи, которая, как логос, раскрываясь в веках в диалектике национальной идеологии, определяет в конечном итоге историческую судьбу нации – то есть то, что в самом начале ее становления «задумал» о ней Бог: ибо «*без Него ничто не начало быть, что начало быть*» [Ин., 1,3].

Таким образом, идеологический генезис нации (феноменологию национального духа) можно представить в виде следующего онтологического ряда: **Бог – дух нации – национальная идея – национальная идеология**, откуда непосредственно видна преемственность идеологии от религиозного начала нации. И лишь далее, через стадию национальной идеологии, эта духовно-идеальная пирамида переходит в материальный эмпирический план, воплощаясь в конкретно-историческую государственность с определенной политикой, экономикой и культурой, где через механизм национального права национальная идеология претворяется в реальную практику национальной самоорганизации. В итоге гармоничность текущего национального существования определяется тем, насколько соответствует данная национальная идеология национальной идее, духу нации и, в конечном итоге, – Божественному логосу, лежащему в метафизическом основании нации. Понятно, что любой разрыв в этой духовно-идеологической цепи ведет к утрате национальной идентичности, неустойчивости национального самосознания, дисгармонии и деструкции общественной жизни – вплоть до полной деградации национальной государственности.

⁵ Катасонов В.Н. Национально-государственная идея России. - Пермь, 1998. С.9.

⁶ См.: Бульчев Ю.Ю. Христианская философия нации и проблемы русского культурного самосознания. - СПб., 2004. С.34.

Именно здесь перед национальным самосознанием история зачастую ставит предельные по онтологической глубине идеологические вопросы. Если вернуться к цитате В.Соловьева о национальной идее, которая в полном виде звучит так: «Идея нации есть не то, что она думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности»⁷, то станет понятным наличие принципиальной эмпирической дистанции (или погрешности) между национальной *идеей* и национальной *идеологией*. Так как национальная идеология – это как раз то, что нация «думает о себе во времени», а национальная идея – это то, «что Бог думает о ней в вечности»... То есть здесь раскрывается принципиальная трансцендентность национальной идеи для эмпирического национального самосознания, ее конечная рациональная непостижимость в рамках реальной истории. При этом нация как бы не знает до конца своего Божественного предназначения (своей миссии), но в идеологии как текущем историческом самосознании лишь приближается к раскрытию в себе сокровенного содержания Божественной воли. Отсюда трудность и невозможность конечной вербальной формулировки национальной идеи (русской идеи). Она навсегда останется трансцендентным национальным смыслом, который может открываться лишь как духовная интуиция – как прямое проявление национального духа, осуществляющего свой исторический выбор.

То, как Бог определяет идеократический облик нации, как нация пытается соответствовать своему идеологическому предназначению, и как она в конечном итоге, оступившись, может совершенно выпасть из-под Божьего благоволения и потерять в итоге свою государственность – можно увидеть на классическом библейском примере, в судьбе народа Израиля. Так: Авраам – это первое олицетворение *духа нации*, осуществившей свой завет с Богом; Моисей – проявление *национальной идеи*, послужившей основанием еврейской государственности; и распятие мессии Христа – отрицание национальной идеи (идеологическое самоубийство), обернувшееся полным крахом государственности и тяжелейшими историческими мытарствами.

В рамках этой библейской аналогии может быть понята и историческая судьба России... Дух русской нации (и ее национальный характер) сложился где-то в глубинах язычества, в первых проблесках национального самосознания, очевидная метафизическая специфика и глубина которого дошла до нас в удивительной атмосфере русских народных сказок. Национальной идеей, осветившей исторический путь русской нации и послужившей началом русской государственности (и идеологии), стало принятие Православия и крещение Руси св. кн. Владимиром. И, наконец, срывом национальной идеи, повлекшим нынешний крах русской государственности, можно считать катастрофу начала XX века, когда национальный дух не смог удержаться на высоте исторического перевала и направил энергию своей исторической пассионарности по ложному пути, отрицавшему само религиозное содержание национальной идеи. (Причем в данных историко-библейских параллелях интересным обстоятельством является то, что как государство исторический Израиль просуществовал после своего метафизического падения чуть более 60 лет, как и нынешняя Россия – не более жизни одного поколения...)

В итоге сегодня, после своего религиозно-идеологического срыва, русская нация находится в том критическом состоянии падения в историческое безвременье (состояние «комы»), когда возможны лишь два варианта исхода: либо мы как нация сумеем «вспомнить себя», свое истинное, онтологически оправданное историческое предназначение; либо исчезнем из поля актуальной истории как излишний (бессодержательный) ее элемент. Некоторые предпосылки, и в частности то, что «русское падение» не было столь метафизически бесповоротно как у «народа Израиля» и в некотором отношении даже сохранило верную идеологическую инерцию (имеется в виду христианская составляющая социализма), говорят о том, что Россия еще способна к восстановлению своей государственности во всей полноте ее мессианского значения. Но

⁷ Соловьев В.С. Русская идея // Соч.: в 2 т. - М., 1988. Т.2. С.220.

это, конечно, возможно лишь при условии исторического покаяния нации, как осознания ею религиозно-метафизических причин своего падения. «Вспомнить себя» в истории – это значит осознать духовную ответственность за идеологическое бытие нации, за реализацию в истории национальной идеи – того божественного таланта, который заложен в духовное основание нации.

В современной теории национализма иногда предлагаются противоположные подходы к вопросу о соотношении идеологии, национальной идеи и нации. Когда нация понимается как некая самодостаточная этническая сущность, не требующая в ходе истории какого-то дополнительного идеологического оправдания в лице национальной идеи. При таком подходе отрицается необходимость в какой-либо национально-идеологической идентификации, а сама национальная идея приобретает утилитарное значение и просто формируется нацией в зависимости от данной исторической конъюнктуры и «этноцентрического» прагматизма⁸. С таким подходом нельзя согласиться, так как при всей «этноцентрической» убедительности он фактически означает лишь внутреннее (духовное) вырождение нации. Нация как эмпирическая данность не выбирает национальную идею по своему усмотрению в зависимости от исторических обстоятельств, но наоборот, сама формируется той идеей, которую национальный дух избрал когда-то в качестве императива национального самосознания. В этом смысле национальная идея не подвластна попыткам эмпирического искажения, но всегда остается метафизически независимой областью национального духа. Искажения возможны (и даже неизбежны) лишь в эмпирическом плане национального бытия – в области идеологии, где национальная идея входит в непосредственное соприкосновение с реальной историей, преломляясь в ней в те или иные предметные политические очертания. Сама же идея есть базовый мировоззренческий масштаб национального бытия, и именно она определяет историческую поступь нации.

Если обратиться к терминологии Л.Гумилева, то понятие *пассионарности* национального духа проявляется в первую очередь в содержании его национальной идеи. Те народы и цивилизации, которые обладают и сохраняют свои фундаментальные духовно-идеологические основания, являются наиболее исторически устойчивыми (Индия, Китай, страны исламского мира). А те народы, которые не смогли сохранить свою национальную идею или не нашли для нее адекватные национальной истории идеологические формы, исчезли с исторического поля или находятся на грани национального вырождения (народы Африки, Западной Европы, а ныне и Россия). Коротко данный тезис можно сформулировать так: ***есть идея – есть пассионарность, нет идеи – нет и пассионарности***. Это может показаться неким упрощенным идеализмом (по Платону), но лишь в том случае, если забыть, что идея нации есть производная от национального духа, который и является непосредственным носителем пассионарности. Но так как дух есть невыразимая в слове субстанция, то единственным вербальным раскрытием понятия исторической пассионарности оказывается *национальная идея*. Таким образом, понятие пассионарность предстает в данном случае не как биологическая (материалистическая) категория, а в первую очередь, как духовно-исторический феномен.

Мы уже говорили о том, что национальная идея есть раскрывающийся в истории логос нации. Тогда историческое «время нации» (протяженность ее исторического бытия) – это масштаб ее идеи, протяженность ее исторической реализации и раскрытия. Тут воистину можно сказать: *«какой мерой мерите, такой и вам отмерено будет»*... Так самый яркий пример «идеологического» долгожительства являет собой еврейство. Даже будучи множество столетий просто рассеяно по лицу земли между другими народами, еврейство, тем не менее, сохранило свою национальную идентичность, самосознание и незаурядную волю к жизни – и все это, безусловно, благодаря той внутренней

⁸ См.: Севастьянов А.Н. Ты – для нации, нация – для тебя. - М., 2002. С.10, 25.

национальной идее, которую оно несет в себе со времен Моисея. Точнее бы даже, наверное, сказать, что это идея несет на себе еврейство по волнам и бурям истории, как некий корабль, запущенный некогда Божественным промыслом. И пусть эта идея (ее первоизданная суть) даже была предана и утрачена еврейским народом в процессе собственного исторического самопознания, но сам факт исторической незавершенности, незаконченности и нераскрытости этой идеи во всей ее Боговдохновенной исторической полноте оставляет и поддерживает этот народ «на плаву» истории, как одного из активнейших участников мировой Богочеловеческой драмы.

Этно-государственная пассионарность еврейства была исчерпана еще две тысячи лет назад, однако пассионарность идеологическая продолжается, и продлится ровно столько, сколько продлится христианская история. В этой христианской истории еврейству досталась не самая благовидная роль (некоего «Кашея бессмертного»), однако и она подпитывается вполне определенной национальной идеей, хоть и сменившей свой метафизический знак на противоположный, но по-прежнему гарантирующей еврейству актуальное историческое существование.

В этой же глубокой историософской Богочеловеческой перспективе находится и судьба русского народа. Принятие тысячу лет назад христианства (Христа) в качестве смысла своей национальной идеи, и православия как первичной формы своей национальной идеологии навсегда предопределило исторический облик русской нации, ее место и роль в глобально-историческом процессе. Причем определение православия как «формы национальной идеологии» здесь далеко не случайно, т.к. по существу к IX в. византийское православие (в полноте принятое Русью) уже несло на себе отчетливое государственно-идеологическое содержание. Кроме того, если вернуться к феноменологической схеме становления национальной идеологии (Бог – дух нации – национальная идея – идеология), то религиозное существо русской идеологии предстанет вполне очевидным. Это принципиально важное обстоятельство требует, тем не менее, некоторого уточнения.

В первую очередь необходимо отметить, что идеология как таковая (в религиозном аспекте) не вытесняет религию из общественного сознания, но, являясь по существу ее проекцией в среде социально-политической реальности, лишь выполняет «религиозные функции» на макросоциальном уровне. Связь между идеологией и религией в этом смысле очень глубока, и можно даже сказать, что истинная идеология в своем сакральном содержании всегда религиозна, а истинная религия в своем конечном социальном предназначении всегда идеологична. Другими словами, за идеологией, какой бы ультрасовременной она ни представлялась, всегда стоит некое религиозное начало, которое в скрытом (неявном) виде предопределяет собой качество идеологических решений на макросоциальном уровне. В этой связи можно говорить и о том, что именно религиозное сознание составляет сущность общественной жизни, ее природу, и лишь опора на это религиозное начало может обеспечить обществу стабильное бытие в качестве целостного субъекта истории.

Однако «религиозные основания», как известно, сами по себе в различных традициях далеко не тождественны, поэтому противостояние идеологий – это постоянно действующий фактор истории. Это немножко напоминает ветхозаветный принцип «чей Бог сильнее?», отражающий саму суть вопроса, т.к. в основании всякой идеологии, за национальной идеей, за национальным духом стоит религиозный логос нации. Но противостояние идеологий не есть столкновение логосов (единых в своей основе), а есть столкновение именно «идеологий» как конечных, эмпирических проявлений логоса в реальной истории, неизбежно вносящей в идеологию эмпирическую погрешность. Поэтому в «войне цивилизаций» (по Хантингтону), отражающей по существу «войну идеологий», принципиальным становится фундаментальность идеологии как соответствие ее эмпирической формы религиозным основаниям нации. В этом отношении «идеология национализма» в своем чистом виде, как замкнутая лишь исключительно сама на себя,

оказывается лишенной какой бы то ни было стратегической перспективы; это есть идеологический тупик, в котором нация теряет свое онтологическое (и историческое) предназначение. Как пишет С.Путилов, там, где национальное самосознание утрачивает органическую связь с религией, оно теряет и главную мировоззренческую, духовно-нравственную опору, а национальная идея постепенно эволюционирует в националистическую с присущей той абсолютизацией этнической компоненты, культом этноса⁹. Поэтому для национальной идеологии, претендующей на будущее, в первую очередь необходима привязка к вечным онтологическим смыслам человеческого бытия и готовность к их реализации в актуальной истории, – в этом секрет пассионарности. В конкретно-историческом плане это означает дальнейшее постижение и раскрытие сущности своего *национального идеала*, т.е. религиозного логоса нации в обрамлении национальной идеи. Любое «мумифицирование» национальной идеи как исторического прошлого (и поклонение ему) есть выпадение из истории, ибо конец идеи – конец истории. Только устремленность в будущее, готовность к новому историческому созиданию во имя национальной идеи есть единственное условие и оправдание национального бытия в реальной истории. При этом масштаб национальной идеи в контексте мировой истории может быть различным: симфония общечеловеческого бытия бесконечно богата по своей идеальной структуре, принципиально важно, чтобы звучание национальной идеи было живым, актуальным, творческим. В этом отношении внутреннее содержание национальной идеи далеко выходит за рамки собственно национального, всегда имея безусловное общечеловеческое значение.

Однако на пути реализации национальной идеи (как национального идеала) в плоскости реальной истории встает много трудностей как субъективного, так и объективного свойства. При переходе в эмпирический план идеальное начало национальной идеи многократно преломляется в субъектах национальной истории, приобретая те или иные конкретные идеологические очертания и формы; которые, в свою очередь, при смене исторических эпох, неизбежно приходят в состояние взаимной конфронтации той или иной степени жесткости. Здесь сочетание субъективных и объективных факторов может придавать идеологической ситуации самые причудливые очертания. Кроме того, особым обстоятельством является возможность внешнего влияния (или вмешательства) во внутренние идеологические процессы, ибо национальное самосознание при всей своей онтологической автономности, является в то же время *открытой системой*, принципиально готовой к принятию идеологических веяний иных цивилизаций. В итоге текущее идеологическое самосознание нации никогда не бывает одномерным, но наоборот, всегда представляет из себя сложнейшую полифонию идей и тенденций, политически преодолеваемых лишь доминантой *государственной идеологии*.

Подобная схема становления национальной идеологии, как можно заметить, открывает принципиальную возможность для разного рода искажений национальной идеи в ее локальных идеологических проекциях, так как конечная сфера формирования идеологии – *политика* – эмпирически наиболее неустойчивая и противоречивая область национального бытия. Поэтому очень важно отметить, что более адекватной сферой формирования национальной идеологии должна быть признана *национальная культура*. Только национальная культура способна обеспечить преемственность национальной идеи и национальной идеологии, предоставив последней подлинную национально-историческую легитимность. И наоборот, та идеология, которая формируется вне поля национальной культуры, есть по существу псевдоидеология, разрушительная в меру своей инородной сущности для национального бытия. Таковыми в ярко выраженной форме были: «немецина» Петра I, «марксизм» начала XX века, «либерализм» века сегодняшнего... Очевидно, что во всех этих случаях методы утверждения в обществе «новой идеологии» были вероломными и силовыми; никакое общество добровольно не

⁹ См.: Путилов С.В. Русская идея как национальная идея: процесс концептуализации // Русская этнополитология и национальная идея. - М., 2006. С.94.

примет вненациональную идеологию и будет сопротивляться ее разрушительному влиянию до тех пор, пока не иссякнут силы поколения – субъекта предшествующей идеологии. Таким образом, наличие неустранимой эмпирической дистанции между национальной идеей и национальной идеологией делает принципиально возможным их взаимное отчуждение, что в определенных случаях может привести к очень серьезным и трагическим историческим последствиям.

Если государство есть механизм, обеспечивающий существование нации в ее функционально-исторических потребностях, то идеология – это система принципов, организующих действие этого механизма в его предметных проявлениях: в экономике, социальной сфере, внутренней и внешней политике, культуре. То есть идеология – это фактически образ государства в его данном духовно-материальном качестве, алгоритм его конкретного существования. Поэтому, кто владеет идеологией, тот владеет и государством! Это обстоятельство открывает принципиальную возможность для криминальных макроисторических махинаций. Так как государство в определенном смысле есть материальная структура, обладающая собственной (механической) самодостаточностью, то посредством псевдоидеологии возможно отчуждение государства от духовно-идеальных интересов нации, организующей его как форму своего исторического существования. Это не правило, но исключение в истории, которое, тем не менее, уже дважды наблюдалось в России за последние сто лет ее истории...

Механизм *отчуждения государства* сам по себе достаточно прост: некая внешняя (инородная) сила, захватив политическую власть, формирует под себя государственную идеологию так, что она начинает служить не интересам нации, а интересам этой силы. Примеров подобного отчуждения государства от нации через подмену идеологии в истории достаточно много: любая форма оккупации (военная, экономическая, информационная) сопровождается вмешательством в идеологию покоренного народа и той или иной степенью ее деформации. Особенно эффективна идеологическая форма оккупации в наше время, в эпоху *информационных войн*, являющихся обратной стороной глобализационных процессов, когда атаке подвергаются непосредственно основы общественного сознания через подмену традиционных ценностей. Острота этой необъявленной (и невидимой) «третьей мировой войны» определяется тем, что понятия *национального, традиционного, суверенного, фундаментального, религиозного*, являющиеся естественными идеологическими атрибутами национальных культур, становятся основным препятствием на пути мировых космополитических сил, осуществляющих *глобальную оккупацию человечества*. В этом отношении Россия далеко не единственная жертва подобных государственно-идеологических (информационных) махинаций; в той или иной мере большинство нынешних государств имеет вненациональное *идеологическое смещение*, определяемое степенью проникновения в их правительства или информационно-идеологическое поле антинациональных сил – агентов глобализации.

Что это за антинациональные силы? Вопрос в наше время риторический. Мондиализм, глубокая подчиненность мировой политики транснациональной идее «нового мирового порядка» – достаточно очевидный факт для любого вдумчивого наблюдателя. В этих условиях отчуждение национальной идеологии (а по существу – государства) от национальных интересов становится важнейшим методом осуществления глобализационных процессов, становясь своего рода объективной необходимостью унитарной модели цивилизации. «Глобализация, собственно, и означает дистанцирование национальных элит от туземного населения и переориентацию их на вненациональные центры власти и влияния... – замечает А.Панарин. – Понятие политического суверенитета народа уступает место так называемым законам глобализирующегося мира, с которыми современные элиты должны считаться больше, чем с мнением собственного национального большинства. ... Дело доходит до того, то само признание местных элит в качестве элит, их международная легитимация напрямую зависит от их решимости

порвать с национальными интересами и служить наднациональным центрам власти»¹⁰. Идея такого структурного переформатирования геополитического пространства состоит в том, что национальные государства призваны нести уже не просто функцию своего сугубо национального самобытия в истории, но служить интересам некой условно невидимой «наднациональной» силы, которая *организует процесс своей собственной национальной самоорганизации на глобальном уровне*.

Однако подчеркнем еще раз, что отчуждение государства от нации возможно только на идеологическом уровне. Никакая самая «инородная» власть не может проводить антинациональную государственную политику, если прежде не подменена идеология, ибо идеология – это внутренний алгоритм деятельности государства. Поэтому окончательное освобождение от антинациональной власти возможно лишь на пути восстановления аутентичности национально-государственной идеологии, как приведение ее в соответствие с метафизическими основаниями нации – национальным духом и национальной идеей.

Воссоздание независимой национальной государственности, подчинение ее действительным национальным интересам возможно лишь через утверждение фундаментальной национально-консервативной идеологии, так как никакие механистические формальные преобразования (экономические, политические, правовые) не способны сами по себе что-либо изменить в самом «духе» государства, в его «безнациональном» качестве. Только интеграция традиционных национально-исторических смыслов в цельную *концепцию национальной идеологии* может придать новую монолитность и силу государственному организму. Здесь нельзя уходить от мировоззренческой и политической ответственности, полагая, что все это случится как-то само собой; национальная идеология, национальная власть, национальное государство – за все это надо бороться на всех уровнях национально-общественного бытия. Но в первую очередь в себе, в своем национальном самосознании, прорастая из корней своего национального духа, утверждая свое национальное самобытие, формируя свою национальную гражданскую самоорганизацию – все это единый процесс становления русской нации и возрождения России.

Глава 2. Кризис национальной идеологии

Идеология сегодня

Современное состояние российской государственности во всех ее проявлениях – политических, общественно-социальных, экономических, исторических и т.д. – можно уверенно определять как *кризис*. Уже, кажется, всем понятно, что это не «перестройка», не «реформы», не «освобождение от тоталитаризма», не «вхождение в мировое сообщество» и даже не «происки ЦРУ», а нечто значительно более серьезное, внутренне обусловленное и исторически неизбежное. И чем дальше затягивается этот процесс, чем больше политических иллюзий о «возрождении России» уходит в небытие, тем более глубоким становится данное осознание. Патриотические надежды последнего десятилетия одна за другой отступают перед чувством собственной неадекватности запросу истории. И это в некотором смысле закономерно: период новонаначального патриотического энтузиазма сменяется периодом патриотического реализма – осознанием всей системной глубины нынешнего российского кризиса. Оказалось, что кризис не носит только внешний, экономический или политический характер, но простирается на самые глубокие внутренние сферы российской действительности, включая традиционные формы национальной идеологии, самосознания, и национальной идентичности. Оказалось, что

¹⁰ Панарин А.С. Стратегическая нестабильность в XXI веке. - М., 2003. С.183.

ничто из этих начал само по себе не может стать основой общенационального единства и началом нового государственного подъема. Реализм истории со всей очевидностью обнажил тотальность нашего национально-государственного и культурно-идеологического распада.

Многие склонны видеть в этом последствия деструктивного семидесятилетнего коммунистического правления, якобы виновного в разрушении национального бытия и самого архетипа русского народа. Однако такое объяснение слишком поверхностно и свойственно тем, кто и дальше склонен тешить себя иллюзиями. Реальный же анализ требует осознать данное явление как глубокий *цивилизационный кризис* всей исторической России, пришедшей на исходе XX века к необходимости новой государственно-исторической самоидентификации. Только при таком понимании найдет свое объяснение неэффективность всех без исключения традиционных рецептов национального возрождения. Необходим иной масштаб подхода: не возрождение, а *преображение* как переход в качественно новую форму исторического существования. По своему значению это не просто локальная национально-историческая задача – быть или не быть великой России, а более глубокая, цивилизационная: возможна ли *иная цивилизация вообще*, или человечеству после неудавшегося коммунистического эксперимента уже только один путь – глобальный, постиндустриальный капиталистический мир? Россия здесь остается последним вопросом: «Быть или не быть»?! Поэтому вполне объяснима затянувшаяся национально-историческая пауза – ответы на подобные вопросы не лежат на поверхности. Причем, если в идеальной сфере национального самосознания в форме национальной идеи такой ответ, в общем-то, существует (Святая Русь), то в реальной истории ответ необходимо сформулировать на значительно более предметном уровне – в форме *идеологии*. Эта задача и является самым принципиальным национальным вопросом нашего времени.

В данном контексте нынешний идеологический кризис можно рассматривать не как борьбу тех или иных традиционных идеологий, а как время подведения общих идеологических итогов. Это новый и значительно более продуктивный ракурс, выводящий идеологическую проблематику в конструктивное русло. Не выбор между тем или этим, а полное переосмысление национальной истории за весь ее тысячелетний период. Не случайно на поверхность идеологического поля выступили буквально все исторические и метафизические субъекты национальной идеи – от древнего язычества, до христианства и коммунизма (а также: православие, евразийство, монархизм, западничество, славянофильство, социализм и т.д.). Это исключительное явление и означает *цивилизационный излом*: открыты все национально-исторические смыслы – необходимо вновь осознать их единство на уровне национального духа.

Крушение коммунизма как своеобразного пика национальной истории, вызвало не только экономический и геополитический обвал русской государственности, но и обвал самой идеологической инфраструктуры нации в ее целостной исторической преемственности. Именно поэтому общественное сознание судорожно ищет национальную идею как единственную онтологически надежную опору, которая должна уцелеть под обломками рухнувших идеологических конструкций. Однако национальная идея метафизична по своей природе и поиск ее есть духовный процесс, поэтому нынешний идеологический кризис есть кризис мировоззренческий, связанный с задачей нового *духовного самоопределения* национального самосознания. И это является самым сложным и непредсказуемым фактором нынешнего национально-исторического выбора.

Попытки форсировать этот процесс, выдвигая в качестве базы нового государственного строительства те или иные, уже отработанные традиционные идеологические формы, не могут что-либо изменить в состоянии общественного сознания, механические подходы здесь неуместны. Так, монархия неприложима к демократии, а советская привычка к социальному равенству несовместима с возвратом к сословному делению общества. И так во всех направлениях... Дополнительную остроту ситуации

придает и само историческое время, которое не стоит на месте и не может ждать, когда мы соберемся с мыслями. На неокрепшее, растерянное национальное самосознание хлынул новый поток проблематики – западные мировоззренческие ценности и соответствующие идеологические формулы. Это объективный процесс, который также требует национально-мировоззренческой адаптации. Но совместимы ли новые ценности с национальным архетипом, с традиционными нравственными приоритетами, христианскими по своему звучанию, как в православной России, так и при социализме? Возможно ли перестроить в одночасье национальное сознание по западному варианту, по типу собственнического индивидуализма Дж.Локка или «войны всех против всех» Т.Гоббса? Тот же нравственный вопрос: богатство и бедность – как быть? Как примирить эти вещи, если христианская аксиома о трудности «богатому войти в Царство Божие» многократно закреплена в национальном сознании постулатами социализма?

Таким образом, нынешний государственный кризис есть не просто кризис идеологии, но глубже – национального самосознания, его самоопределения в новых исторических условиях. И здесь можно выделить одно обстоятельство: между *национальной идеей* как метафизической областью онтологических смыслов и *идеологией* как эмпирической проекцией этих смыслов в плоскости реальной истории есть обширная область относительно свободных смыслов, которые представляют собой активное поле национального сознания. Это живая область *национальной культуры*, в которой смыслы национального духа и национальной веры (национальной идеи) органично преобразуются в слово – в формулы национальной идеологии. Поэтому пока национально-культурное самосознание общества лишено внутреннего единства, пока оно разрывается внутренними противоречиями, формирование целостной государственной идеологии невозможно. Иными словами, не устоявшееся мировоззрение как общее просто не может принять форму идеологии как конкретного.

Здесь, в области перехода национальной метафизики в плоскость реальной истории, вступают в сложнейшее и зачастую очень противоречивое взаимодействие две функции национального бытия – национальная *вера* и национальный *разум*. Если национальную идею формирует национальный дух (т.е. национальная вера), то идеологию формирует национальный разум, т.е. интеллигенция, осознающая духовные реалии в категориях мысли. И это очень важное обстоятельство для понимания национальной истории в контексте ее идеологических поворотов. Все наиболее серьезные национально-исторические кризисы (смута XVI века, петровские реформы, революции начала XX века, кризис 91-го) были непосредственно связаны с интеллигенцией, пытавшейся найти новые идеологические формы для исторически адекватного выражения национальной идеи. При этом неоднократно подчеркиваемый разрыв между национальной (народной) верой и интеллигентским (часто прозападным, т.е. в какой-то мере «инородным») сознанием почти всегда оказывался таким, что идеологические формулы приобретали смешанный и деструктивный для национальной истории смысл. Стало общим местом винить русскую интеллигенцию во всех подобных грехах. Однако можно найти для нее и некоторые объективные исторические оправдания...

Первое из них определяется самим геополитическим положением России как евразийского и многонационального государства. Россия – есть «синтез цивилизаций», и это накладывает на русское мировоззрение особую транснациональную противоречивость как потребность в *наднациональной* идеологической форме. Поэтому вненациональное идеологическое смещение (часто понимаемое как вселенскость) есть постоянный фактор самосознания русской интеллигенции.

Второе состоит в объективной необходимости соответствовать историческому времени, пульс которого два последних тысячелетия уверенно задавала Европа. Соответствие ритму времени, христианскому по своему содержанию и заданности, для православной России было принципиальным условием исторической актуализации, поэтому западная ориентация русской мысли являлась необходимым фактором

национально-исторического развития. Россия не могла остаться с Азией вне исторического времени: как христианское государство она изначально вписана в христианский контекст истории и есть ее неотрывная составляющая. Здесь русская интеллигенция осуществляла непосредственную связь национального самосознания с общечеловеческой христианской судьбой.

Все эти факторы в целом делают идеологический кризис перманентным явлением русского национального самосознания: диссонанс между национальным *разумом* и *верой* становится субъективным двигателем русской истории. Если национальную идею определить как производную от национальной веры, а идеологию – как производную национального разума, то искомая гармония веры и разума в национально-культурном и государственном смысле означает обращение национального разума (т.е. интеллигенции) к истокам национальной веры, и утверждение национальной идеи в качестве главного смысла национальной идеологии. Это тот необходимый акт национального самопознания, без которого невозможно поступательное движение национальной истории; и чем глубже данное духовно-идеологическое самопознание, тем отчетливее и прочнее историческое самоопределение.

Российское общество часто определяют как *идеократическое*. Это действительно отражает тот факт, что движущей силой русской истории является идея. Именно идея как глубокий метафизический идеал (облеченный в религиозную форму православия), раскрываясь в актуальном национальном самосознании, формирует национальную идеологию и соответствующие формы государственного устройства. Но принципиальная дистанция между идеей и идеологией, нарастая в обществе в виде эмпирических противоречий, каждый раз требует модернизации идеологии и поиска ее новых форм. Смена идеологических форм и есть идеологический кризис. По существу в этом механизме и состоит внутренний алгоритм русской цивилизации, предопределяющий собой известную катастрофичность русской истории.

Однако нынешняя смена идеологических форм очевидным образом затянулась. Национальные вера и разум никак не могут найти друг друга, не могут нащупать общую платформу, общее актуальное время, общие точки новой цивилизационной кристаллизации. Национальное бытие словно распалось на множество фрагментов из разных отрезков национальной истории, разных форм национальной государственности и национально-исторического самосознания. Национальный разум, находясь в полной идеологической растерянности, кажется, уже вообще перестал что-либо понимать и готов снять с себя всякую историческую ответственность за идеологическое самоопределение нации, подчинившись идеологическому хаосу как объективно неизбежному и естественному состоянию общества постмодерна. При этом политика деидеологизации, целенаправленно осуществляемая через СМИ, многократно усиливает идеологическую апатию общества, на корню уничтожая всякие положительные тенденции к его гражданской самоорганизации. В итоге национальное самосознание превратилось в пеструю идеологическую эклектику, лишенную целостного смысла и единой исторической логики.

Причин подобного состояния достаточно много, однако главным фактором идеологической нестабильности общества, безусловно, послужил резкий сброс системы коммунистической идеологии, и безоглядное отрицание советского периода русской истории как постыдной ошибки, которую нужно поскорее забыть. Подобный негативный подход к собственной истории (задаваемый опять же через СМИ) во многом и предопределяет безысходность новых попыток национально-идеологического самоопределения. Невозможно восстановить свою национально-историческую идентичность, если в национальном самосознании отсутствует предыдущий этап национальной истории! История преемственна и непрерывна, вырывая из ее летописи целые главы, мы не можем понять ее смысл, ее логику, ее цель. Тогда мы как бы зависаем в состоянии исторической неопределенности, где распавшаяся цепь времен предстает в

виде никак не стыкующихся друг с другом фрагментов: православие и капитализм, язычество и коммунизм, монархия и общество постмодерна, социализм и глобализация... Как осознать все это в единстве смысла, исторической логики и национальной судьбы, если не признать единство национальной истории?!

Однако именно здесь, в вопросе правопреемственности национальной истории, обнажаются самые болезненные противоречия национального самосознания. В общем виде можно выделить три условных идеологических субъекта, активно претендующих на продолжение национальной истории: это *дореволюционная государственность* начала XX века, в основе которой лежит православная система ценностей; это государственная *система социализма* второй половины XX века, с коммунистическим идеологическим основанием; и это новая *капиталистическая* государственность, с неолиберальным, откровенно прозападным идеологическим обликом. Успешное, согласованное выталкивание среднего (социалистического) звена с плацдарма актуальной исторической реальности делает нынешнюю ситуацию принципиально неразрешимой, если не сказать абсурдной: между православной государственностью начала XX века и постиндустриальным обществом начала XXI века не обнаруживается никакой идеологической корреляции. Попытки непосредственно совместить то и другое в форме некой исторической преемственности абсурдны! ...В итоге национальная история оказывается в точке распада, в состоянии потери собственной идентичности, под угрозой утраты актуальности национального существования. И то, что данное состояние исторической неопределенности и жесткого идеологического противостояния трагическим образом затягивается, а национальное самосознание никак не может самоопределиваться в собственной идентичности, говорит о том, что нынешний кризис носит «высшую категорию сложности» – т.е. является *идеологической смутой*.

Здесь важно сразу подчеркнуть один принципиальный момент, помогающий понять существо нынешней, во многом искусственно поддерживаемой системной нестабильности. В современной теории нелинейных систем есть понятие *странного аттрактора* – некоей точки кристаллизации, которая, сама оставаясь стабильной, содержит в себе программу выстраивания парадоксальной системы нестабильности («неравновесного порядка»), то есть хаоса, который формируется и наращивается в соответствии с определенной закономерностью¹¹. По существу именно таким аттрактором в современной России является постоянно наращиваемое в общественном сознании негативное отношение к советскому прошлому. Данная позиция негативности сама по себе имеет определенные предпосылки к устойчивости в силу того, что, действительно, многое и многих не удовлетворяло в советской системе; и достаточно лишь периодически (через СМИ) напоминать о «темных сторонах» советской действительности, чтобы эта точка зрения сохраняла доминирующее положение в обществе. Эта точка зрения и есть аттрактор, формирующий «системную нестабильность» национального самосознания! На ее искусственную консервацию, как исходную точку отсчета общественного мнения, помимо СМИ, естественно работают и новые идеологические силы: неолиберализм новой русской элиты и, главное, позиция Православной Церкви, имеющей к коммунистическому прошлому свой серьезный счет. Суть парадокса в том и состоит, что два исторически легитимных субъекта национальной идеологии (православие и коммунизм) заключены в замкнутый духовно-психологический парадокс взаимного отторжения, который, как некая условная матрица идеологической нестабильности, вновь и вновь возвращает Россию к рубежам реальной исторической нестабильности 1917 года! В то время как сомнительные субъекты чуждой русскому духу западно-либеральной идеологии полновластно руководят управляемым хаосом нынешней российской действительности...

¹¹ См.: Семенко В. Современная Россия перед лицом «управляемого хаоса» и «оранжевой» угрозы. - (<http://www.rusk.ru/st.php?dar=103834>).

Идеологическая «смута»

Главным признаком смуты (духовно-государственного хаоса) является полная утрата обществом направления своего исторического пути, как неспособность нации соборно сформулировать истины национальной идеи в единой конкретно-исторической идеологической форме. По определению митрополита Иоанна, «смута означает утерю народом, обществом, государством согласного понимания высшего смысла своего существования»¹². Это состояние можно рассматривать как духовный недуг национального самосознания, национального разума, соборной души народа, приводящий ко множеству деструктивных социально-политических последствий.

Митрополит Иоанн выделяет следующие проявления смуты: «С точки зрения психологической – смута есть прискорбное помрачение русского самосознания, своего рода «социальная шизофрения», расслаивающая единую историческую личность народа... С точки зрения культурной – это судорожный обрыв преемственной многовековой традиции, питающей народную жизнь бесценными соками совокупного опыта многих поколений... С точки зрения национальной – смута представляется потерей естественного иммунитета против разрушительных, всесмесительных космополитических воздействий извне и внутренних болезнетворных тенденций распада. С точки зрения государственной – утерей державной крепости и независимости от внешних корыстных влияний иных стран»¹³.

Особо важной здесь представляется утрата «национального иммунитета» как возможность внешнего вмешательства во внутренние государственные процессы. Можно даже говорить о том, что смута становится смутой, когда в процесс идеологического самоопределения нации (находящейся в состоянии идеологического кризиса) вмешивается внешняя «третья сила», в результате чего идеологический кризис как внутреннее естественно-историческое явление национального бытия превращается в идеологический хаос, изнутри разрушающий всякие тенденции к национальной самоорганизации. Идеологический кризис есть неустойчивое, переходное состояние национального бытия, связанное со сменой идеологических оболочек (по сути исторических форм государственности), и здесь национальное бытие наиболее беззащитно перед любой внешней агрессией: военной, экономической, идеологической, информационной. Этот аспект нынешнего кризиса требует особенно пристального внимания. Не исключив из идеологического поля внешний дестабилизирующий фактор, мы не сможем восстановить объективно-историческую картину нашего внутреннего, собственно национального идеологического вопроса.

Итак, каким же образом очередной идеологический кризис обернулся в России идеологической смутой?

Объективные предпосылки кризиса конца 80-х вполне очевидны. Несмотря на видимые успехи в хозяйственно-экономическом и социально-государственном строительстве, в общественно-идеологической сфере советского государства отчетливо ощущалось состояние «застоя». Коммунистическая идеология, явно ставшая приходить в противоречие с реалиями социальной, экономической и культурной жизни общества настоятельно требовала замены или модернизации. Это понималось не только интеллектуальной элитой общества (диссидентствующей интеллигенцией), но и верхушкой КПСС, устами М.Горбачева открыто провозгласившей курс на «перестройку». Первоначально ничто не предвещало тяжелых последствий: само государство было мощно, монолитно и самодостаточно. Однако по мере смены старых идеологических лозунгов, так или иначе соединявших общество в единое целое, стала все отчетливее проявляться пустота и неопределенность новой идеологической перспективы. Но процесс, как говорится, «пошел» и скоро все мировоззренческие противоречия, подспудно

¹² Митр. Иоанн. Русь соборная. - СПб., 1995. С.38.

¹³ Там же. С.39.

лежавшие под прессом идеологической машины КПСС, вышли на поверхность общественного сознания: молодежная рок-культура и экология, религиозные движения и альтернативное искусство, правозащитное движение и предпринимательство, а также многое другое, почувствовав новые степени свободы, потребовало своего идеологического самоопределения. Этот распад целостной государственно-идеологической системы на множество отдельных мировоззренческих смыслов и составляет существо идеологического кризиса.

Но не все было безнадежно. Идеологический кризис сам по себе не является катастрофой, но, наоборот, предполагает выход нации к новым историческим горизонтам через новое идеологическое самоопределение национального духа. Особым обстоятельством в этой ситуации, придавшим ей исключительную историческую и мистическую глубину, послужило появление на общественно-идеологической арене православия в качестве активного субъекта национального сознания. В лице православия на поверхность идеологической реальности как бы всплыла сама национальная идея России, ее сокровенное христианское ядро, предлагая себя в качестве опоры нового идеологического строительства. И это поистине не случайное явление – разгар «перестройки» - пришелся на 1988 год, год Тысячелетия Крещения Руси(!), словно знаменуя окончание старого и начало нового цикла ее исторического существования. Это принципиальный момент для понимания смысла нынешнего исторического перевала. Он говорит о том, что нынешний кризис (а значит и вся предшествующая коммунистическая эпоха) не является частным явлением национальной истории, а плотно вписан в ее общий контекст – в ее масштабные метаисторические ритмы. Новая историческая актуализация православия придала этому кризису некое позитивное, просветляющее и вдохновляющее звучание, как бы оправдывая собой предыдущие исторические мытарства России, знаменуя ее новое возрождение. Сейчас мы как-то забываем, что тогда, в 1988 году, все это происходило еще в рамках существующей государственной коммунистической идеологии, и неожиданно мирное сочетание того и другого вселяло вполне определенные надежды на плавность и преемственность идеологического перехода от России коммунистической к России новой – духовно просветленной и обновленной. Однако, как показали дальнейшие события, это были достаточно наивные ожидания.

В момент смены идеологической парадигмы, когда общество особенно неустойчиво и беспомощно (бессознательно), в процесс формирования нового образа России активно вмешалась «третья сила». У России, как самобытной и независимой цивилизации, всегда были враги (внешние и внутренние), и они не замедлили воспользоваться данной уникальной ситуацией. Митрополит Иоанн пишет, что мировая закулиса умело использовала «уникальную возможность уничтожения советской империи путем идеологического "взрыва", осуществив сначала последовательную внутреннюю дискредитацию господствующего мировоззрения, затем его резкий, шоковый "сброс" и быструю замену на новое – либерально-демократическое... Ставка опять делалась на разрыв исторической преемственности. В современной, сверкающей упаковке обществу навязывалось второе издание революции 1917 года»¹⁴.

Тогда, в сентябре 91-го, происходящее еще многим представлялось вполне естественным и закономерным, однако последующее развитие событий все отчетливее проявляли истинную подоплеку происходящего. Структуры государственной власти, и в первую очередь СМИ, как главный орган управления обществом в постиндустриальную эпоху, оказались в руках той силы, которую по уже вполне сложившейся традиции принято называть «пятой колонной» – откровенно прозападной, русофобской прослойки общества, для которой Россия всего лишь «эта страна», а патриотизм представляется исключительно в «красно-коричневых» оттенках. Фактически путем крупнейшей политической махинации власть в стране перешла к антинациональным и

¹⁴ Митр. Иоанн. Одоление смуты. - СПб., 1995. С.129.

антигосударственным силам, которые, прикрываясь лозунгом «борьбы с коммунизмом», осуществили интенсивный демонтаж русской государственности в своих корыстных политических, экономических и глобально-исторических целях. Как и в смутном XVII веке Москва оказалась в руках инородцев...

Нет необходимости описывать все последствия этой продолжающейся и донныне необъявленной оккупации – они вполне очевидны. Нас интересует в первую очередь идеологический аспект происходящего, то, как это отразилось на русском самосознании, на русском историческом самоопределении, на русском идеологическом вопросе, на образе будущего России. Выше говорилось о принципиальной возможности отчуждения идеологии от нации, и через нее – отчуждения от нации государства. Именно эту «экспроприацию» государственности мы имеем несчастье наблюдать на нынешнем этапе русской истории. Через резкий сброс интернационального коммунизма и столь же резкую подмену его на западный либерализм мы оказались вне «русского вопроса» как необходимости осознать свое настоящее и будущее в свете собственной национальной идеи. Мы не решили его в рамках внутренней мировоззренческой задачи, а проскочили мимо, потеряв тем самым нить своей собственной истории. Большой исторический «вопрос о России» оказался просто снят, словно его и не было! В итоге мы имеем на сегодняшний день не свою идеологию, не свое государство, не свою историю. И, несмотря на видимое путинское затишье (так называемую стабилизацию), идеологическая смута в России продолжается в своей скрытой хронической форме.

Нельзя сказать, что русское самосознание не боролось за свое новое историческое самоопределение, просто оно оказалось политически наивным, исторически инертным и в итоге не готовым к тому шквалу изощренной идеологической лжи и политического вероломства, который обрушили на него профессионально организованные «бойцы невидимого фронта». Большинство русских людей по своей простоте не подозревало (и до сих пор не подозревает), что во внутренней структуре нынешней государственности в качестве глубоко независимого идеологического субъекта существует мощнейшая политическая сила, спаянная неформальными этномировоззренческими интересами. Об этой невидимой стороне политических процессов много и хорошо писал в свое время И. Шафаревич, посвятивший исследованию «еврейского фактора» в истории обширную работу¹⁵. В ней он приводит многочисленные факты специфичности национального самосознания и поведения евреев в контексте исторического рассеяния, позволяющего еврейству во всех подобных исторических катаклизмах выступать в качестве единой идеологически организованной силы. Кроме того, существенным был фактор времени: русское самосознание только начало формироваться в нечто цельное в конце 80-х годов; еврейская же самоорганизация произошла значительно раньше – в конце 60-х, в период борьбы за еврейскую эмиграцию из СССР. Фактически в лице последней Запад имел готовую революционную организацию («пятую колонну»), плотно спаянную единой национально-идеологической альтернативой существующему строю. В этих условиях русское национальное самосознание оказалось не готово отстоять свое право на идеологическое первородство и уступило руководство реформационным политическим процессом антинациональным силам.

Тем не менее, необходимо еще раз подчеркнуть, что сама идеологическая «эволюционная ситуация» была абсолютно объективной; перемен ожидали все слои российского общества, однако какого рода должны быть эти перемены – не знал никто. Простой отказ от брежневского коммунизма, как оказалось, не восстановил Россию автоматически, как некую целостную сущность, наоборот, оборвалась естественная поступательность ее государственно-исторического развития. Россия просто впала в идеологический коллапс и хаос, потеряв смысл и направление своего исторического существования. Другими словами, отмена коммунизма не решила сама по себе проблемы

¹⁵ См.: Шафаревич И.Р. Трехтысячелетняя загадка. - СПб., 2002.

будущего России, оказалось, что образа этого будущего как нового раскрытия национальной идеи в общественном сознании не существует! Было много туманных надежд и оптимистических иллюзий (состоящих из «образов» Д.Андреева, «пророчеств» Серафима Саровского, «постулатов» И.Ильина и т.д.) – но не было чувства реальной истории. Не было целостного алгоритма развития. После столь серьезного идеологического краха, каким явилось падение коммунизма, был необходим переходный период вызревания новой национально-государственной монолитности, период восстановления здоровой национальной идентичности и самосознания, изрядно утраченных за время интенсивного коммунистического строительства. Однако этот период новой самоорганизации русской истории был прерван самым жестоким и циничным образом – расстрелом Верховного Совета в октябре 93-го.

Расстрел Белого дома был расстрелом именно будущего России! В этом зловещий сакральный смысл ритуального политического убийства, совершенного на глазах всего «демократического» мира. Дело не в персоналиях тех или иных политиков, а в том, что Верховный Совет содержал в себе (пусть потенциально) альтернативу самобытного национального бытия России в качестве могучего независимого государства. Однако с актом расстрела с этой надеждой было покончено. Россия переходит под власть коррумпированного олигархата, захватившего высшие уровни управления и переподчинившего Россию глобальной схеме «нового мирового порядка». Наступил период незримой оккупации, который продолжается и поныне. Б.Миронов определил его сущность как «игу иудейское», и это действительно отражает специфику нашего нынешнего состояния. Об этой «специфике» как свершившемся историческом факте, в свое время откровенно высказывались и сами деятели «новой русской революции». Так в 1998 г. газета «Аргументы и факты» опубликовала довольно циничную статью Э.Тополя под названием «Возлюбите Россию, Борис Абрамович!», написанную в форме открытого письма одного еврея другому, в которой, в частности, констатируется: «...То есть впервые за тысячу лет с момента поселения евреев в России мы получили реальную власть в этой стране»... – и далее следует вопрос-размышление – «Что вы собираетесь сделать с этой страной? Уронить ее в хаос нищеты и войн или поднять из грязи?»¹⁶. Здесь, само собой разумеется, что России уже отказано в собственной истории, отныне это управляемая история.

События 91–93 годов в этом отношении - величайшая афера века: приватизация и перепрофилирование в интересах мирового сообщества одной из богатейших стран мира. И.Шафаревич пишет об этом: «Весь этот экономически-политический переворот был произведен быстро – за 2-3 года. Важно было, чтобы основная масса народа не успела осознать, что же происходит... Всю систему тогдашних реформ один из главных организаторов назвал "операцией, проводившейся под наркозом, без согласия больного". Роль "наркоза" играли средства массовой информации»¹⁷.

В итоге этой «операции» у России было отсечено будущее. Тот молодой росток нового национально-исторического самоопределения, который только начал формироваться в недрах общества и власти, был безжалостно отсечен, и на его месте грубыми, шоковыми методами стала прививаться инородная, чуждая русскому духу идеология рыночного неолиберализма. Лишив самобытного государственно-исторического статуса, страну вписали в контекст и структуру «нового миропорядка» в качестве полукOLONИального сырьевого придатка. В этом стратегическое направление и смысл деятельности теневых правителей России, эта деятельность и донныне осуществляется с предельно возможной интенсивностью. Причем неолиберальное идеологическое прикрытие, по словам А.Панарина, служит в этой стратегии лишь ширмой для элементарного геноцида туземного (русского) населения: «Мало кто изначально осознавал, что настоящая цена реставрируемого капитализма в России – антирусский

¹⁶ Тополь Э. Возлюбите Россию, Борис Абрамович! // Аргументы и факты. - 1998. № 8.

¹⁷ Шафаревич И.Р. Трехтысячелетняя загадка. - СПб., 2002. С.297.

расизм; что приватизация бывшей государственной собственности получила всемирную поддержку глобалистов только в одном горизонте – горизонте последующей передачи этой собственности из национальных в "глобальные" руки. Первыми, кто осознал и изъявил без обиняков принять эту перспективу, стали еврейские олигархи. Именно поэтому они удостоились роли преимущественно доверенных – причастных к эзотерике решений, принимаемых настоящими хозяевами мира за спиной народов. ...Как только мы осознаем тот факт, что нынешний этап приватизации является не завершающим, а переходным, вступающим в первую фазу экстерриториальности, нам перестанет казаться парадоксальным это "обострение классово-борьбы", происходящее уже после полной победы нового строя. Нетерпимость глобальной пропаганды, направляемой олигархическими СМИ, к национальному наследию, ко всему, способному служить подспорьем национальному достоинству народов России, становится понятней: их территорию решено передать из национальной в глобальную юрисдикцию в качестве подмандатной. Вся так называемая "элита" новой России на самом деле состоит в этой роли порученцев глобализма – ни в какой другой нынешние хозяева однополярного мира не согласятся ее терпеть. Ее руками осуществляется процесс тотального внутреннего разоружения России, дабы никакая сила внутри страны ни сейчас, ни в будущем не смогла оказать сопротивления следующему этапу передела и приватизации российских ресурсов – на этот раз глобальными приватизаторами»¹⁸. И, надо признать, нынешняя «элита» справляется с этой ролью порученцев глобализма «на отлично»... Иначе как еще оценить просто таки подобострастное намерение нынешней российской власти превратить Россию в энергетическую сверхдержаву, заявленное недавно на экономическом форуме «большой восьмерки» в С.Петербурге?

Можно было бы и дальше приводить подобные примеры откровенно деструктивной государственной деятельности во всех без исключения сферах национального бытия, но это и не требуется, они достаточно очевидны. Не очевидно другое – тайная методология осуществления антинародной власти, переводящая нынешнюю смуту в разряд управляемой катастрофы: попираемое общественное большинство просто не видит своего противника, не говоря уже о том, чтобы распознать его истинные намерения! По словам митрополита Иоанна, «маскировка и дезинформация – фундаментальные свойства той власти, которая стремится сегодня утвердиться в России под вывесками "демократии" и "рыночной экономики". Стремительное развитие средств массовой информации, дающее возможность целенаправленно манипулировать общественным сознанием, позволяет использовать их как идеологический наркотик, лишаящий людей понятия о политических реальностях окружающего мира. Общество, находящееся под наркозом средств массовой информации, утрачивает инстинкт самосохранения, теряет государственный, религиозный, культурный иммунитет, становится слепым и беспомощным перед лицом грозящих ему опасностей. Появляется возможность скрыть от посторонних глаз не только центры реальной (а не показной) власти, но и надежно замаскировать их настоящую идеологию. В результате сегодня не только простой человек, но даже подавляющее большинство представителей официальных властей находятся в полнейшем неведении относительно того, кто же, в действительности, контролирует развитие ситуации в стране и каковы истинные цели этого "кого-то"»¹⁹.

Таким образом, можно констатировать тотальную неподлинность новой русской государственности по всем критериям национально-исторической идентичности: по откровенной идеологической беспочвенности, по нелегитимности антинародной власти, по стратегическому колониальному целеполаганию. Единственной реальной опорой подобной системы власти становится *ложь*, фактически превращающая подлинное национальное бытие в его имитацию. «Сегодняшний хаос общественного сознания, – пишет митрополит Иоанн, – в значительной мере обусловлен тем, что нам все время лгут.

¹⁸ Панарин А.С. Стратегическая нестабильность в XXI веке. - М., 2003. С.285-286.

¹⁹ Митр. Иоанн. Одоление смуты. - СПб., 1995. С.130.

Говорят одно, подразумевая другое. Провозглашают одни приоритеты, на деле добиваясь иных. Имитируют движение в одну сторону, реально продвигаясь в другую. Надо отдавать себе отчет: проводимая последние годы политика жестко предполагает денационализацию русского сознания и российской государственности, утрату нашей религиозной и культурной индивидуальности, "унификацию" русской жизни согласно "общемировым" стандартам и превращение страны в один из плацдармов нового мирового порядка... С этой точки зрения все проводимые реформы вполне последовательны, продуманны и целенаправленны²⁰. Несмотря на то, что слова эти сказаны в 1993г., все это остается в силе и донныне: стратегия и методология «реформ» не претерпели никаких существенных изменений! Трезвое признание данной политической реальности есть тот исходный пункт, с которого только и может начаться действительное, а не мнимое национальное возрождение.

В состоянии идеологической смуты существует лишь один путь к восстановлению независимой России – внутреннее собирание нации на основе фундаментальных духовно-исторических смыслов. Даже гипотетическое «окончательное решение» еврейского вопроса никогда не решит нашего собственно *русского* национального вопроса: кто мы, и чего мы хотим от своей истории? Эту духовно-историческую максиму мы должны сформулировать сами, иначе очередное «свержение ига» вновь ввергнет нас в ситуацию исторической растерянности и беспомощности. Необходима новая консолидация национального духа и новый акт исторического самопознания нации, способный разрешить «русский вопрос» на уровне новых исторических горизонтов. Только тогда мы сможем действительно прорвать цепь идеологической оккупации (составляющей существо оккупации политической) и восстановить свое подлинное национально-государственное достоинство. Нынешний противник, в общем-то, нематериален, битва идет в невидимой области духа. Именно здесь мы должны собрать свое духовно-национальное ополчение и именно здесь, в невидимой области духа, мы должны в первую очередь победить. Все остальное приложится.

Идеология – фронт национальной обороны

В современной геополитике относительно России сохраняется, и даже нарастает, странная и очевидная двусмысленность: с одной стороны, Россия считается полноценным членом мирового «демократического сообщества» (как участник «большой восьмерки», борец с международным терроризмом и т.д.); а с другой, – вроде как остается перманентной угрозой тоталитаризма, антидемократизма и имперских амбиций. Казалось бы, после поражения в холодной войне Россия вполне смирилась со своей скромной второстепенной ролью в мировой политике и, приняв все условия Запада о путях собственного реформирования, уже не должна вызывать сколько-нибудь заметного раздражения и недоверия у своих западных партнеров... Однако действительность свидетельствует о другом: на Россию продолжает оказываться неослабевающее политическое, экономическое и идеологическое давление, что позволяет говорить о том, что «холодная война» в своей более глубокой и скрытой форме продолжается.

Очевидно, причина подобной ситуации состоит в том, что, несмотря на разгром советского коммунизма у Запада по отношению к России, сохраняются непреодолимые, иррациональные по своей природе фобии, связанные как с традиционным историческим величием России, так и с грандиозностью опыта Советской России в XX веке, ставшей на некоторое время альтернативным полюсом человеческой цивилизации. Нынешнее «затишье» в России не внушает той стороне никакого спокойствия. Как пишет А.Панарин, «...русский народ, который сегодня мрачно и загадочно безмолвствует, несомненно, остается на стратегическом подозрении. Главное обвинение, которое ему бросается, –

²⁰ Там же. С.192.

неисправимая архаичность. Казалось бы, какое кому дело до нашей архаичности и неприспособленности к веку – это скорее должно обнадеживать наших ревнивых соперников. Но они по-прежнему подозревают, что специфическое "реликтовое излучение", от нас исходящее, не дает всему миру окончательно "осовремениться" по-американски. Наша моральная идея, наша солидаристская идея – вот те слагаемые "русской идеи", которые по-прежнему внушают настоящее опасение архитекторам нового мирового порядка»²¹. То есть, независимо от геополитических, экономических и исторических итогов «холодной войны», главный и конечный вопрос противостояния не снят, но сохраняется на глубинном цивилизационно-идеологическом уровне. Поэтому нынешняя фаза «холодной войны» с полным правом может быть идентифицирована как идеологическая или, если шире – цивилизационная (по Хаттингтону).

В этом контексте коммунистическое прошлое России не может быть просто списано со счетов мировой истории на основе деклараций «нового мышления», «рыночной экономики» или «общечеловеческих ценностей», слишком очевидна связь между основными интенциями коммунизма и глубинными архитипическими чертами русского менталитета и миропонимания. «Призрак коммунизма», посетивший мир в образе Советской России, по-прежнему не дает покоя строителям однополярного мира, пугая возможностью возвращения. Поэтому, несмотря на официально провозглашенную полную идеологическую капитуляцию России, ее идеологическая демилитаризация продолжается предельно интенсивным образом. Причем глубина идеологического воздействия не ограничивается одним антикоммунизмом, а распространяется на фундаментальные основы русского миропонимания. Это связано с тем, что для Запада тезис о принципиальной предрасположенности русских к тоталитаризму, империализму и коммунизму представляется вполне очевидным, что и подразумевает в качестве превентивной меры тотальное разрушение самой системы русского мировоззрения на всех уровнях его формирования. Тут необходимо понять: как победа Запада в «холодной войне», осуществлявшейся под видом борьбы с СССР как коммунистическим режимом, фактически оказалась победой Запада над исторической Россией (о чем недвусмысленно заявил З.Бжезинский), так и идеологическая война с остатками русского «тоталитаризма» («империализма», «коммунизма», «национализма» и т.д.) имеет своей стратегической целью разрушение самого архетипа русского национального самосознания как одного из главных препятствий на пути построения нового мирового порядка. Так как Россия оказывается идеологическим оппонентом Запада именно в своих метафизических духовных основах, то, соответственно, именно эти основы, с точки зрения Запада, и должны быть разрушены.

Этому в первую очередь и посвящена неутомимая деятельность работников невидимого «внутреннего фронта». Как неутомимые жучки-короеды бесчисленные радзиховские, сванидзские, познерские, разумовские, архангельские, и несть им числа, ежедневно и ежечасно подтачивают некогда монолитное здание русского миропонимания, разрушая его связи и сцепки на всех уровнях общественного и индивидуального сознания. Все ценностные и сущностные опоры традиционных национальных представлений брошены в машину идеологической переработки: понимание истории, отношение к государству, культура, воспитание, образование, этика, отношение к армии, труду, гражданскому долгу и т.д. Словно поставлена задача все оставшиеся островки традиционного русского миропонимания и гражданского самосознания превратить в пыль. По крайней мере, если проанализировать смысл и направление основных программ телевидения, то какой-либо иной общий смысл в них найти трудно, а точнее – невозможно... И это, кстати, один из очевидных аргументов в пользу полной патриотической ложности «путинской эпохи» с ее «стабилизацией», «возрождением», «вставанием с колен» и проч. – на фоне внешнеполитического и экономического

²¹ Панарин А.С. Стратегическая нестабильность в XXI веке. - М., 2003. С.200.

популизма продолжается предельно интенсивный и откровенный демонтаж русской цивилизации в самых сокровенных ее началах. «Враги России знают, – пишет митрополит Иоанн, – что настоящей властью в современном мире обладает не тот, у кого в руках "красная кнопка", и не тот, кто отдает приказы заводам и танкам, осуществляя непосредственное руководство экономикой или армией, но тот, кто имеет возможность формировать самосознание масс и государственное мировоззрение. Поэтому их главные силы брошены на то, чтобы удержать контроль над общественным мнением, целенаправленно разрушить мешающие им идеологические приоритеты и создать на их месте иные, удобные для себя»²². Мы прекрасно помним, что Советский Союз был уничтожен путем массивной идеологической атаки (путем «идеологического взрыва»); почему же мы не видим, что нынешняя идеологическая атака направлена уже на уничтожение самой России как цивилизации?

При этом по-прежнему иллюзорны упования наших западников, ожидающих какой-то «новой идентификации» России на фоне приобщения ее к «мировому цивилизованному сообществу». Как было показано выше, идеократический характер русского общества имеет очень глубокое метафизическое предопределение и как стратегический потенциал национальной истории не может произвольно меняться. Поэтому привить какую-то новую идентификацию (идею) душе народа онтологически невозможно, но вот разрушить старую, стереть ее образ в анналах исторической памяти и национального самосознания, вложив на ее место временную идеологическую фикцию, при современных информационных технологиях не представляется слишком уж затруднительным. Наоборот, сегодня это один из самых эффективных способов ведения «военных действий». Как пишет один из современных аналитиков, «для подчинения страны достаточно переориентировать мышление ее народа так, чтобы страна начала действовать в интересах атакующей стороны и исключить возможность собственного произвольного, независимого целеполагания. Все остальные типы решений и действий могут быть объявлены абсолютно свободными, поскольку они не затрагивают самого принципиального момента – постановки стратегических целей. ...Разрушение способности ставить стратегические цели и удерживать реальность понимания и восприятия превращает целые страны в элементы глобальной системы нового мирового порядка, не несущие собственных задач, но работающие на задачи, которое ставит победитель в информационной войне»²³.

К сожалению, *национальная идея* как источник подобного самобытного исторического целеполагания не может быть сокрыта где-то в бронированном сейфе. Она хранится в подвижном, живом самосознании реально живущих людей, и сознание это, как показывает опыт, совершенно незащитно перед возможностью разного рода идеологических диверсий. Исключительная специфика нынешнего века состоит в том, что современные информационные технологии (глобализация информационных потоков, нейролингвистическое программирование и т.д.) позволяет проникать не только в сознание, но и в подсознание каждого конкретного человека, дезориентировать его ценностные установки и управлять, таким образом, масштабными социальными процессами. Подобного рода идеологическая диверсия была осуществлена Западом против России в начале 90-х годов. Российское общество после резкого сброса традиционных социально-мировоззренческих ценностей оказалось в зоне идеологического вакуума, превратившись в незащитную, аморфную социальную массу, неспособную к адекватному историческому самосознанию, самоопределению и действию. В этот момент и произошла тотальная информационная оккупация России западно-ориентированными силами, взявших управление стратегическими «перестроечными» процессами в свои руки.

²² Митр. Иоанн. Одоление смуты. - СПб., 1995. С.118.

²³ Сердитый Г. Информационный фронт третьей мировой войны. - (www.russk.ru/st.php?idar).

У России на момент исторического перехода не оказалось никакой твердой идеологической опоры, чтобы на ее основе сплотить общество перед лицом разыгравшейся антигосударственной смуты. Не оказалось цивилизационного смысла, способного выполнить роль стратегического целеполагания и мобилизовать нацию к осознанному историческому действию. Все было сделано так, чтобы такой единой платформы у общества не появилось: это мог бы быть обновленный социализм (с человеческим лицом), но СМИ до предела демонизировали этот образ в общественном сознании. Это могло бы быть христианское преображение общества (вспомним вдохновенное слово митрополита Иоанна), но откровенное слияние Церкви с новой властью перечеркнуло эту возможность; наконец, это могло быть просто современное постиндустриальное общество, но варварское разрушение и разграбление национальной экономики не оставило никаких надежд на подобные перспективы.

С тех пор ситуация не изменилась. Россия по-прежнему находится в полубессознательном состоянии управляемой сомнамбулы. У нее так и не появилось ясного идеологического взгляда, способного подтвердить адекватность национально-исторического самосознания: бестолковая «эпоха Ельцина» сменилась невыразительной «эпохой Путина», а мы по-прежнему не знаем своего будущего. *«Ты носишь имя, будто жив, но ты мертв»* [Откр.3.1] – к сожалению, таково глубоко фиктивное состояние нынешней российской государственности.

В итоге задача истинного идеологического самоопределения общества, обретения фундаментальности национального бытия, остается поистине жизненно важной. Идеология в эпоху информационных войн становится важнейшим стратегическим достоянием, главным онтологическим рубежом национальной обороны – дальше отступать некуда! Только отстояв свое право на *независимость национального самосознания*, возможно сохранить в наше время и независимость национально-государственную. Поэтому **идеология сегодня – главный фронт национальной обороны**. Только отсюда, от подлинных начал и истоков национального духа, русская государственность может вернуться к новой жизни, новой силе и новой истории.

Между тем нынешняя «государственная» политика озабочена прямо противоположной задачей. Под дымовой завесой либерализма, демократии, «прав человека» и тому подобных универсалий гражданского общества осуществляется тотальная *деидеологизация* общественного сознания как полное исключение какого бы то ни было духовно-идеологического фундаментализма и культурно-исторической самобытности. Тотальность этого управляемого процесса проявляет себя на всех без исключения уровнях формирования общественного сознания: в образовании, в культуре, в СМИ, в органах управления. Обществу принципиально отказано в праве на утверждение какой-либо надличной идеальной ценности в качестве общепринятой, будь это любовь к родине, образ будущего, национальная идея или религиозная истина. В полном соответствии с интенцией постмодерна все ценности объявляются относительными, т.е. не обязательными. И это лишь на первый взгляд может показаться безобидным проявлением посттрадиционализма. На самом деле данный процесс есть элемент целенаправленной идеологической атаки стратегического противника. Как пишет С.Кара-Мурза, «атака на ценности – прелюдия к любой войне. Цель этой атаки – ослабить связанность народа, лишить его коллективной памяти, общего языка и системы координат, в которой он различает добро и зло. В пределе – демонтировать ту центральную мировоззренческую матрицу, на которой собран и воспроизводится народ. Если это удастся, народ рассыпается как куча песка»²⁴.

Очевидно, единственным противодействием данному губительному вмешательству в святая святых национальной жизни должна стать сознательная консолидация общества на национально-консервативных мировоззренческих началах с преобразованием этой

²⁴ Кара-Мурза С.Г. Матрица «Россия». - М., 2007. С.140.

тенденции в полноценную национально-государственную идеологию. Однако реформаторы России утверждают иные подходы. Принципиальная идеологическая бесформенность российского общества оказывается закрепленной на самом высшем государственном уровне – в Основном Законе страны! Так, Статья 13 Конституции РФ устанавливает, что: *1) в РФ признается идеологическое многообразие; 2) никакая идеология не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной.* То есть государство откровенно постулирует свою идеологическую «бессознательность» и геополитическую аморфность(!), отказываясь как от традиционных идеологических ценностей прошлого, так и от какой бы то ни было национальной стратегии будущего предпочитая свободный дрейф по волнам истории «без руля и ветрил» и внятных национально-исторических целей. Не абсурдна ли такая позиция?!

Однако Конституция – лишь для отвода глаз... Фактически же власть, приватизировав управление, уверенно развернула общество к берегам западного «капиталистического рая», используя по умолчанию в качестве двигателя этого процесса разрушительную идеологию либерализма, исполняющую функцию атомизации социума, что является необходимым условием рыночных отношений. Либеральный демонтаж государственности идет полным ходом, народу же, фактически, брошен клич – «спасайся в одиночку!» – словно общий корабль «Россия» уже списан в анналах истории и никакому восстановлению не подлежит.

Деидеологизация в этой системе выполняет роль не столько выравнивания или стабилизации общественных процессов, сколько роль *анестезии* как отключение национального самосознания от понимания масштабов и глубины тех макроисторических «ампутаций и расчленений», которые безоглядно осуществляются реформаторами во всех без исключения областях национальной жизни. Существо же деидеологизации сводится в конечном итоге к тому, чтобы человек, как частица общества, не имел ни грамма гражданского самосознания как чувства личной ответственности за происходящее, чтобы все его заботы были ограничены *индивидуальным*, а вопрос об общественном вообще был снят с повестки дня. Не имея никакого идеологического эталона (как меры этической ценности общественных явлений), человек принципиально не способен как-то оценивать или направлять происходящие общественные изменения, и это есть достоверный показатель наступающего разложения общества. Мораль, этика, нравственность – ни один из этих социальных нормативов не может существовать сам по себе, в качестве автономной системы, без единого идеологического поля, объемлющего все общество в качестве замкнутого целого. Предоставленное само себе, все это тут же сыплется прахом как имеющее смысл лишь в рамках *целого*. Целое же определяется в первую очередь духовно-идеологическим единством общества, а не единством языка, территории, системы экономических связей или истории. Здесь в области духовно-идеологических приоритетов и происходят основные битвы современности.

Универсальным деидеологизирующим средством является в наше время либерализм. Парадоксальность либерализма заключается в том, что, выступая как принципиальный противник и разрушитель всякой идеологии, он сам становится идеологией, в этом и состоит его универсальность. Вытесняя или разрушая какую-либо национально-государственную идеологию, либерализм тут же сам занимает ее место в качестве *универсальной идеологии*. Это настоящая «идеологическая чума XX века», ибо против ее экспансии не может устоять ни национальная традиция, ни религиозный фундаментализм, ни государственная идеология. Сила же ее проста и состоит в перманентном отрицании *общего* ради частного на всех уровнях социальной системы, что, по сути, неизбежно приводит к полной либерализации (освобождению) и торжеству эгоистического начала в человеке. Это и есть та таинственная универсальная сила, перед которой не могут устоять никакие твердыни общества. Идеология, религия, мораль, этика, традиция, общественное мнение – все эти сферы общественного сознания отодвигаются на задний план, уступая

место свободе личного индивидуального начала от авторитета общества (*liberti* – свобода от...). Идеология *индивидуализма* и составляет суть либерального универсализма.

Очевидно, что подобное индивидуалистическое идеологическое начало в корне противоречит самой онтологической природе идеологии, являющейся раскрытием сверхличной национальной идеи в плоскости реальной истории. По существу в основе идеологии, ее господствующего статуса в обществе лежит архетип теократической организации общества и именно этот архетип (а не саму идеологию) и разрушает либерализм. Фактически это означает подмену фундаментальных основ общественного бытия: замену духовно-метафизических организующих начал общества, формирующих его как *органическое* целое, на материально-эмпирические, структурирующие общество как *механическое* целое. Разница принципиальна и катастрофична. Общество как таковое, как единый одухотворенный организм, как целостный и независимый субъект истории исчезает, превращаясь в аморфную социальную массу, из которой заинтересованные силы могут слепить любую «демократическую» конфигурацию.

Таким образом, в эпоху либерализма и информационных войн национальная *идеология* оказывается главным национальным достоянием требующим первостепенной и всесторонней защиты. Ни целостность границ, ни развитость экономики, ни наличие армии не может ныне гарантировать национальной безопасности и независимости. Только наличие онтологически укорененной национальной идеологии может обеспечить независимое существование нации в истории. Собственно так было и всегда, но именно нынешний, невиданный ранее, уровень *информационных технологий* делает принцип внутренней (онтологической) детерминированности национальной истории необязательным, подменяя его фактором внешнего идеологического управления. Здесь из национального бытия изымается его сокровенное содержание – национальная идея – и на ее место помещается некая условная идеологическая фикция типа «общеввропейского дома», «гражданского общества» или, на худой конец, «борьба с международным терроризмом».

Лишая народ его национальной идеи, тем самым лишают его и национальной культуры, целиком базирующейся на этой идее, того «духовного пространства», которое освоила нация за время своей истории. И это означает не только конец национальной культуры, но духовную смерть нации. «И не бойтесь убивающих тело, души же не могущих убить; а бойтесь более того, кто может и душу и тело погубить в геенне» [Мф.10.28]. Именно такого рода угроза нависла сегодня над Россией. Призывая к защите духовного статуса национальной культуры, А.Панарин пишет: «Русский народ изолируют от созданного его великими классиками великого духовного пространства, где генерировались вселенские идеи и ставились потрясающие вопросы. Из идейного максималиста, каким ему завещано быть всей его духовной традицией, его хотят превратить в "минималиста", которого хватает лишь на обсуждение неотложных бытовых вопросов и формирование жалких стратегий низкопробно-эгоистического индивидуализма... Это изгнание нашего современника из большого духовного пространства должно быть признано даже более опасным, чем изгнание его с законных территорий, освоенных великими предками. ... Вот почему на первое место в современной национальной борьбе за выживание объективно выдвигаются интеллектуалы-гуманитарии. От них требуется дать отпор современной атаке стратегического противника на духовные твердыни нации»²⁵.

Последняя мысль заслуживает особого рассмотрения.

Разыгравшаяся ныне в России идеологическая смута, несмотря на многочисленные зримые разрушения национального бытия, имеет тонкую идеальную природу. Поэтому по-настоящему оценить происходящее можно лишь на духовно-интеллектуальном уровне. Это означает, что реальное действенное участие в развернувшейся *информационно-*

²⁵ Панарин А.С. Стратегическая нестабильность в XXI веке. - М., 2003. С.202-203.

идеологической войне может принять не весь народ как единое целое, а только интеллектуальная прослойка нации, т.е. *интеллигенция*. Тут бессмысленны традиционные призывы типа «вставай страна огромная!», как это по старинке пытаются делать коммунисты, ибо народ как монолит, как материализованная мощь нации в нынешнем противостоянии бессилён. Враг принципиально невидим, «оружие массового поражения» направлено на идеальные основы национального самосознания. Здесь мало даже высокого интеллекта, необходим *одухотворенный интеллект*, т.е. укорененный в национальной духовной традиции, всецело определяемой православием. Поэтому именно одухотворенная интеллигенция, как интеллектуальная совесть нации, должна встать в первых рядах защитников Отечества, образовать из себя новое народное Ополчение. В этом сегодня ее главное национальное призвание и историческая ответственность.

Необходима всеобщая мобилизация интеллигенции на защиту цивилизационных основ национального бытия. Причем защиты не пассивной, а активной, направленной на выработку адекватной идеологической стратегии, способной вывести Россию из идеологического тупика. По мысли А.Панарина, эта стратегия «состоит не в том, чтобы заниматься национальным самовосхвалением, призывать к духовно-политической изоляции и пестовать "исконное". По существу она состоит в том, чтобы заново переосмыслить современные проблемы глобализирующегося мира с позиций нашей большой духовной традиции, сформулировать альтернативные варианты ответа на мироустроительные вопросы нашей эпохи...»²⁶. То есть необходима формулировка *национальной цивилизационной альтернативы* новым вызовам истории. Это есть сущностная, позитивная задача для национального интеллекта.

Суть исторических системных кризисов, подобных нашему, в том и состоит, что в нем переплетается множество идеологических, политических, духовных и мировоззренческих путей истории; когда инерция прошлого заходит в тупик и в ситуации неопределенности (точки бифуркации) необходимо сделать новый исторический выбор – проявить образ будущего. Только национальная интеллигенция как обладающая соответствующим мировоззренческим аппаратом (знаниями, интеллектом, духовностью и культурой) может предугадать этот образ в своей национальной интуиции, опознать и принять его своим сердцем, душой и разумом, определить его в слове. Занята ли ныне интеллигенция подобным стратегическим поиском? С очевидностью можно сказать, что нет. Большинство – в исторической апатии, в пассивном следовании за обстоятельствами, которые умело фабрикует небольшая (в общегосударственном масштабе) кучка антинациональных сил. В том-то и парадоксальность проблемы, что историческое действие, которое должна осуществить национальная интеллигенция, находится даже не в реальной политике (как необходимость «выходить на баррикады»), а внутри собственной совести – оценить настоящее и осознать будущее. Однако уже второй десяток лет в пространстве интеллектуальных проектов наблюдается томительное затишье, словно загипнотизированная телевизионными «шаманами» русская интеллигенция беспомощно наблюдает как национальную историю уводят у нее из под ног.

Особенно очевидно бездействие интеллигенции в конкретной зоне ее гражданской ответственности – в сфере национальной идеологии. После обрушения старой системы ценностей, в обществе до сих пор не восстановлено никаких общих этических идеалов, способных хоть как-то объединить нацию в новых исторических условиях. Более десятка лет мы пользуемся суррогатами фальшивых идеологических установок не только в области экономики, но и в области мировоззрения, механически перенося западные стандарты бытия, во всех его плоско-меркантильных проявлениях, на свою общественную и личную жизнь. Словно сами лишены какой бы то ни было самобытной национальной культуры и традиции, словно не имеем собственной фундаментальной системы ценностей в лице православия.

²⁶ Там же. С.203.

Между тем, сегодня национальная история просто замерла, остановилась в ожидании новой формулировки национальной идеи, и этот немой вопрос истории обращен непосредственно к русской интеллигенции! Способна ли она преодолеть инерцию идеологических схем прошлого, стряхнуть мишуру политологических штампов настоящего и, собравшись с мыслями, проявить образ *национального будущего*, выполнить тем самым свою основную общественно-историческую миссию? Ведь это не задача политиков – они решают сугубо утилитарный вопрос о власти. Вопрос о национальной идее, о смысле национальной жизни, об образе будущего как цели национального бытия – это задача интеллигенции. И хоть эта задача сугубо идеальна, но если интеллигенция найдет для нее адекватное историческое решение, то политики будут вынуждены с ним согласиться!

Глава 3. Идеологические проблемы патриотизма

Время собирать камни

В эпоху постмодерна вопрос о каком-то новом *идеологически цельном* качестве общественного бытия может показаться наивным и нереальным. Слишком пестрой предстает панорама общественного сознания, чтобы пытаться вновь втиснуть его в какую-то единую мировоззренческую формулу. Черета революций XX века расколола некогда единое русское самосознание на ряд разноликих идеологических фрагментов, которые, кажется, уже не имеют никаких шансов к обратному согласованию: православие, либерализм, монархизм, социализм, национализм, демократия, капитализм... Однако и «мирное сосуществование» данных фрагментов в рамках «идеологии плюрализма» не имеет какой-либо перспективы и смысла. Наоборот, их повсеместное мировоззренческое и политическое столкновение образует болезненный хаос в общественном сознании, на корню блокирующий процессы национального возрождения.

В принципе из этой ситуации возможны два исхода. Либо признание ее исторически естественной и, соответственно, линейное продолжение внутреннего идеологического противостояния до «победного конца» той или иной идеологической доктрины; т.е. продолжение «перманентной русской революции». Либо осознание ее в качестве системного мировоззренческого кризиса, требующего принципиально нового самоопределения общества на ином мировоззренческом уровне, связывающего идеологические противоречия предыдущего плана в форме нового универсального *синтеза*. Первое проще и естественней – но ведет к дальнейшему саморазрушению; второе же на порядок сложнее (и сверхъестественно) – но открывает реальный шанс к национальному возрождению на основе *качественного преобразования* общественного бытия. Первый вариант не требует теоретического рассмотрения – это чисто эмпирический путь политической борьбы. Второй же, наоборот, предполагает основательное переосмысление сегодняшних идеологических реалий в контексте стратегической динамики национальной идеи. По этому пути мы и направим нашу дальнейшую мысль.

Однако прежде определимся с критериями, по которым можно судить об идеологии в плане ее ценностного национально-исторического содержания.

Во-первых, идеология, претендующая на статус национальной (или государственной) должна обладать атрибутом исторической *преemptивности*, быть плотью от плоти традиционного народного мировоззрения и самосознания. Это означает, что истинная идеология должна быть онтологически и исторически укорененной в национальном бытии, являться непосредственным проявлением национальной *идеи* в эмпирическом плане национальной жизни. Здесь идеология выступает не как отвлеченная

система идей универсального «общечеловеческого» свойства, а как проявление исключительно самобытного духа нации, как ступень его становления, раскрытия и самопознания в истории. Лишь в той мере, в которой идеология отвечает этому принципу, она может считаться национальной. Подобная онтологическая преемственность национальной идеологии подразумевает наличие в ней духовной глубины (или *одухотворенности*) как безусловной органической приверженности идеологии к национальной религиозной традиции. Вне этого критерия идеология мертва и губительна для национальной жизни. При этом преемственность национальной идеологии может пониматься и как ее консервативность, т.е. опора на традиционную систему ценностей, предопределяющих подлинную эволюционность и идентичность национально-исторического развития²⁷. С другой стороны, преемственность идеологии подразумевает диалектичность ее развития в контексте национальной идеи, как полное соответствие логике национальной истории, как дальнейшее проявление и реализация ее внутреннего смысла.

Во-вторых, истинная идеология должна быть исторически *адекватной*, т.е. соответствовать *времени и месту* реальной национальной истории. Специфика идеологии в том и состоит, что она является эмпирической реализацией национальной идеи в плоскости конкретной истории. Поэтому истинная идеология должна быть практически убедительной: иметь политические формы адекватные времени исторической эпохи и месту нации в геополитическом окружении. Отвлеченный «идеализм» в сфере национальной идеологии совершенно неуместен; идеальное начало идеологии (национальная идея) должно быть до конца конвертировано в реальные формы политической практики, соответствующие уровню политического, экономического и культурного развития общества. Это означает адекватность ответа национального самосознания на вызовы реальной истории.

В-третьих, быть может, главное свойство истинной идеологии должно заключаться в ее *патриотизме*, как безусловном утверждении приоритетов самобытного и независимого национально-государственного бытия перед лицом истории. Патриотизм, как всеохватывающее чувство любви к Родине, имплицитно включает в себя весь спектр вышеназванных критериев истинности идеологии: онтологических, духовных и конкретно-исторических. Здесь, преломляясь в чувстве личной патриотической причастности к национальной жизни множества конкретных людей (непосредственных носителей национального самосознания) идеология подтверждает или отрицает свою историческую актуальность и легитимность – т.е. истинность. Таким образом патриотизм оказывается так органично и глубоко связанным с идеологией, что последняя может быть понята как своего рода высшая «концептуализированная» форма патриотизма. Патриотизм предельно близок, имманентен, живому национальному бытию и в своих идеологических предпочтениях всегда конкретен, поэтому он становится важнейшим эмпирическим показателем актуальности национальной идеологии. Так что, дальнейший анализ «идеологической смуты» логично продолжить именно в контексте *патриотизма*.

Патриотизм как явление общественной жизни имеет множество аспектов: духовных, психологических, нравственных, исторических, политических, национальных. Однако именно идеологический аспект патриотизма является на сегодня той важнейшей сферой национального самосознания, где в предельно обнаженном виде сосредоточены главные противоречия эпохи. Именно в этой области находятся истоки нынешней смуты, и именно здесь (в идеологическом контексте) может быть разрешена проблема эффективности патриотизма как главного условия национального возрождения. Главный факт прошедших полутора десятков лет национальной разрухи состоит в том, что несмотря на безусловно мощный потенциал патриотических настроений в обществе, его фактическая продуктивность, как способность что-либо изменить, близка к нулю. Обществу

²⁷ Добренков В.И. России необходима национальная идеология // Социология. - 2006. №3/4. С.13.

хронически не удается преобразовать этот потенциал в реальное дело национального возрождения.

В чем причины этого прискорбного явления?

В первую очередь, из означенного факта, даже не углубляясь в специфику конкретных процессов, можно сделать заключение, что энергетика патриотизма где-то теряется. И происходит это, на наш взгляд, по двум основным направлениям: во-первых, на поддержание различных идеологических иллюзий патриотизма, во множестве владеющих общественным сознанием еще со времен «перестройки»; и, во-вторых, на взаимную *аннигиляцию* патриотической энергии при взаимно исключаящих идеологических позициях патриотических субъектов. ***В общественном сознании катастрофически отсутствует стабильная идеологическая форма, способная аккумулировать патриотическую энергию общества для реализации значимого политического действия.*** Если «аннигиляция» патриотической энергии есть болезненное отражение (и продолжение) в общественном сознании революций XX века, то «иллюзии» патриотизма, наоборот, отражают инфантильность патриотического сознания как его неспособность к новому, исторически адекватному идеологическому самоопределению.

Иллюзий патриотизма, имеющих идеологические основания, достаточно много, фактически они наполняют собой весь спектр патриотического самосознания. Принципиальная их особенность состоит в отрицании необходимости поиска новых идеологических решений на основе интеграционного реформирования идеологического поля: подразумевается, что все нужное уже найдено. Для наглядности перечислим, без каких-либо комментариев, основные из этих «иллюзий»:

– это иллюзия возвращения коммунизма в его «марксистско-ленинской» упаковке, подразумевающая конечную победу «трудового народа» над капитализмом под руководством компартии;

– это иллюзия восстановления СССР через организующую волю «братских народов» к совместному историческому бытию;

– это более далекая иллюзия возрождения России как православной монархии на основе всеобщего воцерковления и возвращения к «исконным русским ценностям»;

– это упование на обыкновенное «чудо Божие» как независимое «от людей» помилование России за перенесенные ею страдания и конечное общенародное покаяние;

– это близкая к предыдущей надежда на историческое «авось» как вера в неостановимую в своей поступи инерцию исторической Великой России (Русской Цивилизации), по типу «и не такое видали»;

– это благодушная иллюзия гуманистического преображения России на основе продолжения модернизации и построения гражданского общества как конечное приобщение к сообществу «цивилизованных стран»;

– это иллюзия идеологически абстрактного патриотизма как удовлетворение чисто психологической потребности любви к Родине, к ее «березкам», «просторам» и т.д.;

– это близкая к мазохизму иллюзия официального (путинского) патриотизма как ожидание спасения от тайного, еще не раскрытого до срока, патриотизма власти;

– это, наоборот, иллюзия ожидания нового, настоящего вождя нации;

– это надежды на патриотическую совесть (или амбиции) национальной буржуазии;

– это, наконец, экзотические надежды русского национализма на архаическое русское язычество как веру в некую непобедимую в веках, доисторическую «арийскую русскость»...

Все эти иллюзии, хоть и выступают объективным отражением патриотических настроений в обществе, отнюдь не являются безобидными для национального возрождения, т.к. в своей совокупности поглощают практически всю патриотическую волю и энергию, тем самым безнадежно фрагментируя идеологическое самосознание общества без какого-либо намека на его скорое единение. Главной чертой этих установок, как говорилось выше, является принципиальная неготовность (и нежелание) их адептов к

совместной выработке качественно новых идеологических решений, способных стать центрами патриотической интеграции общества. Это стремление сохранить идеологическое «статус-кво» подменяет реальный процесс общественного осознания нынешней национальной катастрофы, замораживая состояние идеологической смуты в качестве хронического диагноза национального самосознания. В целом эта ситуация деморализует, дезорганизует и парализует общественное сознание, вводит его в состояние пассивного ожидания каких-то внешних, неведомых кем формируемых политических событий, способных наконец-то развернуть ситуацию в пользу сокровенных патриотических ожиданий. То есть все образуется, сделается само собой, а пока нужно ждать: то ли пока появится вождь, то ли когда «рухнет» Америка, то ли пока проснутся массы.

А между тем, стратегический противник не ждет. Машина демонтажа русской цивилизации в ее идеологических и патриотических основаниях работает на полную мощность и без каких-либо проволочек. Под прессингом информационного давления потенциал иллюзорного патриотизма не накапливается, а тает на глазах. Либерализм как принципиальный разрушитель и убежденный противник патриотизма, торжествует на неофициальном уровне свое полное идеологическое господство. В связи с этим дальнейшее сохранение нынешнего алгоритма патриотического самосознания представляется абсолютно бесперспективным!

Особо следует оговорить в нынешней ситуации роль официального патриотизма, служащего своего рода псевдоидеологическим основанием «путинской эпохи». Со времен вторжения чеченских боевиков в Дагестан и взрывов жилых домов в Москве, удивительным образом совпавших с появлением В.Путина на олимпах власти, патриотическая тема стала доминирующей в официальном и неофициальном имидже нового президента. Однако *идеологическая* подкладка этого патриотизма – «борьба с международным терроризмом» – с самого начала и до конца была условной, и поэтому весь патриотический образ президента уже много лет держится патриотической риторикой и пиаровскими методами СМИ. Плюс, конечно, для особо посвященных, утечка эксклюзивной информации о жесткой борьбе в кремлевских коридорах между «патриотами» и остатками «семьи» (поэтому тут якобы тоже нужно подождать...). В итоге еще одно патриотическое ожидание растянулось на восемь лет(!) разрушительных либеральных реформ, которые, по мнению многих аналитиков, явились значительно более радикальными и глубокими, чем аналогичные перемены времен демократической диктатуры Ельцина. Эта *имитация* патриотизма на высшем официальном уровне продолжается и донныне, ибо она устраивает всех: и официальную кремлевскую власть, которая чувствует себя в этих условиях вполне комфортно, и думское большинство, ощущающее себя в качестве патриотически легитимной партии власти, и системную оппозицию, не видящую необходимости переходить к реальной политической борьбе, и народ, традиционно желающий спокойно спать и верить, что наверху все в порядке. ...Ну и, конечно, больше всех ту политическую «закулису», которая весь этот «театр» организовала.

Однако при поддержании иллюзий путинского патриотизма больше всех рискует не кто иной, как реальная патриотическая оппозиция, именно она вкладывает в Путина свой реальный патриотический капитал! Эта многолетняя «патриотическая пирамида», основанная на крайне сомнительных политических предпосылках, рано или поздно неизбежно закончится политическим дефолтом как неспособностью власти оплатить свои многолетние патриотические обещания. Фактически это и происходит за фасадом нынешних «президентских рокировок», когда В.Путин, имея к концу своего президентства запредельный патриотический рейтинг (и соответствующий объем патриотических обязательств) просто уходит от ответственности по их исполнению! Мало того, власть при этом временно отдается новому «киреенко», чтобы при случае списать на него грядущий обвал народных ожиданий. А столь дорогой «рейтинг Путина» аккуратно

отводится в сторону, чтобы затем с еще большим «успехом» продолжить на его основе «стабильное развитие» России до 2020 года.

Это далеко не безобидная перспектива. Гибельная специфика игры с виртуальным патриотизмом власти состоит в откровенной возможности его паразитирования на реальном патриотизме до полного исчерпания последнего, т.е. до полной девальвации самой идеи патриотизма и любых ее политических проявлений. По сути, это необратимая растрата последних, стратегических резервов пассионарной энергии нации! Имитация державности при полном отсутствии исторической, идеологической и патриотической подлинности равносильна карточному домику, который рухнет при первом же серьезном дуновении исторического ветра.

Тем более, когда за фасадом официального патриотизма уютно устроилась антагонистичная ему по своей природе идеология либерализма. Несмотря на единодушный отказ в доверии этой идеологии со стороны общества (на прошлых и последних парламентских выборах), именно она фактически продолжает определять всю реальную политику нынешнего правительства – в экономике, социальной политике, и культуре. Данный парадокс предельно наглядно отражает циничную специфику нынешнего этапа антинародных реформ, осуществляемых под надежной «крышей» патриотизма. Вся так называемая вертикаль власти, на которую так любят уповать наши недалекие патриоты, служит лишь закреплению, развитию и удержанию тех рубежей и направлений либеральной модернизации России, которые были намечены реформаторами еще во времена либерального беспредела Ельцина.

Между тем *либерализм* – это именно та псевдоидеология (идеологическая фикция), которая тотально противостоит реальному патриотизму во всем его «бело-красно-коричневом» разнообразии. Как фактическая идеология власти, либерализм не отвечает ни одному (из рассмотренных выше) критериев истинной идеологии, он не отличается ни исторической преемственностью, ни онтологической глубиной, ни одухотворенностью, ни адекватностью, ни патриотизмом. По существу именно здесь проходит главная линия идеологического фронта, за которой сосредоточены все антинациональные силы, олицетворяющие западничество, американизм, глобализацию, сионизм и русофобию. Этот факт как объективная данность, должен стать базовой ступенью для новых (идеологических) форм патриотической самоорганизации.

Пора переходить к новой национально-патриотической стратегии, направленной на становление единой идеологической альтернативы гибельному курсу. Пока патриотический лагерь идеологически разрознен, пока он не видит *общего* смысла в национальном будущем, никакие политические комбинации и союзы не способны восстановить тот базовый плацдарм подлинной государственности, которым является национальная идеология, то «свято место», где ныне хозяйничает стратегический противник. Разрушительной экспансии либерализма, за которой стоит «монстр» нового мирового порядка, может противостоять только единая воля национального духа, готового осуществить собственную национальную идею в форме адекватной вызовам эпохи государственной идеологии. Выработка этой *единой идеологии* на кризисном рубеже истории и есть первоочередная задача патриотического самосознания.

Таким образом, основные (интеграционные) проблемы патриотизма носят чисто идеологический характер. Они принципиально не могут быть разрешены в рамках парадигмы «ожидания» или в форме временных политических союзов, но только на путях глубокого мировоззренческого диалога сближающего идеологические позиции различных политических сил на базе реального патриотизма. *«Есть время разбрасывать камни, и время собирать камни»*. Многоликость патриотических сил, заявивших о себе в предыдущую политическую эпоху, – это естественное следствие структурной патриотической дифференциации как выявления в обществе принципиальных национально-идеологических приоритетов. Однако сегодня очевидно, что не одна из этих сил не способна сама по себе что-либо изменить в российской действительности. А это

означает, что необходим новый подход к патриотической самоорганизации – на основе глубокой *идеологической консолидации*. Это подразумевает серьезную идеологическую реорганизацию (эволюцию) основных патриотических течений как поднятие их до качественно нового уровня понимания исторической задачи – необходимости формирования новой *идеологии государственного патриотизма*, имеющей принципиально расширенные идеологические горизонты, органично включающие в себя весь наличный патриотический потенциал общества.

«Три кита» русского патриотизма

Когда говорят о безысходности нынешней ситуации, часто сетуют на пассивность и молчаливое терпение народа, которому, казалось бы, уже давно пора проснуться и навести порядок в своем доме: изгнать лживых демократов и поставить на их место истинных патриотов. Однако проблема в том и состоит, что вопрос: – кого же считать «истинным патриотом» – остается для народного сознания до сих пор открытым. И связано это не столько с персоналиями тех или иных политиков, сколько с идеологическими доктринами, которые они исповедуют. Окруженное плотным кольцом самых разнообразных, зачастую идеологически противоположных, патриотических позиций общественное сознание просто не способно сделать выбор и находится в пассивной неопределенности, ожидая, когда сама патриотическая элита примет какой-то внятный и целостный облик. Поэтому молчание народа не следует считать ущербностью нашего национального менталитета, скорее это проявление определенной исторической мудрости, не спешащей суетиться по мелочам, а ожидающей вызревания целостной патриотической идеи, ради которой можно было бы уверенно предпринять политическое действие. Иначе говоря, национальная воля к спасению не придет в активное состояние до тех пор, пока национальное самосознание не справится с задачей нового исторического самоопределения: пока национальная идея, как образ будущего, не примет свой новый и целостный конкретно-исторический облик.

Каковы же исходные позиции и предпосылки этого (еще не начавшегося) процесса?

Сегодня весь идеологический спектр общественных настроений можно условно разделить на четыре основных сектора – *коммунистический, православный, националистический и либеральный*. Здесь собраны практически все идеологические субъекты нынешней России так или иначе предлагающие собственный проект будущего. Однако по критерию *патриотизма* (как, впрочем, и по другим критериям идеологической истинности, о которых говорилось выше) сектор либерализма принципиально выпадает из претендентов на образ будущего России. В результате реальный сектор патриотизма, как исходное основание национального возрождения, приобретает вполне отчетливые идеологические очертания – *коммунизм, православие, национализм*. Несмотря на кажущуюся противоречивость и даже некоторый антагонизм эта патриотическая триада имеет вполне читаемую внутреннюю логику: *коммунистический* патриотизм является живым наследником недавней Советской цивилизации, *православный* патриотизм отражает саму историческую Россию в ее духовно-метафизическом измерении, и *националистический* патриотизм есть осознанное проявление инстинкта самосохранения нации в условиях острого исторического кризиса. То есть за каждым из этих проявлений патриотизма стоит своя историческая и духовно-нравственная истина, делающая его полноправным субъектом национального возрождения.

И это есть первая предпосылка к проявлению образа будущей России. Суть ее состоит в том, что не существует ложного патриотизма (как ложной любви к Родине), – поэтому поиск *будущего* предполагает безусловное и равноправное участие в этом процессе всего идеологического спектра патриотизма в его *православной, коммунистической и националистической* проекциях. Как бы ни хотелось той или иной ветви патриотизма присвоить себе исключительное право выступать от имени истинного

патриотизма, отрицая на этом основании какой-либо другой, только полное раскрытие патриотического духа общества способно обеспечить как аутентичный образ будущего, так и возможность его политической реализации в истории. Так нынешняя «соборная» травля *коммунизма* со стороны большей части православных и националистов, единодушно выступающих в этом на стороне либеральных СМИ(!), зеркально повторяет роковую ошибку большевиков, в свое время радикально отказавших *православию* – идеологическому правопреемнику старой России – в построении России новой. Будущее без коммунизма, даже при полной «гегемонии» *православия* и «диктатуре» *национализма*, будет принципиально уродливо без опоры на ту великую правду Советской цивилизации, которая заявила себя в идеологических формах социализма. Ибо национальная история – не дискретный процесс, из которой можно произвольно выкидывать целые эпохи, а единая ткань национального духа, последовательно раскрывающего себя в обновленных идеологических формах.

Исходя из этих соображений, более пристально присмотримся к содержанию триады русского патриотизма.

«Красный лик» патриотизма – активен, принципиален, с ветеранской сединой, орденами Великой Отечественной войны, в ареале Победы 45-го года, как *кровном* свидетельстве своего вечного права на будущее России. Но исторически прямолинеен, неадекватен и главное онтологически не одухотворен в своем идеологическом самосознании: весь пафос «коммунистического патриотизма», как и сама советская эпоха, сосредоточен в *земном* величии Советской империи, в значении ее международного статуса, в достижениях ее науки, культуры, народного хозяйства, в реальном осуществлении социализма как социально справедливого устройстве общества. Эти факты нашей недавней истории невозможно отрицать, и память о былом советском величии есть безусловное достояние нашей истории, требующей своей патриотической защиты перед лицом нынешнего национального унижения. Патриоты-коммунисты выступают, в первую очередь, как патриоты-державники, отстаивающие необходимость дальнейшего существования России в форме мощной и самодостаточной социалистической цивилизации. И они имеют на это все основания, ибо смысл жизни двух поколений русских людей, вложенный в созидание советской цивилизации, при всем ее идеологическом несовершенстве, не может быть просто так вычеркнут из национальной истории.

«Белый лик» патриотизма имеет скорее иную – нематериальную природу. Его основание – непреходящее духовно-историческое величие России, всецело определяемое традицией Православия. Онтологически *православный* патриотизм, безусловно, более глубок и фундаментален, чем патриотизм *коммунистический*, однако в своем практическом, политическом и идеологическом выражении значительно менее адекватен и предметен, оставаясь по большей части закрытой (замкнутой в себе) оппозицией как «демократическому» настоящему, так и «коммунистическому» прошлому, черпая и обосновывая свой идеологический пафос из отдаленной истории – дореволюционного прошлого России. Это оборачивается политической пассивностью, неорганизованностью и беспомощностью, в общем-то, очень значительного потенциала православного патриотизма нынешней России. Церковь как общественный институт не берет на себя роль «партии национального спасения», оставаясь пассивным в политическом смысле аккумулятором онтологического патриотизма нации. Этот патриотизм в себе есть, тем не менее, самая надежная опора *будущего* России, как неподвластная времени имманентная твердыня национального духа.

И, наконец, «загорелый лик» современного русского *национализма* предстает как активная, бойцовская энергия радикального патриотизма, готового к непосредственному действию по защите русской нации от всех ее внешних и внутренних поработителей и угроз. Лишенный какой бы то ни было идеологической формы и глубины, исторической преемственности или духовного осознания, национализм, тем не менее, принципиально

прав в своей *инстинктивной* воле к национальной самозащите на чисто этническом уровне. Здесь вопрос о *будущем* России сведен до самого элементарного уровня достоверности – физического выживания нации. Главное достоинство *национализма* – это прямая и открытая постановка «русского вопроса» во всей его исторической, политической, культурной и демографической остроте нынешнего этапа национальной истории. Очевидно, что без решения этого вопроса, ни о каком будущем России речи быть не может. Однако принципиальная идеологическая неопределенность национализма делает его политически беспомощной и исторически слепой патриотической силой, принципиально не способной предложить обществу собственный образ будущего, что и ведет к перманентному политическому дроблению русского национализма по всему идеологическому спектру и нескончаемой лидерской конкуренции.

Таким образом, как видно из этого беглого анализа, трехосновность современного русского патриотизма отнюдь не является политическим недоразумением или случайностью, но отражает объективную данность национальной истории и конкретность политической ситуации. Эта трехосновность есть *константа* русского патриотизма на современном этапе истории, поэтому любая попытка решать какую-либо патриотическую задачу без учета всех трех ее составляющих не может быть успешной. Каждая из сторон несет в себе особое, только ей свойственное качество патриотического потенциала, взаимодополняющее русский патриотизм до полноты исторической адекватности. Только при этом условии возможно реальное национальное возрождение.

Однако на этом этапе и проявляются самые принципиальные проблемы реального патриотизма. Дальнейший анализ приводит к вскрытию главного патриотического противоречия эпохи, блокирующего подступы к национальному возрождению на самом начальном его этапе.

Если перейти от патриотического на *идеологический* уровень рассмотрения патриотической триады, то окажется, что ее можно еще на один порядок упростить – уже по идеологическому критерию. Дело в том, что *национализм*, являясь, безусловно, важнейшей, духовно-психологической составляющей любой патриотической идеологии, сам по себе идеологией не является. Так как идеология – это проявление национального самосознания, а национализм – проявление национального *инстинкта*. (Данный тезис верен и в том смысле, что всякий сознательный национализм в конечном итоге приходит к той или иной идеологической форме.) В итоге исторически сознательный облик современного русского патриотизма предстает в предельно ясном идеологическом раскладе: как сочетание *левого патриотизма* социалистического толка, и *правого патриотизма* православного фундаментализма. Очевидная парадоксальность и неоднозначность данного сочетания отражает, тем не менее, саму реальность нынешней эпохи во всем ее историческом, идеологическом, политическом и мировоззренческом масштабе. Это есть объективный факт политической ситуации: во всем спектре многочисленных партий и движений патриотического фронта, если анализировать их идеологические истоки, можно выделить лишь две исторически легитимные *патриотические идеологии*, актуально выражающие интересы национального возрождения – это *православие и коммунизм*! Именно они и фигурируют в общественном сознании как две самые внушительные патриотические силы. Однако исторические судьбы XX века противопоставили их в трагическом для России антагонистическом отношении... Что значит эта очередная русская антиномия? И есть ли выход из создавшейся патовой национально-патриотической ситуации? Не ответив для себя на эти вопросы, мы не можем рассчитывать на преодоление нынешней смуты.

И тут есть над чем поразмыслить, ибо здесь мы подходим к самым сложным вопросам нашего национального самосознания, всецело определяющим нынешнее политическое безвременье. Если бы идеология патриотизма была едина сама в себе в своем понимании прошлого и в своем видении будущего, то никакая мнимая идеология (либерализм) не смогла бы конкурировать с нею по общественной значимости,

притягательности и очевидности. Однако ситуация осложнена до абсурда: идеологические формы патриотизма не только не едины в своей основе, но исторически антагонистичны, в чем и состоит корень смуты, определяющий тупиковость общественно-политической ситуации.

Патриотизм, как отмечалось выше, не просто эмоциональное чувство («любовь к отеческим гробам»), а неотъемлемое свойство всякой национально укорененной идеологии, своего рода энергетическое поле, обеспечивающее ей народное признание и историческую подлинность. Именно эта патриотическая энергетика, освящающая и наполняющая собой национальную идеологию, определяет в конечном итоге и жизненную волю государственного организма. В этом отношении нынешнее состояние России выглядит удручающе. Патриотическое самосознание общества трагическим образом расколото: часть его традиционно исповедует идеологические ценности православия, а часть, не менее традиционно, идеологические принципы социализма. С точки зрения патриотизма обе позиции истинны, но с точки зрения идеологии – это «шизофрения» общественного самосознания, а *«всякое царство, разделившееся само в себе, опустеет; и всякий город или дом, разделившийся сам в себе, не устоит»* [Мф.12.25]. Таким образом, вопрос о единстве государственной идеологии практически сводится к вопросу восстановления идеологической цельности патриотического самосознания общества, что в нашем случае означает приведение к общему идеологическому знаменателю двух слагаемых национального самосознания – *православия* и *коммунизма*. Как бы ни казалась трудна и даже, на первый взгляд, абсурдна подобная задача – другого решения нынешняя идеологическая ситуация не имеет!

Для национального духа это означает сознательное формирование *нового идеологического единства* на базе реального патриотизма и того потенциального содержания Русской идеи, которое еще ждет своей актуализации в русской истории. Только разрешив эту внутреннюю, духовно-стратегическую задачу, Россия сможет вернуться к адекватности своего исторического бытия. И здесь есть над чем и ради чего потрудиться: если бы удалось замкнуть два этих мощнейших потенциала русской идеологии, соединив их в единой идеологии национального возрождения, то это было бы не только решением одной из ключевых тактических проблем современного патриотизма, но и разрешением главного мировоззренческого противоречия российской истории всего XX века. По существу это означало бы конечное исчерпание цикла революционных исторических трансформаций и выход национального самосознания на новую ступень своей цивилизационной эволюции.

Как два принципа мирозерцания *православие* и *коммунизм* могут, на первый взгляд, показаться абсолютно несовместимыми, но тот факт, что оба они были реализованы в качестве государственной идеологии в единой русской истории, говорит о том, что между ними есть нечто общее. Наша задача и состоит в том, чтобы ***осознать это общее*** и проявить на уровне современного мышления те предпосылки, которые могут стать основанием для *новой национальной идеологии XXI века*.

Сейчас мы уже можем посмотреть на нашу новейшую историю несколько отстраненно: никакая из сторон не находится непосредственно в плоскости противоречия, все это позади. Наоборот, современные исторические реалии обнажают принципиально новое противостояние, в котором обе стороны оказываются находящимися по одну линию фронта. Это тотальная экспансия западной (антихристианской по существу) либерально-рыночной идеологии на исконные основы нашего национального самосознания, ставящая под угрозу само существование России как самобытной цивилизации. Перед лицом этой угрозы задача общенационального идеологического синтеза становится предельно актуальной.

Идеологический синтез патриотизма

Объективная парадоксальность православно-коммунистического патриотизма ставит национальное сознание перед дилеммой: считать этот факт политическим недоразумением переходного исторического периода и сохранять на этой основе холодную идеологическую дистанцию середины прошлого века, или увидеть в этом нечто большее – свидетельство глубокой исторической правды, и попытаться понять эту правду как предпосылку нового национально-идеологического единства. Первый вариант есть фактически скрытая форма продолжения «гражданской войны» начала XX века, и он ведет в никуда. Второй же, наоборот, способен исцелять кровавые раны прошлого и открывает принципиально новые горизонты национального будущего.

Очевидно, что путь продолжения внутренней идеологической борьбы «до победного конца» для России губителен. Опыт XX века и нынешняя национальная трагедия должны привести нас к новой идеологической альтернативе – идеологии национально-исторического единства. Такому взгляду на собственную историю, при котором она предстает не в форме абсурдных противоречий, а в форме целостной мировоззренческой традиции, понимаемой в общем виде как *русская идея*. Выделение основных несущих доминант русской идеи в ее современном звучании и есть реальная задача патриотического синтеза. Государство невозможно вне целостной национальной идеологии, к этому общему знаменателю и должны быть сведены все достойные национального внимания традиционно-исторические мировоззренческие ценности. Необходимо смелее разрабатывать смежные идеологические области, понимать русскую историю не в контексте той или иной идеологической доктрины, а в единстве национальной судьбы, как целостное становление национального духа. «Сегодня выживание России и русского народа, – пишет митрополит Иоанн, – зависит от того, как скоро смогут православные, национально-патриотические силы сформулировать и представить обществу четкую, ясную, осмысленную идеологию русского возрождения – поддержанную конкретной, практической, положительной программой, включающую в себя все важнейшие области человеческого бытия от религии до экономики, опирающуюся на многовековой исторический опыт народа»²⁸.

Каков же объективный смысл «православно-коммунистической патриотической антиномии»? И каковы пути его позитивной исторической реализации? Возможен ли подобный идеологический синтез патриотизма?

Надо сразу отметить, что сами по себе, как сложившиеся системы мировоззрения, православие и коммунизм несоединимы. Любые компиляции и поверхностные наложения одного на другое здесь не уместны. Но они соединимы и находят вполне различимое совместное звучание в контексте той части русской идеологии, которая проявляет себя в истории как Русская идея, являясь своего рода ее полюсами. На базе «русской идеи» и может состояться идеологический диалог *православия и коммунизма* в качестве очередного этапа ее исторического становления. То есть вопрос отнюдь не состоит в том, чтобы «слепить» из православия и коммунизма нечто третье – некий идеологический гибрид для утилитарного политического потребления, а в том, чтобы раскрыть на основе их взаимного диалога современное звучание национальной идеи, прочесть ее новое историческое задание. В «патриотической антиномии» православия и коммунизма заложен огромный идеологический потенциал, который может (и должен) быть реализован лишь в наше время, как время нового стратегического самоопределения нации. Именно сегодня оба плюса этой антиномии объективно находятся на максимально приближенном расстоянии, будучи объединены единым полем патриотизма и задачей преодоления глубочайшего исторического кризиса. Интенсивность этого поля такова, что

²⁸ Митр. Иоанн. Одоление смуты. - СПб., 1995. С.118.

достаточно лишь открыть границы сознания, чтобы начался процесс нового национально-исторического творчества.

При этом можно выделить три основных уровня возможного православно-коммунистического диалога (или идеологического *синтеза*), на которых наиболее отчетливо проступают соответствующие объективные предпосылки – *политический*, *исторический* и *онтологический* (религиозно-философский).

Политический уровень рассмотрения «православно-коммунистической антиномии» вскрывает наиболее острые, важнейшие и донныне не решенные задачи широкой патриотической консолидации, где данные две силы объективно являются ключевыми и определяющими. «В современном российском обществе, – пишет А.Панарин, – есть только два социальных института, не созданных и не вполне контролируемых архитекторами нового строя. Это коммунистическая партия (КПРФ) и Православная Церковь. С точки зрения новой либеральной ортодоксии, эти институты – реликты ушедшей эпохи, не имеющие настоящего оправдания в рамках современного порядка. С точки зрения политтехнологов властного управления, они – вызов системе, с подозрением относящейся ко всему тому, что не ею создано. И КПРФ, и Православная Церковь, в отличие от большинства структур стилизованной оппозиции, не созданы в недрах тайных государственных лабораторий, а представляют продукт самой истории»²⁹. Действительно, именно здесь, в самой истории, берет свою живую энергетику реальный патриотизм «белой» и «красной» оппозиции, и, казалось бы, данный исторический фундаментализм есть достаточное основание для совместного политического действия по предотвращению национальной катастрофы. Но оказывается, скорее, наоборот: при всей убежденности и фактической данности общей православно-коммунистической оппозиции нынешнему режиму, любые попытки политического объединения этих двух сил оборачиваются неудачей. Как показывает опыт многолетней борьбы, прямой политический синтез как патриотический компромисс не проходит. Вот как об этом досадном патриотическом откровении пишется в одной из статей: «Получившая широкое распространение в последние годы идея «объединения всех патриотов России» (порожденная, возможно, самыми благими намерениями честных идеалистов) не выдержала испытания грубой и беспощадной реальностью. Сегодня это является очевидным фактом, и следует принять этот факт как данность – сколь болезненно ни было бы расставание с привычными иллюзиями. За прошедшие годы самые разные инстанции призывали «всех честных патриотов», оставив частные разногласия, объединиться «во имя интересов России», и победа объединенных народно-патриотических сил стопроцентно гарантировалась. Однако при соприкосновении с действительностью столь возвышенное понятие, как «интересы России», оказалось, к разочарованию иных его простодушных апологетов, не столь однозначным и бесспорным, каковым оно представлялось при абстрактном рассмотрении»³⁰. То есть практический опыт констатирует, что внутренние идеологические барьеры, при всей их скрытой второстепенности и неактуальности, перед лицом конкретной задачи общепатриотического единства, оказываются практически непреодолимыми... И этот факт должен быть осознан с полной патриотической ответственностью, слишком велика здесь ставка: или «идеологические принципы» – или Россия! Пятнадцать лет так называемых реформ на фоне беспомощного гула патриотической оппозиции – это патовая идеологическая ситуация («историческая ловушка», по выражению С.Кара-Мурзы), которая может продолжаться сколь угодно долго. Растягивание патриотического электората как единого потенциала по двум идеологическим полюсам (на «белых» и «красных»), гарантирует полное торжество абсолютно безыдейной партии власти способной лишь на демонтаж и утилизацию российской государственности. Надо понять эту проблему как ключевой политический

²⁹ Панарин А.С. Стратегическая нестабильность в XXI веке. - М., 2003. С.304.

³⁰ Советская Россия. - 2004. № 86.

вопрос национального возрождения. Без его решения Россия не сможет сдвинуться с места...

Таким образом, политический аспект «патриотической антиномии» обнажает безусловную необходимость православно-коммунистического *идеологического диалога* как важнейшую предпосылку национального возрождения, причем диалога такой глубины, позитивности и предметности, который позволит выработать реальные общественно-идеологические приоритеты, способные стать твердой опорой политического единства. В конечном итоге, решение данной задачи должно завершиться формированием идеологии государственного патриотизма, или шире – *идеологии возрождения*. Этот политический вывод еще раз говорит о том, что невозможно решение патриотических задач без преодоления идеологических противоречий национального самосознания. И, с другой стороны, невозможна выработка адекватной времени идеологии без опоры на реальные патриотические приоритеты общества. Доверившись этому закону зависимости *идеологии* и *патриотизма* и вступив на путь идеологического диалога на патриотическом основании, мы ничего *идеологически* не теряем (как может показаться на первый взгляд), ибо патриотизм – самая непосредственная реальность национального бытия и она не может быть ложной! Наоборот, в своей сверхрациональной истинности патриотизм защищает самые сокровенные ценности национальной жизни, которые лишь обогащают любую идеологию, делая ее истинным и действенным отражением национального самосознания.

Более того, только вступив на путь идеологического диалога, патриотическое чувство находит свою полноту и завершение как приобщение к соборному, сверхличному звучанию национальной идеи, раскрывающейся в истории только как всеобщее, общественное действие. «По своему идеальному моменту история – это совокупное, соборное действие; настоящий исторический акт всегда может быть лишь *нашим*, а не только *моим*»³¹, – писал Н.Болдырев. В этом и состоит тайная сила патриотизма, когда частная воля многократно усиливается *единым духом* общего действия как подтверждение его абсолютной истинности и необходимости. И чем глубже это *общее*, чем шире единодушие национальной воли, тем мощнее проявляет себя патриотическая энергетика, вступая в итоге в непобедимую фазу резонансного звучания. Это и есть путь *идеологического диалога* как единственный способ обретения глубокого, осмысленного в своей исторической полноте национального единства, как открытие «второго дыхания» у начинающего впадать в политическое отчаяние реального (православно-коммунистического) патриотизма.

Исторический уровень рассмотрения «патриотической антиномии» представляется наиболее сложным и противоречивым в силу необратимости исторических фактов и сугубой трагичности православно-коммунистических отношений XX века. На первый взгляд, такая попытка представляется совершенно бесперспективной. И это было бы действительно так, если бы история представала перед нами исключительно в виде неисправимого *прошлого*. Однако история как живой поток национального бытия имеет не только прошлое, но и *будущее* – и лишь в целом своем облике она предстает как единая национальная история. То есть конечный смысл любого исторического явления, равно и любой исторической эпохи, читается лишь в контексте *единой* истории, то есть в контексте *будущего*. И с этой точки зрения «православно-коммунистическая антиномия» - отнюдь не безнадежная задача.

Стоя сегодня в переходной полосе настоящего, в состоянии полной исторической неопределенности (в точке бифуркации), чрезвычайно важно сохранить чувство преемственности, единства и цельности национальной истории, чтобы суметь до конца понять ее логику и уверенно осознать ее будущее. То есть история, будучи по определению единой историей, требует и единого прочтения как главного условия

³¹ Болдырев Н.В. Смысл истории и революция. - М. 2001. С.200.

актуализации *будущего*. Если мы в силу своих косных идеологических установок пытаемся упростить историю, выкидывая из нее те или иные ее этапы как безнадежно «ошибочные», то мы демонстрируем лишь собственную близорукость, субъективизм и узость мышления. На этом пути мы никогда не найдем «врата будущего». И это очень хорошо понимают те, кто хотел бы видеть русскую историю законченной уже сегодня.

Можно вполне согласиться с Г.Зюгановым, когда он пишет об этом аспекте нынешней ситуации: «На уровне политической идеологии сильнейшим средством подавления российского национального самосознания, главным орудием его раскола и пресечения здоровой исторической преемственности являются непрекращающиеся попытки антагонистически противопоставить в умах людей "белую" и "красную" национальные идеи. Общественное мнение стремятся убедить в том, что дореволюционный и советский периоды нашей истории полярно противоположны, непримиримы по форме и содержанию. Понятно, что закрепление такой мифологемы надолго, если не навсегда, исключило бы возможность целостного, неразрывного восприятия отечественной истории, ее конструктивного осмысления и изучения. Историческая память народа оказалась бы безнадежно искаженной и изуродованной, что дало бы возможность манипулировать ею, искусственно формулируя обоснования разрушительных, антинародных идеологических схем. В этом случае наше самосознание окажется в состоянии непрерывного смятения и раздора, исключающих его оздоровление, гармонизацию, в конечном итоге – возрождение всенародного соборного единства, которое призвано спасти страну перед лицом нынешнего хаоса и грядущих испытаний»³². К этому остается только добавить, что именно потому, что в умах людей и донныне продолжает культивироваться «белая» и «красная» национальные идеи, такая внешняя манипуляция общественным сознанием принципиально возможна и неизбежна. Мы не защитимся от этой манипуляции иначе, как преодолев в собственном сознании идеологические барьеры прошлого ради единой *идеологии будущего*.

Патриотизм как чувство опирается не только на ценности исторического прошлого, не в меньшей степени оно живет и чувством национального будущего, и в этом обретает активность к историческому творчеству. Именно в контексте будущего идеологический диалог внутри «патриотической антиномии» наиболее перспективен и необходим, так как здесь, перед лицом новой исторической свободы, отпадают непримиримые противоречия, размягчаются застаревшие стереотипы и открываются новые идеологические горизонты. «Будущее начинается сегодня...» – значит уже сегодня мы должны проявить образ единого будущего.

Чего стоит временный (тактический) патриотический союз православных и коммунистов, если он не наделен чем-то большим?... Чтобы потом вернуться «к своим баранам», вновь развернуть внутреннее идеологическое противостояние в своей полноте и силе? Тогда такая оппозиция действительно не имеет смысла; в этом нет никакой диалектики(!): ни исторической, ни политической, ни духовно-идеологической. Поэтому ничего и не происходит. Таким образом, в первую очередь необходимо обрести новую, объединяющую идеологическую платформу как единственный реальный *фундамент будущего*. Если мы к этому не готовы, если в нашем сердце и сознании еще сохраняется взаимная идеологическая неприязнь, то это означает, что разгоревшаяся когда-то внутри национального самосознания гражданская война продолжается. И если мы собираемся довести эту войну до победного конца (надеясь, конечно, что это будет именно наша победа), то никакого возрождения России, конечно, не будет: нас похоронят вместе, в одной «братской могиле» истории...

В этом смысле особо следует оговорить ту в высшей степени деструктивную для национального самосознания тенденцию отношения к собственной истории (навязываемой в первую очередь СМИ, но активно поддерживаемой и частью

³² Зюганов Г.А. Россия – Родина моя. - М. 1996. С.218.

«православных»), в которой отрицается смысл и достоинство советского периода национальной истории. Когда история России считается остановившейся где-то на рубеже 17-го года, а все последующее – как сплошное «темное пятно»... Это воистину «рубить сук, на котором сидишь»!..

Если мы воспринимаем коммунистический период нашей истории как провал, как национальное небытие, то тем сами лишаем себя возможности восстановления национальной истории. Мы оказываемся подвешенными в совершенно неопределенном внеисторическом пространстве, без какой-либо точки опоры для дальнейшего исторического развития. История – это непрерывный процесс, и отрицание собственной истории приводит к потере исторической ориентации, адекватности национального самосознания, чувства исторической перспективы, преемственности национальной жизни. Продолжить свою историю мы можем только от того рубежа, на котором она остановилась, то есть из реальности настоящего, найдя и продолжив ее многовековую инерцию, доверившись ее премудрому промыслу, приняв ее новые исторические задания. В новом качестве, в новой преображенной идеологии, в новом всплеске пассионарности, но с той же национальной устремленностью, с той же Русской идеей, обогащенной, укрепленной и развитой опытом недавнего исторического прошлого. В этом *оправдание* нашей истории, а не слепое и бессмысленное ее отрицание, так выгодное ненавистникам России! Вернуться к этому рубежу – это значит вернуться в историческую реальность, к конкретике нашего сегодняшнего национально-государственного кризиса. Только отсюда, из исторической данности настоящего мы можем начать свое реальное, а не мнимое национальное возрождение.

«Сила Божия в немощи совершается»...– сегодняшнее с виду беспомощное состояние русского патриотизма чревато новым историческим прорывом. Актуализация идеологического потенциала «православно-коммунистической антиномии» способна кардинально преобразить русский патриотизм, придав ему единый позитивно-исторический облик как осмысленную устремленность к будущему. Сокровенный смысл этой устремленности – в движении к светлому идеалу Святой Руси, который был и остается внутренним содержанием нашей истории. Эта цель изначально едина для всех нас, независимо от того, православные мы или коммунисты, или простые, ни во что не верующие обыватели, занятые лишь «хлебом единым», ибо все мы части единой русской истории. И мы не можем уклониться от этой цели, ибо Божий промысел будет раз за разом, несмотря на наши падения, выводить нас на эту единственную узкую тропу, ведущую к светлому будущему. И если принять это как данность, то нет вопросов о недоверии, противостоянии или какой-то вражде; единая цель соединяет нас в единый народ, в единый исторический поток, начало которому – крещение Руси, и конец – та область будущего, где находят свое светлое завершение обетования Христианства. *«Где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них»* [Мф.18.20] – святая цель многократно увеличит наши силы и то, что сейчас кажется непреодолимым, завтра рассеется как дым, ибо дело Божие не зависит от человеческой немощи, но имеет свою собственную, часто скрытую от людей, всепобеждающую динамику.

Онтологический уровень рассмотрения «православно-коммунистической антиномии» открывает наиболее глубокие (религиозно-философские) основания данного явления, трактуя его как внутреннее духовно-мировоззренческое противоречие национального самосознания. Привычное восприятие считает, что здесь-то как раз никакого позитивного разрешения быть не может в силу радикальной полярности мировоззренческих установок православия и коммунизма. Так цель и смысл человеческой жизни православие видит в *небесном* (духовном) измерении бытия («Царство Божие не от мира сего»), а коммунизм – как бы исключительно в *земном* (материальном) стремлении к «светлому будущему» («рай» на земле). Однако данное противоречие – лишь кажущееся. Оно не носит абсолютный характер, т.к. любое целеполагание в будущее в некотором смысле условно, оно не имеет четких критериев для взаимного противопоставления

различных доктрин, последнее проявляется лишь в конкретной практике настоящего, которое, конечно же, дает наиболее объективную информацию к размышлению. Но в данном случае нас интересует не политический, а именно онтологический уровень вопроса, как наиболее общая попытка разобраться по существу. Как пишет по этому поводу один современный автор (Н.Ильин), мы не разберемся в политике, пока не разберемся в философии³³.

Н.Ильин в своей работе раскрывает прямую связь между данными областями: по его мнению, основные типы политических движений соответствуют, в общем и целом, основным типам философских учений. Это действительно глубоко не случайное обстоятельство поможет нам глубже осознать нашу нынешнюю политическую и историческую ситуацию. То, что мы получили в результате сугубо политического анализа патриотических реалий российского общества (*православие* и *коммунизм* как стороны реального патриотизма), отражает собой чисто философский дуализм: *идеализм* и *материализм* как выражение крайних мировоззренческих подходов в гносеологии. Если не спешить (по еще советской привычке) объявлять данный факт формой непримиримого противоречия, а попытаться понять его онтологическую, методологическую и историческую логику в контексте национального самосознания, то можно прийти к вполне позитивным выводам. *Православие* и *коммунизм* в этом контексте, в своем предельном идеальном (и историческом) значении оказываются мировоззренческими полюсами национального самосознания, или (что то же самое) проекциями Русской идеи в ее *земном* и *небесном* отражении. То, что эти проекции разошлись в плоскости реальной истории, и составляет природу нынешнего национально-исторического кризиса. И это есть главная философская предпосылка для фундаментального обоснования необходимости новой национальной идеологии, способной преодолеть собой глубокое мировоззренческое противоречие внутри национального самосознания.

Противоположность *коммунизма* и *православия* в этом контексте можно рассматривать не как антагонизм, а именно как антиномию, т.е. не как нечто принципиально разнородное, направленное на взаимную аннигиляцию, а как некое целое, представленное в своих крайних мировоззренческих проявлениях. Это целое (Русская идея) и есть содержание русской истории. Такое понимание нынешнего противоречия оборачивается гармонизацией и исцелением национального самосознания, а нынешнее историческое поражение – победой...

В современном понимании *идеализм* и *материализм* как два вида мировоззрения, не противоречат друг другу, но по существу дополняют картину мира до полноты и цельности. Это отражает тот факт, что философские подходы условны, реальное же бытие едино в своей духовно-материальной природе. Дело в данном случае не в том, что первично: *дух* или *материя*, или что считать первичной субстанцией бытия, а в том, что мир принципиально дуалистичен и содержит и то, и другое как две свои изначальные онтологические основы. «*В начале сотворил Бог небо и землю*», – уже здесь, в самом начале творения, была «оговорена» эта принципиальная полярность мироустройства, задающая глубокую диалектическую динамику реальному бытию во всех его микро- и макро- проявлениях. И нам ли не учитывать это обстоятельство в нашей «патовой» идеологической ситуации, в постижении диалектики собственной истории?

О Русской идее как национально-историческом феномене, нельзя сказать, что она имеет чисто небесное содержание, точно так же, что она *материалистична* по своим устремлениям, но то и другое в равной степени отвечает ее историческим заданиям. Найти оптимальное соотношение между *земным* и *небесным* Русской идеи, между идеальными заданиями и материальными путями их воплощения в контексте сегодняшних исторических реалий и есть ключевая задача формирования современной национальной

³³ См.: Ильин Н.П. Политика и философия. // Русское самосознание. - 1999. № 5.

идеологии. На этом пути обретается онтологическая правда национального бытия как главное условие гармонизации национальной истории.

Задача сближения *небесных* (духовных) и *земных* (социальных) сторон «православно-коммунистической антиномии» на базе Русской идеи не является надуманной, но поставлена перед русским самосознанием всей историей XIX – XX веков, фактом распавшегося на части национально-исторического бытия. Сама история сделала эту задачу поистине актуальной. «Именно перед революцией – пишет Н.Сомин, – произошел новый качественный скачок в осмыслении Русской идеи. Наши выдающиеся религиозные мыслители, причем не только философы, но и писатели, и, в первую очередь, Достоевский, сказали миру новое, неведомое доселе слово. Они поняли, что Русская идея имеет религиозно-социальную природу. Иными словами, в своей исторической миссии Россия должна явить миру праведное общество, строй которого основан на христианских заповедях»³⁴. Эта общественно-политическая и духовно-религиозная задача и поныне остается для русской истории открытой.

Таким образом, даже беглый, далеко не полный анализ православно-коммунистической «патриотической антиномии» открывает безусловное позитивное содержание данного общественного феномена, имеющего под собой реальное *политическое, историческое и онтологическое* оправдание и открывающего тем самым реальные пути для глубокого православно-коммунистического мировоззренческого диалога как главного условия нового идеологического синтеза и формирования Русской идеи XXI века. В этом исцеление национального самосознания, оправдание недавней истории, преодоление нынешнего политического кризиса, выход к новым горизонтам и рубежам национального бытия. Вслушаемся еще раз в мудрое пастырское слово митрополита Иоанна: «Сегодня нам как никогда важно понять, что все происходящее ныне со страной есть лишь эпизод в многовековой битве за Россию как за духовный организм, хранящий в своих недрах живительную тайну религиозно осмысленного, просветленного верой жития. Осознав себя так, сумеем преодолеть тот страшный разрыв – болезненный и кровоточащий, – что стал следствием второй, Великой русской Смуты... Мы больше не можем позволить себе делиться на «белых» и «красных». Если хотим выжить – надо вернуться к признанию целей столь высоких, авторитетов столь бесспорных, идеалов столь возвышенных, что они просто не могут быть предметами спора для душевно здоровых, нравственно полноценных людей»³⁵. На этой возвышенной ноте и должна строиться новая русская идеология, соединяющая в себе духовное (небесное) откровение православия и социальную (земную) правду коммунизма, ибо правда Божия и на небе, и на земле устремлена к безусловному единству.

При этом вопрос не стоит о каком-то новом энтузиазме коммунистического типа, об очередной всеобщей мобилизации нации на исторический рывок в светлое будущее. Нет. Нынешняя задача скромнее: понять и осознать на уровне национального сознания, в свете христианского миропонимания те истины социальной правды и справедливости, которые реально были заложены в социалистической теории XIX века и реализованы в советской действительности XX века. Чтобы не выкинуть их бездумно на «свалку истории» под общий шум государственного обвала, но, наоборот, вернуться к ним, чтобы восстановить на их основе преемственность своей самобытной истории, довести задачу национальной истории XIX–XX в. о справедливом социальном устройстве общества до логического завершения. Именно сейчас этот вопрос может быть поставлен наиболее полно и исторически равновесно: не как теоретический вопрос революционной теории, а как практический вопрос национально-государственного возрождения. Ибо только сейчас мы можем подойти к этому вопросу непредвзято, история повергла в прах все наши идеологические стереотипы, надо начинать все сначала...

³⁴ Сомин Н.В. Христианский социализм как русская идея // Национальные концепции социализма и судьбы России. - М., 2004. С.188.

³⁵ Митр. Иоанн. Одоление смуты. - СПб., 1995. С.64.

Этот вопрос одинаково касается всех правопреемников национальной истории – православных, националистов и коммунистов, именно этим идеологическим силам предстоит выработать новую идею национально-государственного строительства, включающую всю полноту национально-исторических ожиданий. Бытие, ограниченное одной лишь эмпирикой, вне высоких духовных и исторических целей России недостойно, по существу означая конец национальной истории как утрату ее цивилизационного смысла. Существование на уровне простого экономического прагматизма, которое выдается ныне за откровение национально-государственной политики, есть лишь жалкая имитация суверенного государственного бытия, ибо истинная суверенность, самодержавность и самодостаточность государства определяется в первую очередь его способностью творить собственную историю. Что невозможно без осознанной, одухотворенной национальной идеи, воплощенной в конкретные формы *государственной идеологии*.

До сих пор мы говорили о православно-коммунистическом идеологическом синтезе достаточно отвлеченно, ограничиваясь лишь самым общим представлением о соответствующих проявлениях русского мировоззрения. Однако дальнейшее рассмотрение данного вопроса требует более предметного основания. Так идея *коммунизма* в реальной практике национальной истории предстает пред нами в конкретном облике *социализма*. А реальным содержанием *православия* является *христианское учение* во всей глубине его евангельского понимания. На базе этих двух категорий мы и попытаемся в дальнейшем определить более конкретные очертания новой русской идеологии, проявить глубокую органическую связанность и историческую закономерность мировоззренческих колебаний национального самосознания XX века.

То многообещающее потенциально-идеологическое единство *православия* и *коммунизма*, которое мы получили в результате анализа чисто патриотических реалий современного российского общества, конечно же, не следует считать неким аксиоматическим аргументом внутреннего единства христианства и социализма. Это всего лишь методологический прием, придающий данному вопросу непосредственную историческую очевидность и актуальность. Сам же вопрос о соотношении *христианства* и *социализма* имеет несоизмеримо более широкую историческую ретроспективу и религиозно-философскую глубину, выходящую далеко за рамки нынешней российской политической ситуации. По-прежнему не претендуя на академический уровень рассмотрения данного вопроса, попробуем, тем не менее, максимально глубоко проникнуть в цивилизационное содержание *христианства* и *социализма* в едином контексте генезиса человеческого общества.

Часть вторая

ХРИСТИАНСКИЕ АСПЕКТЫ СОЦИАЛИЗМА

Глава 1. Социализм как явление мировой истории

Двойственность социализма: учение и реальность

Название данного раздела идентично названию одноименной книги И.Шафаревича¹, посвященной критическому анализу проявлений различных форм и элементов социализма в человеческой истории. Здесь мы тоже, опираясь на исследования И.Шафаревича, обратимся к социализму в его исторической ретроспективе, – однако саму логику социалистической истории человечества постараемся прочесть в совершенно ином ключе, учитывая, что мы находимся не в эпохе «тоталитарного расцвета» советского социализма 70-х годов XX века, когда здравая интеллектуальная оппозиция требовала *критики* социализма, а в начале XXI века, в период «либерально-демократической разрухи», когда та же интеллектуальная оппозиция требует его *оправдания*. Мы исходим из того, что логика общественных явлений никогда не бывает однозначной, но всегда являясь переплетением множества исторических тенденций, может иметь как положительное, так и отрицательное прочтение в зависимости от исторического контекста, динамики общественных процессов и данной политической ситуации.

В этом смысле задача интеллектуальной оппозиции состоит не столько в выносе окончательных определений и приговоров тем или иным явлениям действительности, сколько в корректировке курса общественного развития через динамическую направленность общественного сознания. Ибо идеального курса для реального общества в непрерывно меняющемся мире не существует. Здесь, как в известном фильме Тарковского, прямыми путями не ходят... Проще говоря, тогда, в застойные 70-ые, нам остро не хватало *либерализма* и *демократии*, ныне же не менее остро не хватает именно *социализма*! С этих позиций оглянемся на *социализм* еще раз (большое, как известно, видится на расстоянии). Может быть мы сможем по новому увидеть это непростое и величественное общественно-историческое явление, к которому Россия оказалась причастной самым непосредственным образом. Тем более что сам теоретический вопрос о социализме еще далеко не закрыт, и лишь в единстве *критики* социализма и его *апологетики* может родиться его адекватное цивилизационное понимание.

Итак, с чего же начать осмысление феномена социализма?

В наше время само понятие *социализм* может трактоваться в самых разных плоскостях: экономически, политически, исторически, социально, идеологически, цивилизационно и т.д. Чтобы не растеряться в многообразии этих планов, воспользуемся для начала наиболее общим ракурсом, предложенным И.Шафаревичем: «Под словом "социализм" часто подразумевают два совершенно различных явления:

- а) учение и основанный на нем призыв, программу переустройства жизни;
- б) реально, в пространстве и времени, существующий общественный строй»².

Несколько углубляя данный подход, можно уже здесь сделать с виду банальный, но достаточно важный для дальнейшего рассмотрения вывод: социализм как явление мировой истории *двойственен*, в своей природе он распадается на два уровня исторической эволюции: как интеллектуально оформленное стремление к совершенному обществу, и как рассредоточенная в истории (несовершенная) эмпирическая реальность.

¹ См.: Шафаревич И.Р. Социализм как явление мировой истории. - М., 2003.

² Там же. С.9.

Сам этот факт достаточно исключительный: в истории человечества не обнаруживается иной, столь целенаправленной попытки моделирования общественной реальности посредством многовековой выработки соответствующего *учения*. Можно даже сказать иначе: все поиски подобного рода (представления и мечты о совершенном обществе) слились в конечном итоге в учение социализма, и, что самое удивительное – воплотились в итоге в истории. Это означает, что на протяжении всей мировой истории человеческий разум, исходя из противоречий социальной реальности, искал более справедливые формы общественной жизни. В этом состоит важнейший гносеологический источник *социализма*, уходящий в самые глубины человеческой цивилизации. Религиозные традиции, исторически осуществлявшие идеологический контроль над общественным бытием, влияли на социальную реальность скорее опосредованно, через те или иные предписания индивидуальной нравственности, относя саму мысль о совершенном обществе в трансцендентную область иного мира. И лишь учение социализма концептуально ориентировалось на масштабное изменение общественного бытия в его зримых социальных формах. Вопрос о том, хорошо это или плохо, мы пока опустим, подчеркнув этот факт как явление исключительной важности: реальное общественно-историческое бытие жестко детерминировалось утилитарной прозой существования – и лишь отвлеченный разум мог позволить себе мечтать о совершенном обществе как отдельной гносеологической задаче.

На протяжении человеческой истории обе эти стороны социализма (*учение* и *реальность*) непрерывно видоизменялись в зависимости от духовно-этических представлений и социально-экономических реалий того или иного общества. Социализм в этом смысле всегда привязан к конкретному контексту истории. При этом можно отметить принципиальный момент: социализм как отвлеченное *учение* об идеальном обществе всегда остается утопическим, а социализм как осуществленная *реальность* всегда не соответствует этому идеалу, т.к. между тем и другим присутствует человеческий фактор, то иррациональное качество, которое христианство определяет как «греховность человеческой природы». Поэтому человек способен мыслить идеал, но не способен его осуществить.

Однако в этом нет особой трагедии, и это совсем не значит, что само по себе стремление к идеалу абсурдно. Человек в истории – это становящееся существо, и именно наличие идеала, устремленность к идеалу определяет его становление. Идеально справедливое устройство общества на земле невозможно, как невозможно в полном смысле «Царство Божие на земле», но это совсем не значит, что мы не должны стремиться к тому и другому. Социализм как учение, как устремленность человеческой мысли к социальному идеалу в этом отношении всегда будет носить возвышенный хилиастический оттенок, а социализм как реальность – всегда страдать эмпирическим несовершенством. И это есть вполне диалектическое соотношение идеальной мечты и устремленной к ней реальности, которые, имея принципиальный метафизический разрыв, тем не менее, динамически (асимптотически) устремлены друг к другу. Переменной функцией, средством и целью этой динамики является становящийся *человек*.

Само учение социализма также может быть разделено на две составляющие: одна из них выступает как *рациональное* (формообразующее) представление об идеальном обществе в неких конкретно-исторических формах; вторая же – как *внерациональное* представление о социальной справедливости как *духовно* обусловленной этике бытия. Первая составляющая – это формальная, переменная сторона социалистического учения, определяющаяся текущим состоянием человеческой цивилизации: уровнем знаний, экономикой, производственными отношениями и т.д. Вторая же представляет собой метафизический смысл (интуицию) о *справедливости* как сверхзадаче социализма, питаемой религиозно-этическими представлениями о высших ценностях человеческого существования. Эти религиозно-этические начала социализма и есть, собственно, то непреходящее содержание социалистической идеи, которое никак не может быть

уничтожено, забыто или отодвинуто за рамки человеческой истории. Поэтому в дальнейшем изложении мы будем всегда ориентироваться, в первую очередь, на религиозно-этический смысл социализма как наиболее фундаментальное его начало. Религиозно-этическая интуиция о справедливости первична по отношению к рациональным попыткам ее интерпретации – в этом и состоит таинственная живучесть идей о справедливом обществе (социализме) в человеческом сознании.

Итак, какова духовно-рациональная эволюция учения социализма в свете становления человеческой истории?

Первые попытки идеального, рационально-рассудочного построения модели совершенного государства появляются еще во времена античности, в частности у **Платона в диалоге «Государство»**. Хотя в основу такого государства и положен принцип справедливости как основное его качество, однако понимается эта справедливость чисто рационально, как соподчиненность частей целому, где целое – это государство, а части – члены общества, образующие собой иерархические сословные уровни (касты: философы, стражи, ремесленники и земледельцы), несущие на себе определенные государственные функции. Представление об идеальном государстве как органическом целом, конечно же, с рациональной точки зрения совершенно оправдано. Однако принципы справедливости, и вытекающие из них соответствующие формы социальных отношений, лишены здесь этической глубины, т.к. определяются не из внутренних имманентно присущих человеку духовных свойств, а исходя из чисто формальных соображений о соотношении частей и целого. Вот, например, как Платон понимает категорию справедливости: государство образуется во имя целого, так вот это целое и есть справедливость или какая-то ее разновидность. Поэтому каждый отдельный человек должен заниматься чем-нибудь одним из того, что нужно в государстве, и притом, как раз тем, к чему он по своим природным задаткам больше всего способен³.

К самой природе добродетели Платон подходит через идею совершенного государства, выступающего целостным выражением общественной справедливости, гармонии и порядка. При этом, в полном соответствии с античной традицией, в поисках гармоничного сочетания индивидуальной добродетели и государственного строя в целом Платон опирается на разумное начало в человеке, апеллируя к доводам человеческого разума. Не случайно высшим управляющим слоем в платоновском государстве являются философы, осуществляющие благодаря совершенным законам (диалог «Законы») планомерное воспитание граждан в духе общественно-государственного единства.

Этот формализованный рационализм остался «родовым пятном» социализма, особенно ярко проявившимся позднее, в эпоху материализма и век Просвещения, когда рациональные аргументы о смысле социальной *справедливости* совершенно затмили ее собственно этическое содержание и представление о социализме плотно слилось с механистическим пониманием совершенной организации общества.

Тем не менее, общее значение идей Платона для развития социалистических учений огромно. В своих умозрительных построениях идеального государства он смог предвосхитить и вместить практически всю проблематику реального социализма во всем диапазоне его противоречивости. «Почти все, писавшие о «Государстве» Платона, – замечает И.Шафаревич, – отмечают двойственное впечатление, которое оставляет этот диалог. Его программа истребления самых тонких и глубоких черт человеческой личности и низведения общества на уровень муравейника производит отталкивающее впечатление. И в то же время нельзя не заразиться порывом почти религиозной жертвы личными интересами ради высшей цели. Вся схема Платона построена на отрицании личности, но и на отрицании эгоизма. Он сумел понять, что будущность человечества зависит не от того, какая из соперничающих групп возьмет верх в борьбе за материальные интересы, а от изменения людей и создания новых человеческих качеств»⁴.

³ Платон. Государство // Собр. соч.: в 4 т. - М., 1973. Т.3. С.433.

⁴ Шафаревич И.Р. Социализм как явление мировой истории. - М. 2003. С.25-26.

Когда на арене истории появилось христианство, то античные идеи о совершенном обществе, существовавшие до этого исключительно в головах философов, начинают приобретать своих первых адептов, готовых реализовывать принципы справедливого общества *непосредственно в жизни*. Речь идет о первых христианских общинах и различных христианских сектах. Это принципиальный момент в становлении социализма: античная интуиция о *справедливости* в христианстве впервые получает глубокое этическое обоснование, заключающееся в евангельском откровении о любви к ближнему. Фундаментальная для христианства заповедь любви к ближнему перевела вопрос о совершенных социальных отношениях из области рассудочно-теоретической в нравственно-практическую, призывая своих последователей к непосредственному осуществлению любви как высшего нравственного императива: «*Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я медь звенящая и кимвал звучащий*» [1Кор.13.1]. Таким образом, понятие о справедливости впервые получает онтологически обоснованную этическую глубину, а вопрос о социально справедливом обществе становится насущной нравственно-религиозной задачей христианской истории.

Этот вопрос (о социально справедливом обществе), конечно же, не ставился христианством прямо, в евангельском откровении мы не найдем об этом ни слова. Но сама сверхзадача о личном духовно-нравственном совершенстве («*будьте совершенны как совершен Отец ваш Небесный*» [Мф.5.48]) подразумевает и возможность совершенного общества как прямого следствия совершенных человеческих отношений. Другими словами, задачу о совершенном обществе христианство ставит не в форме той или иной рациональной доктрины, а в форме внутреннего императива духовно-нравственного преобразования человека, полагая, что только на этом пути возможна гармонизация человеческих социальных связей. Находя онтологический источник справедливости не в тех или иных внешних социальных формах или идеях, а внутри самого человека («*Царствие Божие внутри вас есть*» [Лк.17.21]). При этом принципиально важно, что источник этот не присущ человеку по природе, а открывается лишь через приобщение человека к Богу, ибо только «*Бог есть любовь*». То есть источник справедливости – не человек, но Бог в нем – Христос.

Однако эта богословская тонкость не всегда была очевидна искателям справедливости, и в эпоху Возрождения в Европе начинает формироваться идеология гуманизма, понимающая человека как самодостаточное совершенное существо, способное собственными силами путем *прогресса* вывести человеческое общество к вершинам социального совершенства. Так истинная христианская интенция о путях к совершенным человеческим отношениям через европейский гуманизм вновь преломляется и опять (как во времена античности) приобретает сугубо рационалистические очертания, формируясь в итоге в социалистические теории XVIII–XIX веков. Базовые христианские истины присутствуют в них уже лишь подспудно как некая неопределенная иррациональная потребность в социальной справедливости. Сама *любовь* как непосредственная христианская социальная добродетель отходит в этих построениях на задний план, уступая место святыням свободы, равенства и братства, понимаемым на уровне экономических и юридических законов. Да и сама апелляция к Богу как онтологическому источнику справедливости в гуманизме становится излишней, уступая место атеизму, в котором сам человек и есть «мера всех вещей». В этом переходе от христианства к гуманизму и состоит роковая двойственность социалистического учения нового времени, когда христианское начало социальных идей уходит на внутренний, совершенно не артикулируемый план, а внешние концептуальные построения целиком исходят из рациональных принципов материализма и гуманизма.

Другим очень важным обстоятельством, существенно повлиявшим на становление социалистических идей, является то, что христианство придало идее о совершенном обществе характер ожидаемого *будущего*, приурочив его к той цели («*новому небу и новой земле*»), к которой придет, в конце концов, мировая и человеческая история. Идея о

совершенном обществе перестала быть чисто отвлеченным, абстрактным мечтанием, но оказалась вписанной в контекст реальной истории, определив собой ее христианский смысл. Поэтому все социалистические движения, как первохристианские, так и все последующие, всегда имели определенный хилиастический оттенок, являясь фактически в той или иной степени разновидностью *хилиазма* – раннего христианского учения об ожидаемом при Втором пришествии Христа «тысячелетнего царства праведников», должного установиться на земле перед кончиной (преображением) мира.

Само это место в Новом Завете [Открыв. Иоанна Богослова 20.1-10] представляет особый интерес. Его догматическое и экклезиологическое понимание на всем протяжении существования христианской Церкви никогда не отличалось однозначностью. Анализируя это обстоятельство, о. С.Булгаков писал: «Этот вопрос не был никогда предметом догматического обсуждения соборно, как будто незначительный и его не заслуживающий. Это равнодушие и незамечание, конечно, не может быть случайным, в особенности принимая во внимание, что учение о тысячелетнем Царстве Христовом есть яркая и ослепительная звезда на догматическом горизонте, потрясающее откровение в Откровении апостола Иоанна. Между тем до сих пор остается впечатление, что учителя церковные не только не замечают ее, но и как бы не хотят заметить, закрывают глаза, как будто его ...боятся. Но так как Церковь непогрешима, хотя и могут погрешать и ошибочностью и ограниченностью суждения люди церковные, то это ее молчание мы должны понимать так же, как некоторый *положительный* ответ. Мы его истолковываем в том смысле, что в этом пророчестве содержится некая тайна, которая еще не раскрыта, ибо для того не пришли времена и сроки...»⁵.

Вообще в евангельском откровении можно выделить как бы два направления будущего, по которым устремлена в своих упованиях христианская вера. Одно – духовное направление вверх, к Царству Небесному, к которому как бы *вне-временно* поднимается христианская душа в своей личной духовной судьбе; и второе – исторически горизонтальное, *временное* измерение самой христианской истории, устремленной ко Второму пришествию Христа и кончине (преображению) мира. Очевидно, что вторая, историческая надежда христианства, при всей таинственной неопределенности конечного преобразования мира, подразумевает вполне отчетливый реально-исторический контекст. Святые отцы учат, тем не менее, не смотреть в эту сторону во избежание соблазна «знать времена и сроки», посвятив личную христианскую жизнь устремленности вверх – Царству Небесному, главной цели всякой христианской души. Однако при этом сама христианская история неумолимо движется в направлении своих исторических обетований, и с приближением конечных ее рубежей тайна «о новой земле и новом небе» становится все более актуальной. И надо быть готовым к тому, что когда-то она встанет перед христианским сознанием непосредственно и открыто... Данное обстоятельство заставляет христианскую мысль более пристально вглядываться в историческое настоящее, чтобы истинно исполнить не только свою индивидуально-духовную, но и общественно-историческую христианскую миссию.

Как же развивалась внутри христианства социалистическая тема?

Этот вопрос не имеет прямого ответа, так как в рамках церковной христианской традиции вопрос о социально справедливом (совершенном) обществе никогда не ставился как отдельная теоретическая или, тем более, богословская задача. Христианство в целом не склонно к горизонтальному, социально-предметному взгляду на историю, рассматривая бытие человека главным образом в контексте его индивидуальных отношений с Богом. Кроме того, сдержанность в произвольных социальных построениях (об идеальном обществе) определялась целомудрием соборного сознания Церкви, не допускавшего опоры на немощный человеческий разум в преждевременной трактовке христианского будущего, находящегося где-то на эсхатологической границе истории. Поэтому никаких

⁵ Булгаков С.Н. Апокалипсис Иоанна. - М., 1991. С.186.

социальных утопий христианство в рамках церковной традиции не создавало. Основной пафос идеально-социальных устремлений проявлялся здесь в форме живого исповедания веры, в попытках непосредственного осуществления принципов идеального общества.

Речь в данном случае, правда, идет не столько о самой христианской Церкви, сколько о многочисленных течениях и ответвлениях христианства средних веков, пытавшихся, так или иначе, осуществлять в реальной жизненной практике некоторые из социальных максим евангельского Откровения (отказ от имущества, отрицание богатства, всеобщее равенство и т.д.). По большей части это были разного рода сектантские уклонения и народные движения, пытавшиеся установить христианскую социальную справедливость непосредственно здесь и сейчас. И.Шафаревич приводит многочисленные примеры, как в различных еретических движениях средневековья проступают те или иные примитивные стороны социализма: «...Изгнанные швейцарские анабаптисты бежали в Чехию и там слились с богемскими братьями. Они способствовали созданию больших общин, построенных на их коллективистских принципах. Была введена общность имущества. Все заработанное "братьями" сдавалось в общую кассу, которой заведовал особый "раздатчик". "Добрая полиция" контролировала всю жизнь общин: одежду, жилища, воспитание детей, браки, работу. Был точно предписан характер одежды мужчин и женщин, час, когда все были обязаны ложиться спать, время для работы и отдыха. Вся жизнь "братьев" проходила на глазах друг друга: было запрещено готовить что-либо для себя, совместные трапезы были обязательными. Холостые спали в общих – отдельно мужских и женских – спальнях. Дети (с 2 лет) отлучались от родителей и воспитывались в общих детских домах. Заключение браков решалось старейшинами. Они же предписывали каждому его профессию. Члены общины отказывались от любых контактов с государством: не служили в армии, не обращались в суд, но сохраняли пассивно-враждебную позицию, отвергая любое насилие»⁶.

Как видим, «еретический социализм» не занимался теорией идеального общества. Весь его религиозно-социалистический потенциал преобразовался непосредственно в опыт социальной практики, реализуемой в рамках христианской (сектантской) общины. Специфическим проявлением сектантского сознания является радикализм, фанатизм и склонность к тем или иным крайностям в исповедании христианской Истины. Это обстоятельство и провоцировало незрелое христианское сознание на попытки организации идеального «общества верных» (или избранных, или «святых»), как бы уже готовых осуществить в себе идеал совершенных отношений – вплоть до провозглашения «тысячелетнего царства». Поэтому проявления примитивного социализма в этих течениях не могли не носить однобокий и часто извращенный характер (как, например, общность жен, отрицание государства, Церкви), что заставляет говорить о периоде «еретического социализма» лишь условно, как о косвенном проявлении глубоких социалистических ожиданий, заложенных в христианском сознании по отношению к обществу.

Однако И.Шафаревич в этом вопросе идет значительно дальше и прямо разделяет и противопоставляет то и другое – еретические движения и христианство как таковое; считая, что Церковь в средние века была реально озабочена «христианским преображением мира», а еретические движения, наоборот, этому активно (и организованно) противились. Причем общей идеологией (родовым признаком) этого противления якобы и являлся «хилиастический социализм», за которым, как дает понять И.Шафаревич⁷, изначально (от первых веков христианства) стояло активное и сознательное антихристианство, т.е. силы иудаизма. Однако такая точка зрения при некоторой внутренней логике, тем не менее, представляется в целом ошибочной, т.к. ересь по своей природе не есть противоположность истины, но лишь ее гипертрофированная часть (акциденция), и поэтому до конца отделить и, тем более, противопоставить одно другому методологически невозможно. Такой гигантский корабль, каким в человеческой

⁶ Шафаревич И.Р. Социализм как явление мировой истории. - М., 2003. С.56.

⁷ Там же. С. 112-116.

истории является христианская Церковь, просто не может двигаться в океане мира без сопутствующих, постоянно порождаемых им самим окружающих волн, которые, действительно, как заговоренные, от начала и до конца похожи друг на друга, являясь перманентным отражением Церкви в стихиях мира. В этом смысле ереси, как отпавшие части истины, лишь наиболее остро и непосредственно выражают самые существенные аспекты христианской веры в ее еще не раскрытой до срока ноуменальной полноте.

Другими словами, «еретический христианский социализм» никак не может рассматриваться в качестве иллюстрации внехристианской природы самой социалистической идеи, но наоборот, лишь подтверждает тот факт, что именно с появлением христианства задача совершенных человеческих отношений стала исторически актуальной. И что появление «первохристианских коммун» в Иерусалиме [Деян.2.43-46] не было разовым всплеском христианского социального идеализма, но стало постоянным фактором христианского сознания, прозревшего несовершенство существующего мира (как общества) и ищущего, жаждущего его преображения на основе совершенства христианского Откровения.

В связи с этим представляется несколько тенденциозным стремление И.Шафаревича отождествлять социалистические проявления в ранней христианской истории исключительно с еретическими движениями в христианстве (катары, альбигойцы, анабаптисты и т.д., которые, действительно, во многом грубо искажали в своей теории и практике социальную этику христианства) и не замечать при этом того, что те же проявления, но лишь в более здравом виде, находили наиболее последовательное воплощение в рамках самого тела христианской Церкви – в многочисленных монастырях, сопровождавших (и доныне) всю ее историю. Именно там, в общинах христианских монастырей, центром и основой человеческой общности являлась евангельская любовь. Все остальное (братские отношения, имущественное равенство, общность хозяйствования и т.д.) было естественным следствием этой фундаментальной христианской добродетели.

Впрочем, уже в конце своего обширного обзора И.Шафаревич, как бы в задумчивости, на миг обращает свой аналитический взгляд и в эту сторону: «... обратим внимание на одно интересное и, по-видимому, исключительно важное обстоятельство, которое, вероятно, уже бросилось в глаза читателю, – на глубокую зависимость социалистической идеологии (как она сложилась в средние века) от христианства. Почти во всех социалистических движениях идея равенства обосновывалась равенством людей перед Богом, тем, что люди были равными посланы в мир. Стандартной была ссылка на апостольскую общину в Иерусалиме как образец общежития, построенного на принципах общности. Христианству социализм обязан концепцией смысла истории, цели, к которой она идет; идеей греховности мира, его грядущего конца и суда над ним. Столь тесную связь вряд ли можно объяснить желанием опереться на общепринятый авторитет или (как это делает, например, Энгельс) тем, что религия являлась тогда единственным языком, на котором можно было формулировать общеисторические концепции. То, что социализм заимствовал из христианства некоторые из важнейших для него идей, показывает, что здесь имело место не внешнее перенесение, а более глубокое взаимодействие. На существование каких-то родственных элементов в христианстве и социализме указывает и такое явление, как монастырь, казалось бы, осуществляющий внутри христианства социалистические принципы уничтожения частной собственности и брака. Было бы очень важно понять, какие стороны сближают христианство и социализм, проследить, как концепции христианства переориентируются внутри социалистической идеологии, превращаясь под конец в отрицание основных положений христианства»⁸.

...Заметим, что именно подобной попыткой является данная работа.

⁸ Там же. С.119.

Утопический социализм

До сих пор мы говорили о социалистических движениях в раннем христианстве, в общем-то, достаточно условно, понимая под социализмом одно из косвенных социальных свойств христианского учения. Началом же собственно *социалистического этапа* в европейской истории следует считать появление первых утопических произведений, в лице которых вопрос о социально справедливом обществе из стадии христианской интуиции перешел в область рациональных концептуальных построений, определившись в качестве самостоятельной социально-политической (идеологической) задачи. То есть утопический период развития социалистических идей не был, как это может показаться, отвлеченным социальным фантазированием досужих философов, это была та начальная стадия социализма, когда человеческий разум впервые стал всерьез задумываться о том, как вообще возможно совершенное (справедливое) общество. Сама необходимость включения фактора *справедливости* в социальные отношения была к тому времени в рамках христианского общества уже глубоко выстрадана и осознана. Христианская этика, основанная на императиве любви к ближнему, требовала реализации этой любви не только на уровне межличностных человеческих отношений, но и на уровне отношений *человека и общества*. О том, как это возможно, и задумались религиозные мыслители-утописты. Существующая действительность в этом отношении была очень далека от идеала, поэтому поиск начинался в виде свободного полета христианской социальной фантазии.

«*Утопия*» **Т.Мора** (1516г.) явилась первым произведением подобного рода, давшим название всему течению утопического социализма (по-гречески *утопия* – место, которого нет). Сам Томас Мор был убежденным католиком, выдающимся деятелем Англии, ставшим впоследствии ее лорд-канцлером, первым после короля человеком в государстве. И он не понаслышке знал всю безысходность социально-экономической проблематики существующего общества, несправедливость его законов и порядков, диктуемых алчностью богатых по отношению к бедным. Тем более удивительна та убежденная внутренняя ответственность, с которой Т.Мор определяет корень всей этой несправедливости в абсолютной власти *частной собственности*, разделяющей общество на богатых и бедных, и плодящей бесконечные человеческие пороки.

В первой части «Утопии», как бы разговаривая с самим собой о возможности более справедливой государственности, Т.Мор пишет: «Хотя, конечно, мой Мор (если сказать тебе по правде, что у меня на душе), мне кажется, повсюду, где есть частная собственность, где все измеряют деньгами, там едва ли когда-нибудь будет возможно, чтобы государство управлялось справедливо или счастливо. Разве что ты сочтешь справедливым, когда все самое лучшее достается самым плохим людям, или считаешь удачным, когда все распределяется между совсем немногими, да и они живут отнюдь не благополучно, а прочие же вовсе несчастны. ...Когда, говорю, размышляю я об этом наедине с собой, то становлюсь справедливее к Платону и менее удивляюсь, что он счел для себя недостойным вводить какие-либо законы для тех людей, которые отвергли уложения, распределяющие все блага поровну на всех. Ибо этот наимудрейший человек легко увидел наперед, что для общественного благополучия имеется один-единственный путь – объявить во всем равенство. Не знаю, можно ли это соблюдать там, где у каждого есть своя собственность. Оттого, что когда кто-нибудь, основываясь на определенном праве, присваивает себе, сколько может, то, как бы ни было велико богатство, его целиком поделят между собой немногие. Остальным же оставляют они в удел бедность; и почти всегда бывает, что одни гораздо более достойны участи других, ибо первые – хищные, бессердечные и ни на что не годятся, вторые же, напротив, – мужи скромные, простые, и повседневным усердием своим они приносят обществу добра более, чем самим себе. Поэтому я полностью убежден, что распределить все поровну и по справедливости, а

также счастливо управлять делами человеческими невозможно иначе, как вовсе уничтожив собственность»⁹.

И далее Т.Мор переходит, собственно, к описанию Утопии – совершенного государства, организованного на принципах добровольной общности имущества, труда, быта и отдыха. По форме это литературное описание, но по сути есть моделирование таких социальных отношений, которые сами по себе способны культивировать и поддерживать в обществе различные добродетели: нестяжательность, трудолюбие, любовь к ближнему, целомудрие, равенство, святость брака и т.д.. Все эти области человеческой нравственности, через систему законов и организацию общественного бытия как бы берет под свою опеку непосредственно *государство*. В этом (принципиально новом) подходе к пониманию значения государственности и состоит исключительное значение «Утопии», а не только в тех или иных практических социальных разработках. Впервые поставлен вопрос о форме государственного устройства, целиком посвященной охране нравственной добродетели через защиту человека от социального зла во всех многообразных формах его проявления, но, в первую очередь, – от разделения на богатых и бедных: «...Нет там никакой возможности для безделья, никакого предлога для лени, нет ни одной винной лавки, ни одной пивной... Никакого повода для подкупа, ни одного притона, ни одного тайного места для встреч, но пребывание на виду у всех создает необходимость заниматься привычным трудом или же благопристойно отдыхать. Из этого обыкновения необходимо следует у этого народа изобилие во всем. И оттого, что оно равно простирается на всех, получается, конечно, что никто не может считаться бедным или нищим. ...Наоборот, здесь, где все принадлежит всем, ни у кого нет сомнения, что ни один отдельный человек ни в чем не будет иметь нужды, если только он позаботится о том, чтобы были полны общественные житницы. Оттого, что здесь нет скарредного распределения добра, нет ни одного богатого, ни одного нищего. И, хотя ни у кого там ничего нет, все, однако же, богаты»¹⁰.

Утопизм здесь, однако, не в том, что невозможно установить в некоем обществе подобные законы (это-то как раз и возможно), а в том, что здесь вообще снимается проблема зла как имманентного свойства мира, словно природу человеческого *греха* можно победить теми или иными внешними юридическими, социальными или экономическими установлениями. Эта гуманистическая ошибка социалистической теории, вполне допустимая в рамках литературной утопии, оказала впоследствии очень плохую службу социалистической практике, сделавшей именно на нее свою основную ставку. Напротив, христианство, и в частности православие, говорит о том, что победа над миром и греховным началом в человеке возможна лишь на пути *внутреннего* преобразования человека, достигаемого единственно путем духовного подвига христианского подвижничества. Ибо корень греха – в самом человеке, в его падшем естестве, а откровенное беззаконие мира – лишь его следствие.

Следующее наиболее известное «утопическое» произведение – *«Город Солнца» Т.Кампанеллы* – написано уже спустя сто лет после «Утопии» и существенно отличается от нее тем, что поиск форм общественной реализации социальной добродетели значительно более расширен и рационализирован. При этом, однако, сама христианская составляющая добродетели не уходит на задний план, а, наоборот, становится доминирующим фактором общественной нравственности. Так, в частности, в этом городе-государстве практикуется своего рода системное исповедание грехов: «Первосвященник у них сам Правитель, а из должностных лиц священниками являются только высшие; на их обязанности лежит очищать совесть граждан, а весь Город на тайной исповеди, которая принята и у нас, открывает свои прегрешения властям, которые одновременно и очищают души, и узнают, каким грехам наиболее подвержен народ. Затем сами священноначальники исповедуют трем верховным правителям и собственные и чужие

⁹ Мор Т. Утопия // Утопический социализм. Сост. Володин А.В. - М., 1982. С. 57-58.

¹⁰ Там же. С. 68.

грехи, обобщая их и никого при этом не называя по имени, а указывая, главным образом, на наиболее тяжкие и вредные для государства. Наконец, трое правителей исповедуют эти же грехи вместе со своими собственными самому Правителю, который узнает отсюда, какого рода прегрешениям наиболее подвержен Город, и заботится об искоренении их надлежащими средствами. Он приносит Богу жертвы и молитвы и, прежде всего, всенародно исповедует перед Богом грехи всех граждан во храме перед алтарем всякий раз, когда это необходимо для очищения, не называя, однако, по имени никого из согрешивших»¹¹.

Государство здесь выступает не просто как некий удачно налаженный социальный механизм, но как прообраз органичной теократии, где рациональные законы социальной организации, установленные человеком, подчинены высшему божественному смыслу и управлению (Правитель – Первосвященник). Данная утопия выделяется еще и тем, что здесь впервые представлено общество, в котором защита нравственной добродетели поставлена на первостепенное место, и где все общество живет подобно единой христианской общине в братстве, равенстве, взаимопомощи и любви: «Все сверстники называют друг друга братьями; тех, кто старше их на двадцать два года, зовут они отцами, а тех, кто на двадцать два года моложе, – сыновьями. И должностные лица внимательно следят за тем, чтобы никто не нанес другому никакой обиды в этом братстве»¹². Принципиально здесь то, что христианская добродетель до этого мыслимая лишь в рамках Церкви, как бы механически накладывается (проецируется) на все общество, изменяя его греховный характер и вытесняя в нем зло.

И подобный подход имеет свое оправдание. То, что Церковь не в состоянии непосредственно преобразить мир (общество) через прямое участие в его стихиях, следует из того, что она изначально образована вне мира и для противостояния миру, так, чтобы стихии мира не захлестнули хранимую ею Истину. Но, преображая человека, наполняя его знанием об идеале человеческих отношений, Церковь может через него преображать общество, и это допускает возможность ставить вопрос о христианском государстве в качестве отдельной политико-исторической задачи. В этом отношении «Город Солнца» – одна из первых утопических попыток подобного представления.

При этом, конечно, утопиям Мора и Кампанеллы, как и всем последующим утопическим произведениям подобного рода, не следует придавать слишком большого значения, приравнивая их статус к своего рода программным разработкам социалистической теории. Это всего лишь частные, и во многом глубоко субъективные представления авторов разных эпох о возможных формах социально справедливого общества, которые скорее ближе к аллегориям, чем к реальным прообразам. Истинные формы общественной жизни в любом случае не рождаются из представлений, а органически прорастают в реальности социального бытия, априорный рациональный схематизм здесь далеко не всегда уместен.

Между тем, дальнейшее развитие утопического социализма пошло по пути именно *рационализма*, при этом все более настойчиво претендуя на политически конкретную социальную реализацию. Этим отличаются все дальнейшие, наиболее известные произведения утопического социализма: Д. Уинстэнли, Морелли, Ш. Фурье, Р. Оуэна.

Вместо отвлекенной умозрительной неопределенности первых утопий все чаще появляется утвердительное «будет»: «... Будет ли каждый смотреть на дом своего соседа, как на свой собственный, и будут ли жить все вместе одной семьей? Нет, хотя земля и склады будут общими для всех семейств, однако каждая семья будет жить отдельно, как и теперь. Дом каждого человека, его жена, дети, обстановка для убранства дома, все, что он получит со складов или добудет для нужд своей семьи, – все это будет составлять собственность его семьи для ее мирного существования. И если какой-нибудь человек захочет взять у него жену, детей, обстановку дома без его согласия или пожелает

¹¹ Там же. С.99.

¹² Там же. С.87.

нарушить покой его жилища, он должен будет подвергнуться каре, как враг республиканского правления»¹³ (Д.Уинстенли, 1652г.).

Нарастает рациональное социальное проектирование с детальной проработкой различных аспектов новой социальной организации:

«В обществе ничто не будет принадлежать отдельно или в собственность кому бы то ни было, кроме тех вещей, которые каждый употребляет для удовлетворения своих потребностей, для удовольствий или для своего повседневного труда.

Каждый гражданин будет должностным лицом, обеспеченным работою и получающим содержание на общественный счет.

Каждый гражданин будет содействовать, со своей стороны, общественной пользе сообразно своим силам, дарованиям и возрасту. В зависимости от этого будут определены его обязанности, согласно распределительным законам. ...

Число десять и его кратные будут основанием всякого гражданского деления вещей или лиц – другими словами, все переписи, всякое распределение на классы, всякая распределительная мера и т.д. будут состоять из десятичных частей.

В каждом десятке, сотне и т.д. граждан будет состоять известное число рабочих каждой профессии; это число будет пропорционально трудности их работы и количеству того, чем нужно снабдить население каждого города, не утомляя слишком этих рабочих»¹⁴ (Морелли, 1755г).

В то же время, параллельно, как бы исподволь все более настойчиво начинает появляться самоуверенный революционный дух и антирелигиозный (антихристианский) пафос как стремление и призыв разрушить основы старого мира: «...Поймите же, дорогие народы, что заблуждения и суеверия вашей религии и тирания ваших царей и всех тех, кто управляет вами под сенью их власти, является роковой и проклятой причиной всех ваших зол, тягостей, тревог и бедствий. Вы будете счастливее, если вы избавитесь от того и другого нестерпимого ярма: от гнета суеверия и от гнета тирании, и будете управляться только добросовестными и мудрыми управителями. А поэтому, если у вас мужественное сердце и если вы желаете освободиться от ваших зол, то стряхните с себя окончательно иго тех, которые вас угнетают, стряхните с себя по дружному соглашению иго тирании и суеверия... Ваше благополучие находится в ваших руках»¹⁵ (Ж.Мелье).

И далее эти тенденции формального социального рационализма и революционного радикализма в социалистической теории будут лишь усиливаться и нарастать, поддерживаемые развитием науки, атеизма и материалистических идей Просвещения, что, в конечном итоге, приведет к появлению уже совершенно духовно опустошенных (материалистических по форме, атеистических по духу и разрушительных по методологии) теорий научного коммунизма, марксизма, троцкизма, сталинизма и т.д., принимавших иногда в своей вне-христианской борьбе за «справедливость» откровенно бесчеловечный облик.

В этом процессе также можно выделить некоторые вехи. Начиная примерно с эпохи английской буржуазной революции XVII века можно говорить о качественно новом переходе в развитии социалистических идей: с одной стороны, затухает сектантско-христианское нетерпение утвердить социальную истину непосредственно здесь и сейчас, вместо которого в форме литературных утопий начинают формироваться первые рационалистические начала социалистической теории; и, с другой, – само социалистическое учение, утратив свой христианско-религиозный облик, начинает принимать все более отчетливые политические революционные очертания. Потенциал социалистических начал, который содержался в ранней христианской Церкви, был как бы исчерпан, растрочен и девальвирован в опыте многочисленных сектантско-христианских движений, безоглядно эксплуатирующих социальные истины Откровения. Социальная

¹³ Там же. С112.

¹⁴ Там же. С.160-161.

¹⁵ Там же. С.134.

правда Церкви в ее сокровенном («не от мира сего») содержании, как и внутренняя социальная практика христианских монастырей, оставалась для общества в целом, по многим объективно-историческим причинам недостижимой и не воплотимой... Логика мировой истории и человеческого самопознания повела социалистическую идею собственными (иными) путями, включая в ее развитие и осуществление новые силы и тенденции.

С момента первых революций (английская, французская) к идеям социализма начали подключаться откровенно антихристианские силы, как бы дремавшие до срока в лоне европейской христианской истории. Зарождающееся революционное движение многократно радикализовало социалистическую теорию, носившую до этого все-таки умеренную христианскую ценностную ориентацию. На волне ожидавшихся общественных преобразований, распространения атеизма и антимонархических настроений к идее преобразования мира активно подключилась иудейская религиозная традиция, подспудно существовавшая в средневековой Европе, и бывшая существенно обделенной традиционным миропорядком. Этот фактор качественно преобразил саму социалистическую теорию, окончательно вытеснив из нее христианскую составляющую и превратив в знамя радикальных революционных преобразований. С этого момента, в качестве революционной теории, социализм приобрел вполне определенную идеологическую цельность, превратившись с середины XVIII века в реальную историческую силу, перейдя от утопий к политической практике.

Однако за этой видимой цельностью скрывалось глубокое внутреннее противоречие: в идеологическом основании революционного социализма смешались два несоединимых религиозных начала – традиции *христианства* и *иудаизма*, которые видели (и, в конечном итоге, определяли) в социализме две разнокачественные составляющие: совершенствование человеческих отношений через нравственное преображение человека и общества и внешнее изменение человека на основе жесткого социального закона; торжество в обществе идей христианской справедливости, равенства и братства и полное разрушение традиционной системы социально-общественных ценностей; конечное установление светлого, счастливого общества и построение унифицированного всечеловеческого общества под руководством избранной элиты. Этим, в частности, объясняется то обстоятельство, что социализм привлекал в свои ряды людей прямо противоположных нравственных качеств: от чистых сердцем идеалистов и человеколюбцев до сознательных богоборцев, исторических авантюристов и человеконенавистников – каждый видел в социализме свое. Обе эти тенденции, идущие от соответствующих религиозных традиций (как, впрочем, в не меньшей степени и от общей греховной двойственности человеческой природы) далеко не проявлены в теории социализма и коммунизма, и говорить о них можно лишь условно, объединяет их в единое учение лишь общая атеистическая форма.

Однако дальнейшее развитие и понимание идей социализма требует иного подхода. Сегодня пора произвести глубокую ревизию исторических и этико-религиозных составляющих социализма, отделив в нем средства от целей и начало от конца, чтобы, наконец, выделить существенное (христианское) содержание социализма в его чистом незамутненном виде. Тем более, что такое разделение, кажется, уже происходит естественно-историческим образом: интернациональная идея всечеловеческого общества, покинув исторически наивную теорию коммунизма, у нас на глазах переходит в более практичную теорию глобализма, уводя за собой и адептов соответствующей религиозной традиции. А коммунизм остается у «разбитого корыта» первохристианской общины, там, где изначально и находились истинные христианские начала социализма.

И в заключении можно вернуться к началу данного раздела, где говорилось о генезисе социализма как исключительной задаче человеческого *разума*. Путь чистого рационализма, на котором в основном формировалось учение социализма со времен античности и особенно в последние века европейской истории, хоть и был доведен до

логического завершения (осуществлением «реального социализма»), но оказался по своим результатам очень непрочным и недолговечным, продержавшись в реальной истории чуть более 70 лет. Как и библейский Вавилон, он рухнул по причине чрезмерной самонадеянности человеческого *разума* (рационализма, материализма, гуманизма, прогресса и атеизма) на свои силы, еще раз подтвердив ту евангельскую истину, что «*без Меня не можете делать ничего*» [Ио.15.5]. И это оставляет для социализма лишь один путь в дальнейшей человеческой истории – возвращение и опору на религиозные основания и истоки. Ибо лишь в этом сочетании – «в соединении веры и разума», божественного и человеческого как оптимальной синергии возможно долговременное и нерушимое социально-историческое творчество. При этом сама история европейской версии социализма в его рациональной атеистической форме, тем не менее, не может быть отвергнута как роковая ошибка и заблуждение. Это естественный продукт всей европейской цивилизации как таковой, и ценностные акценты здесь не совсем уместны: это не «хорошо» и не «плохо» – таков объективный ход истории и человеческого самопознания.

Патриархальный социализм

Однако история социализма как явления мировой истории не исчерпывается лишь его европейской традицией. Отчетливые следы *социалистических* начал просматриваются на разных континентах во многих государствах древнего мира. Причем одно из них европейцам удалось увидеть воочию...

Когда испанцы в XVI веке осваивали Южную Америку, они открыли там удивительное государство, по своей социальной организации больше похожее на «Утопию» Т.Мора, чем на что-либо до нее известное. Это была империя инков. И.Шафаревич так описывает это историческое событие: «Испанцы открыли государство инков в 1531г. К тому времени оно просуществовало около 200 лет и достигло своего наибольшего расцвета – оно объединяло территорию теперешнего Эквадора, Боливии, Перу, северную половину Чили и северо-западную часть Аргентины. Население его, по некоторым источникам, составляло 12 млн. человек.

Испанцам открылась не только грандиозная, но и прекрасно организованная империя. По их рассказам, столица государства – Куско – могла соперничать с крупнейшими городами тогдашней Европы. Ее население составляло около 200 тыс. человек. Испанцы поражались грандиозным дворцам и храмам, фасады которых имели в длину 100-200 м, водопроводу, мощеным улицам. Дома были построены из крупных камней, так прекрасно отполированных и подогнанных, что казались монолитными. Крепость под Куско, построенная из громадных камней весом в 12т, так поразила испанцев, что они отказывались верить, будто ее построили люди без помощи демонов.

Столица была соединена с отдаленными частями империи прекрасными дорогами, не уступавшими римским и далеко превосходившими те, которые были в тогдашней Испании. Они шли по дамбам через болота, вырубались в скалах, пересекали пропасти при помощи висячих мостов. Четко организованная служба скороходов обеспечивала связь столицы со всей страной. В окрестностях столицы, других городов и вдоль дорог были расположены государственные склады, наполненные продовольствием, одеждой, утварью и военным снаряжением.

В полном контрасте с этой великолепной организацией техническая база государства инков была столь же поразительно примитивна. Большая часть орудий и оружия была деревянной и каменной. Железо вообще не употреблялось. ...Таким образом, низкий уровень техники в государстве инков должен был компенсироваться совершенной

организацией громадных масс населения. Естественно, что благодаря этому личные интересы в значительной степени подчинялись государственным»¹⁶.

Действительно, многочисленные источники того времени приводят примеры строгой, глубоко структурированной системы организации общественного труда, позволявшей решать задачи любого масштаба: «Для работы крестьяне объединялись в группы по 10 семей, 5 таких групп в большую группу и т.д. вплоть до 10 000 семей. Во главе каждой группы стоял чиновник: десятский, пятидесятский и т.д. Низшие члены этой иерархии назначались из крестьян, высшие были инками»¹⁷. «Крестьяне были обязаны отбывать воинскую повинность и ряд трудовых повинностей: обрабатывать земли храмов и инков, строить новые храмы, дворцы Инки или других инков, чинить дороги, строить мосты, работать для государства в качестве ремесленников, работать в государственных золотых и серебряных копях. Некоторые из этих повинностей требовали переброски крестьян в другие районы страны, тогда их пропитание брало на себя государство»¹⁸.

Организация труда подкреплялась совершенной системой учета и распределения (притом, что учет производился через систему шнурков с узелками – «кипу») и широко разветвленной сетью административного бюрократического аппарата, работники которого (в основном члены привилегированного рода инков) готовились в специальных школах.

«В какой же мере – размышляет И.Шафаревич, – можно назвать строй государства инков социалистическим? Безусловно, оно могло с гораздо большим правом претендовать на такое название, чем любое из современных государств, относящих себя к этой категории. Мы видим в нем ярко выраженными многие социалистические принципы: почти полное отсутствие частной собственности и, в частности, полное отсутствие собственности на землю, отсутствие денег и торговли, полное устранение личной инициативы из всей хозяйственной деятельности, детальная регламентация всей личной жизни, заключение браков по предписанию чиновников, государственные раздачи жен и наложниц. Но мы не встречаемся ни с общностью жен, ни с тем, что дети принадлежат всему коллективу в целом... Тем не менее, государство инков было, по-видимому, одним из самых полных воплощений социалистического идеала, какой только был когда-либо достигнут. На это указывает и поразительное сходство жизненного уклада империи инков и многих социалистических утопий – часто вплоть до мелких подробностей»¹⁹.

Здесь, конечно, несколько преувеличивается социалистическая «идеальность» государства инков. Таковым оно является лишь по форме, как в высшей степени регламентированная система государственного порядка (труда, производства, учета и распределения). По сути же общество империи инков лишено самого главного (внутреннего) социалистического признака – социального равенства и единства, т.к. от начала разделено на две группы: господствующее племя собственно инков (основавшее империю) и подчиненное им, бесправное остальное население империи. Тем не менее, сам факт существования подобного государства в истории, как минимум, снимает клеймо утопизма с социалистических исканий человечества: социалистические начала общественного бытия – не праздные выдумки философов, а фундаментальная реальность человеческой цивилизации.

В этой же социалистической ретроспективе реальной истории может быть реабилитировано и идеальное государство Платона. Известно, что Платон значительную часть своей жизни провел в Египте, обучаясь там древней жреческой мудрости. В то же время сам Египет в период своего расцвета (III–II тыс. до н.э.) обладал выдающейся государственностью, являясь фактически первым государством человеческой цивилизации. Многочисленные источники говорят о том, что многие формы организации общественной жизни были там очень близки к тому, что мы называем

¹⁶ Шафаревич И.Р. Социализм как явление мировой истории. - М., 2003. С.194-195.

¹⁷ Там же. С.199.

¹⁸ Там же. С.198.

¹⁹ Там же. С.207-208.

социалистическими: централизованная система общественного труда, учета, планирования, распределения и т.д. И если в этом контексте посмотреть на «Государство» Платона, то вполне уместно предположить, что основные его идеи (а также центральная мысль о государстве как целом) не есть плод отвлеченной философской фантазии, а являются прямым преломлением тех идеологических представлений о государстве, которые дошли до Платона в древних жреческих манускриптах. Не случайно некоторые исследователи трактуют идеальное государство Платона как античную идеализацию кастового строя Египта. При таком подходе круг социалистических идей и начал в истории человечества как бы замыкается и приобретает единую, хоть и несколько парадоксальную, историческую логику в полном соответствии с известным принципом: «все новое это хорошо забытое старое»... Другими словами, в новом возвращении человечества к идеям социализма через долгий путь духовно-идеологических исканий и революций нет ничего удивительного, так как социалистические принципы организации общества (как государственности) оказываются идеологической колыбелью цивилизации.

И.Шафаревич так описывает систему хозяйственных отношений Египта времен XVIII династии (XVI – XIV в. до Р.Х.): «Государству в лице фараона принадлежали все источники дохода, и пользующиеся ими находились под его непрерывным контролем. Периодические переписи учитывали земли, имущества, занятия, должности. Каждый вид деятельности должен был быть санкционирован государством и каждое изменение занятий требовало санкции властей... За исключением жрецов и военной знати, все остальное население – сельское и городское – было объединено в общины или гильдии, управляемые государственными чиновниками.

...Земли принадлежали государству в лице фараона и обрабатывались крестьянами, находившимися под государственным контролем. В надгробной фреске в гробнице визиря Рехмара изображено, например, как сельскохозяйственные рабочие с женами и детьми получают под надзором чиновника мешки с зерном, отдавая в обмен пустые мешки.

На основании разливов Нила заранее планировались нормы поставок сельскохозяйственных продуктов.

Разведение скота также было подчинено обширной правительственной администрации во главе с "надзирателем за рогатым скотом, копытами и перьями".

За редким исключением ремесел, требующих особого искусства, все ремесленники были объединены в гильдии и управлялись чиновниками. Главы сельскохозяйственных общин и ремесленных мастерских были ответственны за своевременное выполнение плана государственных поставок: его невыполнение каралось посылкой на сельскохозяйственные и строительные работы.

Купцы, отправлявшиеся за границу, действовали как государственные агенты. Весь ввоз также происходил под контролем администрации, часто иностранные купцы были обязаны иметь дело только с государственными чиновниками. Администрация контролировала и внутреннюю торговлю, под ее надзором находились все рынки.

Несмотря на то, что почти все население было в большой степени зависимым, это была зависимость от государства, а не от частных лиц – тогдашнее общество нельзя назвать ни рабовладельческим (подобно античному), ни феодальным. Так, памятники содержат много терминов, обозначающих зависимое положение: например, лица, направляемые на принудительные работы или военнопленные, используемые в строительстве и на других государственных работах. Однако ни один из этих терминов не может быть истолкован как раб, находящийся в частном владении и используемый в хозяйственной деятельности»²⁰.

Чем же объединялось в единое целое столь сложно структурированное социальное образование?

²⁰ Там же, с.138-140.

Помимо особого географического положения Египта, связанного с централизующей ролью Нила и предполагавшего определенное единство в организации хозяйственно-экономической деятельности, важнейшим условием величия древней египетской государственности являлась религиозно-мировоззренческая культура Египта, имевшая глубочайшие религиозно-метафизические основания. Так, в частности, существование государственности не мыслилось египтянами без особого понятия Маат олицетворявшем божественный Порядок и Истину. Боги-творцы преобразуют изначальный хаос, и в созданном ими человеческом обществе выступают в роли восстановителей всеобщей гармонии. Подобно богам, посредством законов и установлений царь также должен стремиться «утверждать Маат на месте беспорядка»²¹. При этом царь (фараон) становится как бы прямым наследником Бога в его гармонизирующей деятельности – отсюда обожествление фараонов. Подобное религиозно-идеологическое оправдание государственной власти в лице ее правителей было свойственно практически всем древнейшим государствам. Так, например, верховный правитель инков (Инка) обожествлялся еще при жизни как представитель высшего божества («сын Солнца»).

Особый интерес в контексте темы патриархального социализма представляет история древнего Китая, сумевшего сохранить на протяжении нескольких тысячелетий (вплоть до наших дней) свою культурно-государственную идентичность. Во многом это заслуга той особой (фундаментальной) традиции государственности, которая складывалась в напряженной идеологической борьбе различных философских школ и течений китайской мысли еще на заре становления китайской цивилизации. Если в большинстве стран древнего мира единство социальной общности основывалось в первую очередь на тоталитарности религиозного авторитета (обожествление Фараона, царей...), то в древнем Китае это единство прямо опиралось на базовые нормы социальной этики, традиционно формировавшихся как отдельная область китайской культуры (понятия *ритуала*, *сыновней почтительности* и т.д.). Формирование социальной добродетели в народе и обществе здесь исконно (со времен II – I тыс. до н. э.) осуществлялось вполне целенаправленно, как методом внешнего социального принуждения, так и путем особой культуры воспитания с привитием исключительной почтительности к самому институту государства, его структурам, иерархии и законам. Государство при этом понималось как одна большая семья, где власть государя – аналог власти отца. В этом отношении Китай со времен Конфуция являет собой пример особого гражданского единства на основе понимания каждым членом общества сверхценности государства как формы сверхличного социального целого. Причем это понимание не плоско рационально, но органично исходит из глубокой духовно-философской культуры Китая, слагавшейся тысячелетиями, что всегда позволяло избегать вульгаризации рациональных социальных схем (как это часто бывало в Европе). Становление социальной культуры Китая происходило в органичной преемственности традиционных направлений китайской мысли, оттачивавшей положения китайской социальной доктрины до совершенства. Что, собственно, еще раз являет сегодня Китай в своем неудержимом «китайском чуде» – социализме XXI века. В частности модернизация современного Китая (начиная с 80-х годов XX в.) проходила под знаком возвращения к национальной традиции, в первую очередь конфуцианству, который начинает пониматься в качестве одной из базовых опор строительства нового «социализма с китайской спецификой»²².

Суть традиционной китайской социальной доктрины в общем-то проста: частные интересы ни в чем не должны противоречить государственным, а в идеале – соответствовать им. Этот принцип методично реализовывался путем воспитания на всех уровнях общества соответствующих социально-нравственных установок: «...Если в верхах любят ритуал, то в народе нет таких, кто бы осмеливался не проявлять

²¹ Бонгард Г.М. Древние цивилизации. - М., 1989. С.47.

²² Буров В.Г. Социальные ориентации и нравственные императивы в современном китайском обществе. // Духовное измерение современной политики. - М., 2003. С.88.

почтительности. Если в верхах любят долг, то в народе нет таких, кто бы осмеливался не подчиняться. Если в верхах любят правдивость, то в народе нет таких, кто бы осмеливался не быть искренним. Если [наверху] будут поступать так, то со всех четырех сторон к ним будут идти люди с детьми за спиной...»²³.

Однако ввиду того, что подобное воспитание не имело под собой надежной религиозно-мотивированной опоры (типа императива любви к ближнему в христианской традиции или религиозного авторитета фараона), то методы воспитания социальной добродетели зачастую подкреплялись очень жесткими принудительными мерами, и это основная слабость китайской формы социализма. Кроме того, нравственный императив безусловного *долга* и *служения* (императору, государству, семье), являвшийся фундаментальным основанием китайского общества, при всей своей социальной эффективности сам по себе сужал *личностное*, индивидуальное начало в человеке, ограничивал возможности его внутреннего творческого развития. Поэтому китайская культура, на взгляд европейца, носит несколько сухой, утилитарный характер, вызывающей безусловное уважение к ее историческому величию, но не находящей глубокого отклика в своей одномерности (в отличии, скажем, от Японии или Индии). Впрочем, в этом особая специфика всей культуры Востока определяемой характером ее духовно-мировоззренческой традиции, в которой изначально заложен определенный социальный аскетизм и сознательное личностное самоограничение.

Причем этика социального аскетизма и методы исторической самоорганизации китайской государственности вполне соответствовали друг другу. Общий строй социально-хозяйственных отношений в китайском обществе в полном соответствии с *целостным* характером китайской идеологии изначально выстраивался в рамках централизованной (социалистической) парадигмы, подразумевавшей планирование, всеобщую трудовую повинность, гражданскую ответственность, социальную справедливость и жесткую системность управления. «Необходимо измерить землю, чтобы основать государство, вычислить [источники] доходов, чтобы кормить народ, учесть силы людей, чтобы распределить дела... Облегчить налоги, взимаемые с полей, уничтожить поборы на заставах и рынках, сократить число торговцев, уменьшить трудовые повинности. Не отнимать у крестьян время [в страду] – только так можно сделать государство богатым! Вот что называется, управляя страной, обеспечить народу достаток»²⁴.

Все это имело не только рациональное, но и религиозно-этическое обоснование: «...Небо любит справедливость и ненавидит несправедливость. Таким образом, если вести народ Поднебесной на свершение справедливых дел – это значит делать то, что любит небо. ...Небо не хочет, чтобы большое царство нападало на малое, сильная семья притесняла слабую маленькую семью, чтобы сильный грабил слабого, хитрый обманывал наивного, знатный кичился перед незнатным. Это все то, что противно воле неба. [Небо] желает, чтобы люди помогали друг другу, чтобы сильный помогал слабому, чтобы люди учили друг друга, чтобы знающий учил незнающего, делили бы имущество друг с другом. Небо также желает, чтобы верхи проявляли усердие в управлении страной, чтобы в Поднебесной царил порядок, а низы были усердны в делах. Если верхи усердны в управлении, то в стране царит порядок; если низы усердны в делах, то в стране достаток предметов и пищи»²⁵.

Подобная многовековая целенаправленная идеологическая работа китайской мысли не могла не сказаться на величии древней китайской государственности. «Государство осуществляло строительные работы в неслыханных до того размерах, – описывает И.Шафаревич эпоху Цинь. – Были построены грандиозные, так называемые императорские дороги, пересекавшие страну из конца в конец. Ширина этих дорог

²³ Древнекитайская философия: в 2 т. Сост. Ян Хин-Шун. - М., 1972. Т.1. С.162.

²⁴ Там же. Т.2. С.162.

²⁵ Там же. Т. С.194.

достигала 50 шагов, посредине шла на возвышении дорога шириной около 7 м, предназначенная для путешествий императора и его свиты. Оборонительные сооружения, возведенные раньше отдельными царствами, были разрушены. Была построена знаменитая Великая Китайская стена – грандиозное сооружение, защищающее северные границы империи. Район стены был соединен со столицей дорогой, которая шла прямо с севера на юг, не обходя естественных препятствий: "Прорывали горы, засыпали долины, проводили прямой путь"²⁶.

Без сомнения, подобное величие имело и свою обратную сторону ложившуюся тяжелым грузом трудовой повинности на плечи многотысячных трудовых армий, но в том-то и дело, что подобный способ государственного строительства являлся вполне органичным для своего времени и по существу не мог быть другим. Настолько органичным, что представляется невозможным отделить архетип традиционной культурно-идеологической китайской идентичности от исторической судьбы китайской цивилизации. Данное обстоятельство говорит о глубокой онтологической и цивилизационной оправданности мобилизационного характера китайской идеологии, основанной на чувстве гражданского долга, личном самоотречении и особой корпоративной ответственности различных социальных групп.

Впрочем, это черта всей восточно-азиатской культурной традиции, многократно проявившая себя в государственных системах древней Японии, Кореи, Вьетнама и Индии, что позволяет говорить об особом способе организации общественного бытия, условно определяемом как «азиатский способ производства».

Что же такое азиатский способ производства?

Впервые сам термин употребил К.Маркс в рукописи «Формы, предшествующие капиталистическому производству», где он, выстраивая единую линию смены экономических формаций, выделяет «азиатский, античный, феодальный и современный, буржуазный, способы производства»²⁷. Здесь классическая марксистская схема о первобытно-общинной, рабовладельческой, феодальной, капиталистической и социалистической формациях несколько распадается, и рабовладельческая стадия предстает как бы в двух разновидностях: *античной* и *азиатской*. И если с античной составляющей вроде бы все ясно (классическая рабовладельческая система эксплуатации), то азиатский способ производства, основанный на представлении о государстве как «высшем единстве», которому подчинены абсолютно все члены общества от земледельца до императора, не совсем вписывался в классовую картину истории. Маркс вскользь определил эту организацию общества как «поголовное рабство», сняв этим этимологически противоречивым определением далеко не однозначную суть вопроса. И можно предположить почему. Существование в архаических обществах древности некоторых элементов социализма напрочь перечеркивало саму фундаментальную марксистскую схему о прогрессивной исторической смене социально-экономических формаций: социализм должен был появиться только на поздней стадии капитализма как следующая ступень развития общества, причем исключительно в результате революционной миссии пролетариата. Поэтому больше об азиатском способе производства Маркс не упоминал, чтобы, вероятно, не вводить в соблазн нежелательных аналогий своих последователей.

Тем не менее, после опубликования данной рукописи (в 1939г.), данный вопрос в марксистской научной теории встал достаточно остро.

Появилось множество работ, находивших элементы азиатского способа производства в совершенно разных странах и разных эпохах. В зарубежной марксистской печати даже завязалась обширная дискуссия о сущности этого явления, как попытка разрешить в рамках классовой теории марксовскую двусмысленность о «поголовном

²⁶ Шафаревич И.Р. Социализм как явление мировой истории. - М., 2003. С.264.

²⁷ См.: Маркс К. Формы, предшествующие капиталистическому производству // Пролетарская революция. - 1939. № 3.

рабстве» древнего азиатского общества. Решение так и не нашлось, если не считать очевидной натяжки о том, что субъектом эксплуатации при азиатском способе производства является само государство-класс в лице своих функциональных иерархических структур.

Анализируя итоги данной дискуссии, И.Шафаревич, в свою очередь выделяет следующие общие черты азиатского способа производства:

«1. Особый вид собственности... То, что характеризует все этапы развития азиатского способа производства, все его формы и модификации, – это почти полное отсутствие частной собственности как системы отношений.

2. Малая роль торговли. ...Товарооборот и товарообмен при азиатском способе производства играли второстепенную роль, охватывали лишь дополнительные продукты питания из числа потребляемых общинами.

3. Особый способ эксплуатации, «фундаментально отличный и от классического рабства, и от крепостничества», – «поголовное рабство»...

а) поголовное рабство – это эксплуатация почти даровой рабочей силы, больших масс крестьян, оторванных на время от хозяйства и семей;

б) при поголовном рабстве рабочая сила расходуется очень расточительно, не только на создание каналов, плотин и т.п., но и на строительство дворцов деспотов, пирамид и т.д.;

в) при поголовном рабстве широкие массы производителей принуждаются к тяжелому неквалифицированному физическому труду;

г) при поголовном рабстве деспотическая государственная власть заставляет крестьянские общины выделять рабочую силу для публичных работ большого масштаба;

д) эксплуатация осуществляется через посредство коллективов, образуемых сельскими общинами; при подобной форме эксплуатации человека требуется централизованное авторитарное руководство, деспотический режим.

4. Особая роль государства, когда оно как «высшее единство» эксплуатирует сельские общины..., непосредственно контролирует основные средства производства»²⁸.

Эта картина могла бы выглядеть вполне законченной, если бы не все то же понятие «поголовного рабства», на которое И.Шафаревич опирается вслед за Марксом. К сожалению, это понятие не имеет в себе содержательного смысла, являясь лишь исторически отвлеченным этическим определением. Не случайно дискуссия так и не смогла выделить собственно субъекта эксплуатации, источника «поголовного рабства».

И.Шафаревич продолжает: «Азиатская формация представляет исключительные трудности для научного марксистского исследования. Так, оказалось почти невозможным дать ее классовый анализ. Ж.Шено, например, вынужден прийти к выводу, что классовые противоречия строятся здесь оригинальным образом, а именно они существуют без того, чтобы господствующий класс присвоил себе четким образом собственность на средства производства. Господствующим классом оказываются не люди (!), а "государство само по себе как сущность". ...

Наконец, М.Чешков полагает, что к господствующему социальному слою доколониального Вьетнама термин «класс» вообще не подходит. Это была иерархия функционеров, и император был первым функционером. Эта элита непрерывно пополнялась через систему экзаменов и конкурсов. Элита функционеров-ученых была характерна тем, что не собственность на средства производства определяла место в иерархии, а, наоборот, место, ранг в иерархии определяли экономическое положение функционеров. Весь в целом правящий государство-класс эксплуатировал крестьян-общинников не на основе собственности на средства производства, а на основе своей функциональной роли в управлении обществом и его экономикой»²⁹.

²⁸ Шафаревич И.Р. Социализм как явление мировой истории. - М., 2003. С.272-273.

²⁹ Там же. С.273-275.

В этих фрагментах И.Шафаревич достаточно выразительно показывает присутствие в архаичных государствах Азии (а так же Месопотамии, Африки, Южной Америки) наличие социалистических форм экономических отношений, при этом, однако, как бы ненавязчиво приводя нас к тому выводу, что тот социализм, который был построен в XX веке в ряде стран мира, есть не что иное, как возврат к «поголовному рабству» азиатского способа производства.

Однако с этим можно согласиться лишь отчасти. В первую очередь потому, что опора на марксистские источники и выводы в данном вопросе не совсем корректна. Марксистские исследователи подходят к нему, исходя из своих догматических посылок о эксплуататорской сущности всех докоммунистических обществ, поэтому и рассматривают азиатский способ производства узко-догматически, пытаясь подвести его под шаткое определение поголовного рабства. (Так, например, и религию ортодоксальные марксисты трактуют как один из методов эксплуатации; значит ли это, что мы должны следовать их логике?)

Феномен азиатского способа производства значительно глубже по своему культурно-историческому содержанию, и эксплуатация в данном случае – далеко не самое ключевое понятие, с помощью которого это явление можно полностью осознать. Тем более, что само понятие эксплуатации без учета соответствующих историко-этических мировоззренческих установок не может быть однозначно определено. Так, строительство каналов, Великой китайской стены, освоение целинных земель или даже строительство пирамид – далеко не обязательно есть эксплуатация как унижающая человеческое достоинство, несправедливая форма организации труда. Все это общественно-государственные объекты, сооружение которых имеет непосредственное общественное значение и которые не могут быть воздвигнуты иначе как в форме общественного трудового подвига или даже жертвы ради общего блага. Так, и службу в армии, бывшую до недавнего времени почетной обязанностью или, например, трудовую повинность детей в семье мы тоже, кажется, могли бы отнести к эксплуатации (как это уже местами и происходит в среде сверхлиберальных правозащитников Запада), но ведь это далеко не так; данный род деятельности обусловлен глубокими социально-этическими связями между субъектами социальной общности. Эти связи не могут рассматриваться из абстрактно-внешних ценностных соображений, а есть *внутренняя необходимость* соответствующей социальной организации. Поэтому, рассматривая азиатский способ производства, мы прежде всего должны принять во внимание целостный характер данной организации общества как особую культурно-историческую социальную гармонию, идеологически обоснованную принципом «высшего единения». Тогда социалистические начала данного типа общества будут восприниматься не как изощренная государственная эксплуатация на основе тоталитарного «поголовного рабства», а как наиболее естественный (и значит исторически справедливый) путь обеспечения гомеостаза государственно-самоопределившегося человеческого сообщества. И тогда, действительно, можно будет признать, что социализм начала XX века в России был не только «высшей стадией развития человечества», а во многом возвращением к патриархальным формам общности на уровне государства; что само по себе на фоне капиталистической экспансии, отчуждающей человека от общества как целого, было социальным благом. Но то, что формы этого социализма фактически были архаичны по своим примитивно-формальным основаниям и не обладали национально адекватным мировоззренческим наполнением, определило его половинчатость, тоталитарность и недолговечность. Идеология коммунизма не смогла до конца выполнить функцию высшего единения, т.к. духовно оказалась слишком абстрактной целью и не обеспечивала стабильной социальной мотивации; стимуляция же социального энтузиазма на уровне лозунгов (типа «догнать и перегнать Америку») не могла служить надежной дорогой к будущему.

Кроме того (и это главное), в России был грубо надломлен ее христианский мировоззренческий стержень, на основе которого тысячелетие шло становление России

как государства. Именно христианская истина служила путеводным смыслом русской истории, изнутри определявшим ее цивилизационные формы. Отказ от этого смысла и опустил новое общество на уровень дохристианского азиатского социализма, когда в условиях крайней государственной разрухи методы мобилизационной экономики становились чуть ли не единственным вариантом восстановления государственности.

Таким образом, социализм как патриархальная форма государственной самоорганизации общества есть всего лишь фундамент первичной социальной справедливости (все равны перед государством и государство ответственно за всех); сама же социальная гармония, степень ее совершенства, определяется духовно-этическим содержанием государственного бытия – идеологическим, мировоззренческим, культурным и религиозным самосознанием общества. Не закон экономических формаций определяет развитие человеческой истории, а уровень духовно-нравственного развития общества. Так, падение советского социализма определялось не экономическими или геополитическими факторами, а духовно-идеологической слабостью советского общества, утратившего внутреннюю национально-мировоззренческую целостность. Рассыпалось то высшее единение, которое таинственным (метафизическим) образом соединяет и содержит в себе любое социальное целое.

При этом небезынтересно сопоставить психологическую специфику истоков патриархально-азиатского социализма и европейского социализма средневековья. Очевидно, что европейский социализм, начиная с Платона, носит ярко выраженный рационально-концептуальный характер, что естественным образом определялось исконно индивидуалистической (со времен античности) европейской культурой. В отличие от азиатского целостно-интуитивного отношения к бытию, европейское сознание традиционно воспринимало действительность, главным образом, рефлекторно-рационалистически. Поэтому и социалистические представления, бывшие подсознательной памятью о патриархальном историческом прошлом, принимали здесь форму несколько произвольных и субъективных рациональных построений. Азиатский социализм древности, наоборот, никогда не принимал форму какой-либо законченной рациональной концепции, но всегда оставался некой естественной социально-исторической необходимостью, реализуемой непосредственно в жизни без какой-либо отвлеченной рациональной рефлексии. Поэтому он совершенно лишен умозрительных волюнтаристских крайностей «еретического социализма» средневековья типа общности жен, отмены института семьи, государства или религии. В связи с этим представляется, что выстраивание целостного аналогического ряда из элементов европейского и азиатского социализмов, как это делает И.Шафаревич, не вполне корректно. Это качественно различные явления, одно из которых – естественное проявление форм социальной общности при переходе их к масштабам государственности; и другое – чисто интеллектуальная рефлексия социальной мысли на проблему справедливой государственности, исходящая из постулатов христианства и подсознательной памяти о единстве патриархального общества. Причем, принципиально важно, что в последнем (европейском) случае рациональный интеллектуальный поиск не был произвольной социальной фантазией, а определялся насущной потребностью социума, вставшего перед проблемой деструктивной экспансии *индивидуализма*. То есть здесь имеет место базовое социальное явление (архетип) и его идеологическая цивилизационная рефлексия.

Наличие связи между тем и другим неоднократно подчеркивалось различными авторами. Так, И.Шафаревич цитирует Хейхельхейма: «...Для исследователей, изучавших тот процесс, не представляет секрета, что планируемая экономика и коллективизм нашей эпохи подсознательно возвращает человечество к условиям Древнего Востока всякий раз, когда мы стремимся упразднить или видоизменить индивидуалистические и либеральные формы общества, которые были характерны для Железного века в течение последних трех славных тысячелетий истории. Вместо этого наш мятущийся двадцатый век проявляет тенденцию связывать нашу традиционную организацию государства, общества,

экономики, духовной жизни с пережитками древневосточных коллективистских форм организации, подсознательно сохранившимися в жизни и событиях многих современных народов»³⁰.

Таким образом, многочисленные проявления социалистических тенденций в азиатском способе производства говорят о том, что социализм – это не просто условная схема отвлеченного социального рационализма из теории научного коммунизма, но, в первую очередь, – **фундаментальная форма самоорганизации человеческого сообщества на уровне государства**. Существование государства как социального целого с абсолютной неизбежностью предполагает ту или иную степень соподчиненности индивидуальной человеческой воли общественно-государственным интересам. Данная социальная соподчиненность, независимо от того, принудительная она или добровольно-сознательная, и есть фундаментальное проявление социалистических начал в традиционном обществе. Это объективная историческая данность, к которой в конечном итоге приходит и И.Шафаревич: «...появление социалистических государств не является привилегией ни какой-либо одной эпохи, ни какого-либо континента. Именно в этой форме, по-видимому, и возникло государство: первыми в мире социалистическими государствами были самые первые государства вообще»³¹.

Данное обстоятельство по-новому открывает цивилизационное значение социализма в системе общественной эволюции. В частности, узкий вопрос об эксплуататорской сущности социализма предстает в виде более сложной и глубокой дилеммы – как вопрос о соотношении *свободы* и *государства* вообще: последовательное отрицание социализма как коллективизма, ограничивающего свободу, прямо приводит к отрицанию государства как формы целостного общественного бытия! (наглядный пример – нынешние «реформы»). Более того, в контексте социально-экономического развития человечества данная проблема предстает в виде общего цивилизационного противостояния: либо *индивидуалистический* либерализм буржуазного общества (и его следствие – унитарный транснациональный глобализм), либо *общинный* коллективизм социализма (и угроза тоталитарной государственности).

При всей кажущейся неразрешимости данной социально-экономической (и одновременно духовно-мировоззренческой) дилеммы, она имеет вполне адекватное решение в рамках христианской социальной антропологии. Именно христианство (в первую очередь, православие), являющееся откровением о богоподобном статусе человеческой личности, и в то же время изначально содержащее в себе «монаду» первохристианской общины, гармонично и непротиворечиво соединяет *индивидуальность* человеческой личности в *соборном* единстве общества. Не случайно именно Россия в факте своего исключительного духовного и географического евразийства оказывается тем особым местом, где, в первую очередь, можно говорить о возможности «христианского социализма», способного соединить *индивидуальное* начало христианства (как гуманистическую традицию Европы) с *общинным* характером азиатского способа производства (как социальной культурой Востока). И это не просто возможность – это необходимость. В России происходит важнейший цивилизационный стык не только духовно-мировоззренческих традиций Запада и Востока, но и двух различных традиций социально-экономической организации общества. Новое разрешение всего этого комплекса духовных, культурно-исторических, социально-экономических и цивилизационных задач становится для России в настоящее время не просто отвлеченной идеологической задачей, но проблемой национально-государственного выживания.

³⁰ Там же. С.280.

³¹ Шафаревич И.Р. Две дороги к одному обрыву. - М., 2003. С.68.

Социализм как форма самоорганизации общества

Традиционно социализм мы привыкли рассматривать, в первую очередь, как некую рационализированную социально-экономическую доктрину, сформировавшуюся в Европе в XVII – XIX веках и реализованную затем в XX веке в некоторых странах в качестве реального государственного строя. Или, если заглянем более глубоко, обнаружим элементы социализма в раннем христианстве, в практике первохристианских общин, сект и монастырей. Еще дальше, за гранью христианской эры мы находим некоторые формы социализма в государствах древнего мира. Однако если смотреть еще дальше вглубь истории, то фундаментальные начала социализма (как принципы природной социальной самоорганизации) будут обнаружены в самом архаическом человеческом обществе, когда человечество еще жило племенами и родовыми общинами. Суть этих фундаментальных (природных) начал в *органической общности* человеческого бытия.

Всякая нация на заре своего существования так или иначе прошла когда-то через стадию родового, племенного (или семейного) единства, когда принципы общности не требовали какого-либо искусственного утверждения, но являлись естественным следствием прямого родства членов общества. Суровые условия окружающего мира и борьба за выживание лишь усиливали и укрепляли эти тенденции, неизбежно утверждая общинный характер социально-экономической деятельности первобытного человеческого сообщества. Г.Мабли, один из теоретиков утопического социализма, на примере индейцев Америки так оценивает это достаточно очевидное обстоятельство: «Я нахожу в их, едва намечающемся обществе самое совершенное равенство. Оно не допускает какого-либо различия между вождем племени и последним отцом семейства, он вождь потому, что он храбрее других, и он престанет быть им, если допустит, чтобы кто-нибудь превысил его. Их народы, сеющие маниоку, еще не разделили свои поля канавами, изгородями или межами; их женщины копают землю, сеют и убирают урожай сообща. Их мужья не обязаны по закону делить охотничью добычу между жителями поселка, но они были бы опозорены в собственных глазах, если бы они этого не делали. Гостеприимство им дорого, и, не задумываясь, они расточают прохожим все, что у них есть. Рассказывают даже, что во Флориде некоторые племена, сеющие индейский хлеб, или маниоку, ссыпают свой урожай в общественные амбары, и каждая семья берет из них в определенном порядке и без жадности нужное ей количество зерна. Какие счастливые склонности для установления общности имущества! Вот на берегах Огайо или Миссисипи Платон мог бы учредить свою республику. Как жаль, что, предавая этим народам наши пороки и наши предрассудки, мы верим, что несем им цивилизацию!»³². Подобных примеров можно приводить множество...

Человек по способу бытия – это социальное, общественное существо. Таким его создала природа, и именно в этом качестве человек смог построить на Земле человеческую цивилизацию. Поэтому общественное начало в человеке, наряду с личностным (разумным и одухотворенным) началом, следует признать одним из фундаментальных свойств человеческой природы. Именно проявлением этих общественных начал и являются те элементы социализма, которые можно выделить на любой стадии человеческой истории. Если общество существует и развивается как органическое целое (будь то семья, племя или государство), то элементы социализма, такие как справедливость распределения, отсутствие частной собственности, общность целей, всеобщее участие в труде, централизованность воспитания, строгая система порядка, распределение социальных функций и т.д., есть естественное следствие природной социальной целесообразности. Ибо нарушение любого из этих принципов ведет к разрушению общности как целого. В этом ракурсе можно заглянуть даже еще глубже – и увидеть начала социализма в самой бессознательной дочеловеческой природе:

³² Мабли Г. // Утопический социализм. Сост. Володин А.И. - М. 1982. С.146-147.

в организации жизни муравьев и пчел. И в этом сопоставлении не будет ничего зазорного. Эти благородные, трудолюбивые создания служат удивительным аналогом совершенного общественного бытия, где понятия личного и общественного сливаются абсолютно гармоничным образом. По численности и выживаемости с ними (среди насекомых) могут конкурировать разве что откровенные паразиты или питающиеся падалью («комары да мухи»). Эти примеры мы приводим не ради шутки, а для того, чтобы еще раз подчеркнуть: **принципы социалистического общественного бытия есть фундаментальное свойство живой природы, заключающееся в органической самоорганизации целого.**

Если принять данный тезис, то социально-экономическая история человечества последних веков обнаруживает особую социально-этическую логику. Факт существования элементов социалистической организации общества в совершенно разных, не связанных между собой государствах древности и средних веков (государство инков в Южной Америке, государства Месопотамии III-II тыс. до н.э., древний Египет, Китай и т.д.), говорит о том, что идеи социализма, охватившие человеческое сообщество уже позднее, на рубеже XVIII-XIX веков н.э., не были произвольным утопическим фантомом, противоестественным ходом человеческой истории. Напротив, они явились возвращением в генеральное русло этой истории, новой актуализацией фундаментальных социальных начал, с которых и началась собственно человеческая цивилизация. Капиталистические методы хозяйствования, принципиально основанные на эгоизме, индивидуализме и нравственно-этическом беззаконии, позволяющем отчуждать и эксплуатировать ближнего, активно внедряясь в европейской истории Нового времени, вошли в глубочайшее социально-этическое противоречие с традиционным общинным характером социального бытия, еще сохранявшегося в феодальном средневековье. Усиление этих разрушительных индивидуалистических тенденций в истории XVII-XIX веков и вызвало к жизни *социалистическую реакцию*, то есть стремление социума восстановить природно-естественное равновесие и органическую целостность общественного бытия уже на новом идеологическом уровне. Таким образом, идеи социализма находят себе вполне фундаментальное природно-естественное обоснование, вписываясь в общий контекст цивилизационного самопознания человечества.

При этом сам вопрос о соотношении индивидуального и общественного далеко не прост и является одной из сокровенных тайн человеческого бытия. Сложность его в том, что понятие «общественное» («мы») как самостоятельная сущность трансцендентно индивидуальному сознанию и зачастую просто не воспринимается им как реальность. Между тем и другим существует определенная метафизическая дистанция, где понятие «индивидуальность» предстает как элемент феноменальной *множественности*, а понятие «мы» – как выражение ноуменального *единства*. При этом не всякая *множественность* становится *единством*, а только та, которая в каждой индивидуальности пронизывается единым оживотворяющим духом, т.е. существует и развивается как целостный (и живой) организм. В этом по существу и состоит тайна жизни: «Идея организма и идея жизни, – писал В.Шмаков, – суть лишь статическое и динамическое выражение одной и той же реальности: всякий организм всегда жив, и всякая жизнь всегда есть проявление организма»³³. Эта универсальная органическая структура бытия, без сомнения, присуща и общественной стороне человеческой жизни со всеми вытекающими отсюда социально-этическими последствиями.

Недооценка, или отрицание *единства* со стороны *индивидуальности* в любой его форме (например, в форме абсолютной свободы) есть угроза бытию не только *единства*, но и самой *индивидуальности* как его части. Вот как образно выражает эту социальную аксиому С.Доренко: «Посмотрите на свою руку. Почему клетка кожи вдруг не обретет свободу и не улетит в туманность Андромеды? А по пути свободу могли бы обрести и молекулы этой клетки, атомы, электроны, фотоны и так далее? Но она сидит в вашей руке,

³³ Шмаков В. Закон синархии. – Киев, 1994. С.223.

эта клетка. И будет так сидеть до самой смерти. Потому что она не свободна. Она пронизана нескончаемой цепью взаимных обязательств со всеми другими клетками тела. И свобода придет после смерти. Когда мы распадемся произвольное число раз каждым фрагментом. В обществе также взаимные обязательства по вертикали и по горизонтали – несвобода и жизнь. Отсутствие каких бы то ни было обязательств – свобода и смерть. Смерть общества в данном случае»³⁴.

Другими словами, социалистические начала общественного бытия – это закон здравого смысла живой природы. Настойчивое отрицание этого смысла в нынешней идеологии неолиберализма (исповедующей целью прогресса свободу индивидуализма), наоборот, лишь дальнейшее выражение поврежденности человеческого сознания, ведущего к саморазрушению (а не самоорганизации) социума.

При этом, конечно, говоря о *социализме* как фундаментальном начале общественного бытия, мы не призываем «назад, в природу», к почти механическому, «муравьиному» существованию. Человек как разумная одухотворенная личность достоин несоизмеримо большего. Однако задача гармоничного соотношения *личного* и *общественного*, остающаяся актуальнейшим вопросом человеческого бытия, не может быть решена без опоры на природно-социальное начало в человеке. Тем более, что утверждение *общественного* отнюдь не означает отрицание *индивидуального*, но, скорее, наоборот: «Чем выше развит организм, – отмечал В.Шмаков, – тем совершеннее в нем общая целостность и гармоническое соподчинение частей возрастающим синтезам. Однако это вовсе не есть механизация жизни последних: чем больше развивается в организме соподчинение частей, тем больше обеспечивается им свобода индивидуального развития. Как в хаосе безграничная свобода частей, взаимно обессиливаясь, превращается в действительности в полную парализацию всех возможностей, так, наоборот, в совершенном организме установление гармонических ограничений и разграничений делает невозможным существование каких-либо препятствий свободному развитию»³⁵.

Интересно, что природные начала социализма принимались ко вниманию еще на ранней стадии становления социалистической теории. Так, одной из замечательных работ периода утопического социализма является «Истинная система» Дешана, в которой автор (монах-бенедиктинец) выстраивает свою социальную систему на основе метафизики Целого: «Идея Целого равносильна идее порядка, гармонии, единства, равенства, совершенства. Состояние единения, или общественное состояние, вытекает из идеи Целого, которое само есть единство, единение; люди в целях своего собственного благополучия должны жить в общественном состоянии»³⁶.

И здесь можно подвести некоторые итоги: идея *социального целого* есть та ключевая категория, которая позволяет унифицировать сущность и принципы социалистической самоорганизации на самых разных уровнях бытия. В метафизической идеологии *целого* (она же идеология социализма) можно выделить следующие принципиальные положения, достаточно отчетливо читающиеся как в биологической природе (семейства пчел, муравьев), как в локальном социальном целом (семья, племя, родовая община), как в патриархальных государствах древности, так и в социалистических государствах XX века:

- это наличие *сверхличных* ценностей, которые признаются каждым(!) членом сообщества, и которые как система являются идеологией данного общества;
- приоритетность *общественного* (как целого) над *индивидуальным* (как частным);
- принцип *служения* как постоянный мотивационный фактор деятельности, органично сочетающий частные интересы с общественными;
- *жертвенность* как готовность на безусловную личную самоотдачу в критической для общества ситуации;

³⁴ Доренко С. // Завтра. - 2003. № 48.

³⁵ Шмаков В. Закон синархии. - Киев, 1994. С.258.

³⁶ Дешан Л.М. Истина, или истинная система. - М., 1973. С.335.

- биологический и имущественный *аскетизм* как отсутствие накоплений и излишеств в частной жизни (в ущерб общественной);
- отсутствие крупной *частной собственности* (в частности, земли) как базы материального отчуждения от общества;
- *равенство* как равномерное и справедливое распределение общественных благ;
- *братство* как проявление близкородственных чувств;
- *единство* как чувство неделимой социальной общности;
- *общественное мнение* как важнейший фактор социального воздействия;
- отсутствие взаимной *эксплуатации* между членами общества (ростовщичество, наемный труд);
- *иерархичность* как функциональная социальная соподчиненность частей целому.

Очевидно, что все вышеперечисленное – не выдумки социалистов: все это вытекает из естественной логики гомеостаза любого социально-органического целого. Причем, чем более традиционным является общество, тем более акцентированным является и проявление данных *социалистических* свойств.

При этом некоторые из них присущи и капиталистическому государству как государству вообще, что является неизбежным компромиссом между частными интересами агентов рынка и объективной необходимостью общественного бытия, иначе оно просто бы не могло существовать. Однако большинство этих проявлений в системе буржуазной государственности либо отмирают, либо извращены до неузнаваемости. Так, общественное мнение подменяется массовой информацией, социальное равенство – «демократией»; идеологическое единство – либерализмом, братство – юридизмом, жертвенность – меркантильностью и т.д.. Причем извращение лишь некоторых, казалось бы, незначительных принципов целостного социального бытия неизбежно ведет к нарушению всех остальных его составляющих, начиная с идеологии (системы сверхличных ценностей) и заканчивая самой иерархической структурой общества. Все это нравственно прогнивает, и вся система социальных отношений (от общественных до межличностных) пропитывается ложью. Государство в своей сущности девальвируется, фактически переставая выполнять роль общенационального целого, и исчезает ... что и приводит в конечном итоге к стабилизации данных тенденций в форме «нового мирового порядка».

Таким образом, надо признать со всей ответственностью, что отказ от фундаментальных социалистических начал в общественном бытии есть отказ от *государственности* вообще. Это совершенно наглядно проявляется в динамике социально-политических процессов современной России и мира. Условная закономерность этих процессов не носит позитивный характер, но наоборот, отражает дальнейшую деградацию человеческой истории. Нравственная девальвация социальных основ государственности в капиталистическом обществе является не чем иным, как прямым социальным торжеством *греховности* человеческой природы, которая как бы уже «под себя» меняет формы социальных отношений. И, наоборот, вышеперечисленные заповеди социализма самым непосредственным образом коррелируют с заповедями Божиими, сформулированными Моисеем еще в Ветхом Завете для народа Израиля, а затем глубоко преображенными, раскрытыми в своем высшем этико-нравственном смысле в Новом Завете для всего человечества. Более того, сама Церковь Христова может быть понята как *идеальный* аналог социально-совершенного (социалистического) Целого, в котором вышеперечисленные принципы служения, самоотречения, смирения, жертвенности, нестяжания, аскетизма, взаимной любви, братства, равенства и соборности подчинены единой сверхличной Истине, нерушимо объединяющей всех верных в мистическое тело Церкви, имеющей свою земную и небесную иерархию. В этой аналогии нет идеологической натяжки; то и другое есть прямое отражение метафизических закономерностей бытия, определяющих в мироздании соотношение частей и целого, индивидуального и общественного. Все это может быть гармонизировано лишь в

единственном, установленном Творцом, онтологическом варианте. Именно эта фундаментальная онтологическая истинность определяет историческую и мистическую несокрушимость Церкви: «создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее» [Мф.16.18].

Говоря о социализме как естественно-природной форме самоорганизации социального целого, мы подразумеваем под ним всю совокупность внутренних связей общества, когда понятие *социальное целое* приобретает значение *социального организма* во всей полноте своих бытийных измерений – метафизических, духовных, этических и материальных, образующих сложную систему внутренних взаимосвязей, подобной той, которая свойственна всякому живому организму. Однако проблема социализма как учения, сложившегося в XVII-XX веках, состоит в том, что оно принимало свои окончательные формы в рамках исключительно рационалистического подхода, что приводило к постоянному смещению от *органического* понимания социализма к пониманию *механистическому*, вульгаризировавшему представление о социально-совершенном обществе до образа идеально организованной машины (или механизма), где человек становился в «винтиком».

Это в равной степени относится ко всем умозрительным концепциям социализма, начиная с Платона и социал-утопистов и кончая троцкизмом. Подобная социальная инженерия, конечно же, в принципе не может смоделировать справедливое общество, ибо само понятие справедливости имеет внерациональное этическое содержание. Не равное перераспределение материальных благ определяет понятие социальной справедливости (хотя это и является одним из ее проявлений), а равное распределение *социальной любви*, направленной от общества к каждому его члену. В этом главный фактор социального равенства, и только на этом (внерациональном) принципе может быть основано социально справедливое общество. То общество, которое в максимальной степени осуществит этот принцип, и будет истинно социалистическим.

Таким образом, *механистическое* понимание социализма (общество как социально-экономический *механизм*), формировавшееся в европейском сознании XVII–XX веков в соответствии с общей позитивистской тенденцией материализма (ньютоновская картина мира), есть лишь первое, формальное приближение к существу социального вопроса. Подобный механистический социализм себя в истории действительно исчерпал, и вся критика данной стадии социализма в ее теории и практике (начиная со славянофилов, Достоевского и кончая Шафаревичем) абсолютно справедлива. Но если мы перейдем к более глубокому – *органическому* пониманию социализма (общество как социально-экономический организм), то данная критика зависнет в воздухе как не имеющая к сущностной *органической идее социализма* никакого отношения. Ибо понятие организма приложимо в полном смысле лишь к явлениям жизни, а жизнь как таковая не подвластна критике, но лишь дальнейшему познанию, осмыслению и развитию. Такой взгляд открывает новые гносеологические горизонты в понимании природы человеческого общества и новые методологические подходы к задаче о социализме как оптимальной организации общественного бытия.

Альтернативой подобному широкому пониманию социализма (общество как органическое целое) оказывается, по существу, лишь социал-дарвинизм, где социум рассматривается как *разомкнутая* социальная система, в которой отдельные индивиды (или группы людей) находятся в конкурентной борьбе за цивилизованное выживание. Отсюда вытекает совершенно разное понимание государства как формы социально-экономического единства общества: либо оно предстает неким отстраненным арбитром конкурентных социально-экономических отношений («договорная теория общества» и следующие из нее идеи гражданского общества, открытого общества и т.д., в итоге вообще заменяющие институт государства «институтом рынка»); либо является самой опорой (материальной структурой) социально-экономического единства общества как единственно возможная форма исторической жизни национально-идентичного социального организма.

Принципиальным отличием *организма* от *механизма* является присутствие в нем духа жизни, применительно к обществу – той или иной формы духовного единства, иногда понимаемого как «дух нации» или «душа народа». Это особое духовное свойство жизни в полной мере присуще и социализму как явлению человеческой истории. О том, что социализм есть не просто сухая утилитарно-рациональная схема организации социума, а является проявлением жизненной целостности государственного организма, говорит то обстоятельство, что ***социализм может быть реализован в обществе только при идеологической согласии общества*** на данную форму отношений. То есть социализм – это не столько *экономическая* система, сколько *идеологическая*, которая подразумевает обязательное *духовное единство* между обществом и государством в качестве главного условия их согласованного (органического) взаимодействия. Аргументы социалистической идеологии могут быть разными: от обожествления верховного императора (Фараона) до идеи «светлого будущего коммунизма», но функционально они обязательно должны обеспечивать сознательное единство общества на основе высших духовно-этических представлений и ценностей. Главной идеологической составляющей подобных представлений является определенное сверхличное измерение (цель или смысл), которое как высшая метафизическая реальность фокусирует в себе самосознание общества, и в котором каждая отдельная индивидуальность видит особый (сверхличный) социальный смысл. В этом нет какого-то изощренного идеологического самообмана: истинная идеология всегда основана на глубоко традиционных для данного общества религиозно-нравственных и мировоззренческих представлениях, которые лишь принимают ту или иную исторически обусловленную идеологическую форму.

Таким образом, говоря о социализме, следует различать собственно сам социализм как *систему* социально-экономических отношений от *идеологии*, от имени которой он осуществляется. Если *система* социализма в форме своих онтологических социальных связей (как мы показали выше) есть естественная форма социально-экономической самоорганизации общества, то *идеология* есть необходимое духовно-мировоззренческое условие этой самоорганизации.

Такой подход снимает множество недоразумений (и обвинений) в трактовке социализма. Так, например, в традиции XX века мы привыкли к отождествлению социализма и коммунизма просто как разных стадий одного и того же явления, не замечая того, что социализм был системой социально-экономических отношений, а коммунизм – *идеологией*, под эгидой которой он осуществлялся. Между тем, в том же XX веке некоторые социально-экономические элементы социализма (такие, как государственное планирование, национализация некоторых отраслей промышленности, социальные дотации и т.д.) были реализованы на совершенно иной идеологической основе – идеологии *национализма* в Германии или *либерализма* в Швеции. На этом основании совершенно абсурдно обвинять социализм как способ социальной самоорганизации в *коммунизме*, *нацизме*, или... *конфуцианстве*.

Это принципиально важный момент. Социализм как экономический строй, как система социально-экономической организации общества допускает *разные идеологии*. При этом само присутствие идеологии в системе социализма есть обязательное условие его осуществимости как необходимость объединения сознания общества в единой высшей системе смыслов, организующей его как одухотворенное целое в единый социальный *организм*. Какова эта система смыслов (т.е. идеология), зависит от конкретно-исторических условий, национально-культурных особенностей и религиозных верований данного общества. В нашем же случае важно понять, что жесткая привязка (до отождествления!) в общественном и политологическом сознании осуществленного в Советском Союзе *социализма* и коммунистической *марксистско-ленинской идеологии* – совершенно не является правомочной или обязательной. Главное здесь – связка *социализм – идеология*, качество же и содержание идеологии может быть, условно говоря, любым: лишь бы она выполняла функцию высшего общественного единения.

Поэтому социализм не может не быть *идеологическим*, а если точнее – *религиозным*. Ибо всякая идеология, как было показано выше, в конечном итоге имеет *религиозное* основание, т.е. несет на себе теократические функции. И религиозность русского коммунизма, о которой единодушно говорили все размышлявшие о нем русские мыслители, являлась не случайным или злонамеренным свойством коммунизма, а необходимым условием осуществимости социалистической самоорганизации общества. Даже если эта религиозность была основана на атеизме как особой форме материалистической идеологии. Просто религиозность здесь не знает своего истинного Предмета, перенося его священные функции на абстрактную идею *светлого будущего* как трансцендентное состояние истории. Поэтому понятие «религиозный социализм» (Н.Бердяев) есть онтологически фундаментальное определение социализма как такового. Иного социализма быть не может. Вопрос остается лишь в степени глубины и истинности предмета религиозности, и в этом отношении нет никаких противопоказаний к тому, чтобы в качестве подобного предмета была принята христианская Истина. Но не в качестве еще более «светлого будущего», а как источник более светлого *настоящего*...

В этом смысле социализм как форма социальной самоорганизации общества еще далеко не закончил свое историческое становление. Слишком глубоки лежащие в его основе онтологические предпосылки. Позитивное раскрытие, осмысление и развитие этих предпосылок есть нерешенная задача человеческой истории. Негативные проявления социализма не есть его имманентное свойство, а лишь объективное отражение ущербности самой человеческой истории, которой действительно имманентно присуще зло. Так социализм, как форма самоорганизации общества, становится социально опасным явлением, когда управление самоорганизацией приобретает волюнтаристские тенденции, когда в угоду тем или иным идеологическим крайностям происходит разрыв *органической* сущности социализма, когда мобилизационная общественная энергия направляется в ложное русло. Самоорганизацию социальной системы в конечном итоге организуют люди, и *греховность* человеческой природы является здесь очень существенным и, по сути, до конца не преодолимым фактором. Если улей пчел способен на уровне абсолютного инстинкта идеально гармонизировать свое «общественно-социальное» бытие, то человек с его ограниченным разумом делает это как бы на ощупь, на уровне социальной интуиции, этических представлений и рациональных построений. Поэтому такое общественное строение принципиально связано с погрешностью, уровень которой зависит от степени человеческого фактора – гордыни и соответствующего политического, экономического или социального волюнтаризма. И в этом отношении социализм, как явление мировой истории, к сожалению, ничем не отличается от любой другой формы человеческой самоорганизации: демократии, монархического правления, капитализма или глобализации, хотя и имеет под собой самые глубокие онтологические основания.

Обобщение темы

Итак, что же такое социализм как явление мировой истории?

Надо признать, трактовка данного явления (как целого) представляет большие затруднения в силу его исторической протяженности, цивилизационной незавершенности, острой политической окрашенности и мировоззренческой противоречивости. На социализм как феномен в его полном, широком значении просто трудно навести резкость...

По этой причине общая оценка социализма исходит чаще из исторически субъективного, узкого отношения, навеянного той или иной стороной реального социализма, которому большинство из нас были недавними свидетелями. Не избежал этого, на наш взгляд, и И.Шафаревич, искренне попытавшийся в своей книге в рамках критического дискурса обличить объективную историю социализма в ее негативной сущности. Однако удалось ему это лишь наполовину, а именно в части объективной

истории социализма; обличение же «негативной сущности» выглядит совершенно неубедительно в силу отсутствия адекватной методологии.

Так в попытке обосновать *негативный* подтекст перманентного присутствия социализма в человеческой истории («инстинкт социализма») ³⁷ И.Шафаревичу приходится прибегать к очень сомнительным аргументам: или из области темной мистики как стремление некой демонической силы «вернуть человечество в более примитивное, архаическое состояние» ³⁸, или из не менее сомнительного психоанализа (по Фрейд) как «...стремление к самоуничтожению, инстинкт смерти человечества» ³⁹. Очень уж выпадает данная аргументация из общего рационально-аналитического построения исследования. Как-то привычнее все же всякий инстинкт понимать как *инстинкт к жизни*, а не к смерти...

В этом позитивном, жизнеутверждающем ключе общая историческая динамика социализма представляется более глубокой, естественной и диалектической. Отметим основные ее этапы.

По своим доисторическим истокам (и сущности) принципы социализма есть форма *социальной целесообразности* в гомеостазисе целостных архаических человеческих сообществ, живущих по законам *социального организма* (семья, племя, родовая община);

На арене истории те же принципы, но уже в качественно ином масштабе, проявили себя на уровне самоорганизации примитивных человеческих сообществ в первые *государственные* образования (III-I тыс. до Р.Х.);

Затем, формирование уже в рамках данных социальных образований новых мировоззренческих ценностей, основанных на понятии *индивидуально-личностного* самосознания (древнегреческая философия, иудаизм, буддизм, даосизм, конфуцианство), завершившееся богочеловеческим Откровением христианства;

Далее, интенсивный период поиска идеального соотношения *индивидуального* и *общественного* в рамках социальной общности, происходивший уже на базе христианских представлений об идеале человеческих отношений (первохристианские общины, монастыри, христианские секты, утопические социальные доктрины);

Затем, идеологическое преобразование этих поисков в соответствии с духом времени в систему научного социализма и коммунизма (век науки, просвещения и прогресса);

Наконец, историческая реализация социализма как нового государственно-общественного строя (XX век) уже на идеологическом фундаменте марксизма-ленинизма, материализма и атеизма.

В этом далеко не линейном процессе принципиальными представляются следующие моменты:

Во-первых, *социализм* как общественно-историческое явление не является искусственно (рационально) сконструированной схемой, а есть естественное и постоянное явление человеческой истории, начиная со времени первых древнейших государств.

Во-вторых, качественно новая актуализация поисков социализма началась с появлением *христианства*, впервые открыто столкнувшегося с необходимостью построения социально-справедливых общественных отношений на основе духовно-нравственного императива любви к ближнему.

В-третьих, постепенная идеологическая трансформация христианских предпосылок социализма в русле европейского гуманизма, просвещения, материализма и атеизма привела к чисто *материалистическому* варианту понимания социализма, и христианская задача о социализме парадоксальным образом обернулась атеистическим социализмом К.Маркса. При этом важно понять, что не социализм предал свою исходную христианскую интенцию по ходу истории, а представления о социализме изменились

³⁷ Шафаревич И.Р. Две дороги к одному обрыву. - М., 2003. С.98.

³⁸ Шафаревич И.Р. Социализм как явление мировой истории. - М., 2003. С.367.

³⁹ Шафаревич И.Р. Две дороги к одному обрыву. - М., 2003. С.97.

вслед за мировоззренческим кризисом самого европейского христианства XVIII-XIX веков.

В-четвертых, несмотря на свое формальное материалистическое основание, социализм XX века развивался не сам по себе (в качестве субъективной исторической тенденции), а как объективная историческая реакция на *капиталистическое* смещение человеческой цивилизации, где идеология *индивидуализма* стала приходить в противоречие не только с христианскими идеалами, но и с самой формой самоорганизации общества как целостного социального *организма*.

В-пятых, в силу всех этих факторов, социализм XX века оказался внутренне очень противоречивым, половинчатым и незавершенным явлением. Идеология материализма и атеизма не позволила решить в его рамках исходные христианские задачи о социально-справедливом обществе на уровне христианских представлений о достоинстве человеческой личности и этике человеческих отношений. В связи с этим, несмотря на очевидные общественно-социальные и экономические успехи, социализм XX века по форме оказался ограниченным и тоталитарным, напоминающим в некоторых чертах примитивные общества древности, а историческая *задача о социализме...* как бы опять повисла в воздухе.

В-шестых, исходя из данной исторической динамики, можно сделать вывод, что нынешний тупик социализма – исчерпание его материалистической идеологии, есть та точка исторического маятника, откуда можно ожидать нового возвращения социализма – уже на основе фундаментальной *идеологии христианства*, несущего в себе предвечную тайну истинной социальности. Где в итоге человеческой истории должны обрести свое органическое единство две фундаментальные социальные составляющие – исходная природно-естественная форма *социалистической* самоорганизации общества и *христианское Откровение* о совершенной человеческой личности. Это и будет оправданием христианской истории.

Таким образом, *социализм в истории – это становящееся цивилизационное явление, отражающее переход бессознательной социальной онтологии через постепенное осознание обществом ее духовно-этического смысла к рационально обоснованной и духовно гармоничной макроструктуре социальной организации.*

Глава 3. Социализм и христианство

Социализм Священного Писания

Как отмечалось в предыдущей главе, одним из принципиальных условий социалистической системы государственности является наличие в ее структуре определенной идеологической надстройки, объединяющей общество на уровне сверхличных ценностей в единый социальный организм. Чем духовно убедительней эта надстройка для каждого члена общества, тем органичней, монолитней и прочнее государственность. Идеология выступает здесь как основополагающее, фундаментальное начало государственности.

Удивительно, но именно Св. Писание дает нам наиболее наглядный пример подобного идеологического становления государственности: именно библейский Израиль являлся одним из первых государств древности, имевших отчетливое концептуально-оформленное *идеологическое* начало. А. Лопухин в своей «Библейской истории» определяет суть ветхозаветной израильской идеологии как «богоправление», основанное на системе Синайского законодательства: «Целью Завета было выделить израильский народ из среды остального человечества и сделать его избранным царством, в котором могли бы сохраниться и возрасти семена спасения, предназначенного впоследствии

распространиться на все человечество»⁴⁰. В этом отношении сам факт и специфика образования израильской государственности имеет в истории исключительное значение как наиболее яркий (и единственный в своем роде) пример религиозно-идеологической самоорганизации до того рассеянного кочевого народа в крепкое монолитное государство. В этом ключе библейская история открывает очень важные для нашей темы социально-идеологические моменты. Как же это происходило?

Древний Израиль как целостное государство евреев образовался после того, как еврейский народ получил через пророка Моисея ветхозаветный Закон, ставший идеологической основой Израиля. При этом Моисей вывел народ из Египта как раз в то время, когда Египет находился в полном расцвете своей государственности. До этого периода (до поселения евреев в Египте при Иосифе) евреи представляли собой просто кочующее племя скотоводов. Можно ли этот исторический факт считать случайностью?

Для библейской традиции, как религиозной доктрины, этот факт не имеет какого-то особого значения. Однако для нашей темы это значение представляется исключительным. Во-первых потому, что Египет в то время по форме своей социальной организации был первым патриархально-социалистическим государством цивилизации (причем, евреи находились в структуре этого государства в течении нескольких столетий). Во-вторых потому, что Моисей, выведя евреев из Египта (а мы помним, что он воспитывался при царском дворе «и научен был... всей мудрости Египетской...» [Деян.7.22]), на основе Божественного откровения на горе Синай сформулировал те десять заповедей, которые превратили еврейские племена в государство Израиль. То есть, очевидно, что помимо исключительного для общечеловеческой истории религиозного содержания, которое, безусловно, является главным, синайское Откровение имело для еврейского народа и чисто идеологическую, государственно-образующую проекцию. Если мы пристально посмотрим на ветхозаветные десять заповедей в плане их социально-идеологического содержания, то увидим, что все обстоит именно так: десятисловие фактически представляет собой свод духовно-нравственных правил, преобразующих хаотическую социальную массу в единый, одухотворенный свыше, национально-автономный организм:

«Я Господь, Бог твой, Который вывел тебя из земли Египетской, из дома рабства; да не будет у тебя других богов пред лицем Моим.

Не делай себе кумира ...ибо Я Господь, Бог твой; Бог ревнитель, наказывающий детей за вину отцов до третьего и четвертого рода, ненавидящих Меня, и творящий милость до тысячи родов любящим Меня и соблюдающим заповеди Мои.

Не произноси имени Господа, Бога твоего напрасно...

Помни день субботный, чтобы святить его; шесть дней работай..., а день седьмой – суббота Господу, Богу твоему...

Почитай отца твоего и мать твою, ...чтобы продлились дни твои на земле, которую Господь, Бог твой, дает тебе.

Не убивай.

Не прелюбодействуй.

Не кради.

Не произноси ложного свидетельства на ближнего твоего.

Не желай дома ближнего твоего; не желай жены ближнего твоего; [ни поля его,] ни раба его, ни рабыни его, ни вола его, ...ничего, что у ближнего твоего» [Исх.20.2–17].

Здесь первая заповедь «Я Господь, Бог твой...» [Исх.20.2] в социально-идеологическом плане задает фундаментальное представление о существовании сверхличного *Единого начала*, объемлющего собой каждого члена общества и организующего это общество в единый народ. Бог открывается еврейскому народу именно как «Бог Израиля»!

⁴⁰ Лопухин А.П. Библейская история. - Монреаль, 1986. С.140.

Святость этой сокровенной истины как память о Едином (общенациональном) Боге, закрепляется в каждом члене общества на духовно-религиозном уровне следующими тремя заповедями: *«не делай себе кумира», «не произноси имени Господа ...напрасно», «помни день субботний»* [Исх.20.4-10]. Бог Израиля как бы принимает на себя всю ответственность за Свой народ, становясь сокровенным гарантом его единства, спасения и исторического величия; единственное, что Он требует взамен – это неусыпной памяти о Себе. Здесь фактически национальное самосознание евреев полностью оборачивается бого-сознанием, целиком сосредотачиваясь в религиозной сфере, что несет на себе двоякую задачу: исполнение высшей религиозно-исторической миссии еврейского народа как одной из ступеней Божественного домостроительства (*«...будете Моим уделом из всех народов»*) [Исх.19.5]) и внутреннее идеологическое сплочение еврейской нации в мистически единый социальный организм.

Следующие шесть заповедей имеют уже совершенно прямую социально-этическую направленность и регламентируют правоту отношений с ближним: *«почитай отца твоего и мать твою; не убей; не прелюбодействуй; не кради; не лжесвидетельствуй; не пожелай дома ближнего твоего...»*, являясь фактически элементарными Законами социальной этики, без которых практически невозможно сохранение здорового бытия общественного организма.

Причем, если первые четыре заповеди имеют ярко выраженную духовно-мистическую природу, то последние – откровенно приземленную (утилитарную), что само по себе отражает естественно-бытийную целостность социального организма, имеющего духовное ядро национального самосознания и душевно-телесную оболочку конкретных социальных связей. Все же десять заповедей в целом (в социальном плане) образуют фундаментальный и универсальный социально-нравственный Закон, который должен быть запечатлен в каждом члене общества, если общество хочет сохранить целостность и преемственность своего исторического бытия.

Одним из важнейших следствий подобной, откровенно теократической формы государственной организации, явилось полное гражданское равенство всех членов общества, вытекающее из их равного участия в договоре с Богом Израиля. Что, в частности, проявилось в равном распределении земли и ее неотчуждаемости на том основании, что вся земля составляет исключительную собственность Иеговы, а израильтяне лишь поселенцы на ней: *«Землю не должно продавать навсегда, ибо Моя земля: вы пришельцы и поселенцы у Меня»* [Лев.25.23]. Данное обстоятельство принципиально выделяло израильское государство по степени социальной однородности, справедливости и гражданского равновесия. «Если таким образом, – пишет А.Лопухин, – государство состояло из равных земледельцев, имевших равный источник благосостояния, то, конечно, не могло образоваться и различных классов народа, резко отличающихся между собою степенью благосостояния и общественного положения. И в этом отношении израильское государство должно было представлять разительную противоположность другим древним государствам. В этих последних раз образовавшееся неравенство закреплялось законом, признававшим нормальным тот строй общественной жизни, по которому одни классы, захватившие в свои руки всю власть и всю землю, признавались как бы рожденными для власти и для богатства, а другие – рожденными для рабства и нищеты. Отсюда образование каст, составляющих вопиющее нарушение прав личности. В царстве Иеговы, напротив, как все участвовали в договоре с Божественным Царем при основании государства, так и все должны были пользоваться равными правами в этом царстве. Здесь все члены государства были равно свободными и полноправными гражданами»⁴¹.

Однако данное социальное равенство основывалось все же на законе, который хоть и был сформулирован как религиозный (теократический) Закон, но, тем не менее, имел по

⁴¹ Там же. С.155.

существо *внешний* воспитательно-принудительный характер, что на ранней стадии становления общества, вероятно, неизбежно... Значительно более совершенную и онтологически более глубокую форму истинной социальной самоорганизации открывает христианство в заповедях Нового Завета. Их всего две: «*возлюби Господа Бога твоего всею сердцем твоим, всею душою твоею и всем разумением твоим*» и «*возлюби ближнего твоего как самого себя*» [Мф.22.37-39].

Те социально-этические аксиомы, которые лишь просматриваются в Ветхом Завете (в десяти заповедях), здесь обретают свое совершенное, законченное – идеальное выражение, становясь универсальной этической истиной для всего человечества.

Так первая заповедь: «*возлюби Господа Бога твоего...*» не просто дает человеку знание о том, что над ним и обществом есть некое сверхличное, несколько отчужденное *Единое* (ср.: «*Я Господь, Бог твой...*»), но что это *Единое* непосредственно причастно человеку как личности, что Его можно *любить*. Понятие о Боге как Отце, принятое в христианстве, помимо ощущения личного духовного *бого-сыновства*, открывает и чувство всеобщей духовно-родственной связи – как высшей метафизической Реальности («*Отче наш*»), духовно объединяющей всех верных в единое социальное тело. Поэтому первая заповедь условно (в социальном плане) может быть понята как вертикально-направленная духовная скрепа общества, объединяющая его в единой вневременной Истине, не подлежащей тлену и разрушению. Вторая же заповедь – «*возлюби ближнего твоего как самого себя*» есть то основание единства, которое распространяется по горизонтали между каждым членом общества, связуя его в единый одушевленный организм, объединенный плотью единой жизни. Не случайно говорится о ближнем, а не вообще абстрактно о человеке, т.к. именно отношения с *ближним* составляют элементарно-актуальную основу общественного бытия. Слова же «*как самого себя*» есть предельное выражение равенства каждого члена общества друг перед другом и перед Богом – олицетворением метафизического единства общества.

В христианском понимании «Бог есть любовь». И в этом треугольнике – *Бог, человек и ближний* – Бог как любовь, будучи *высшим*, объединяет Собою *низшее* (человека и ближнего), тем самым, оставаясь *Единым*. В этом же смысле вторая заповедь есть заповедь *братства* – подчеркивание фундаментального онтологического родства между ближними, осуществляемого через Бога-Отца как Единого источника человеческого бытия.

Сочетание этих двух заповедей обеспечивает, как мы видим, глубокое социальное единство общества по всем направлениям: вертикально-духовным, горизонтально-социальным и внутренне-этическим. Не случайно в Новом Завете о полноте данной духовно-этической максимы говорится: «*на сих двух заповедях утверждается весь закон и пророки*» [Мф.22.40].

Однако по форме две эти заповеди имеют все же ветхозаветное (разделенное) основание как относящиеся отдельно к Богу и ближнему. Евангельское Откровение идет дальше и открывает качественно новую, органичную полноту данной духовно-социальной Истины: «*Заповедь новую даю вам, да любите друг друга; как Я возлюбил вас, так и вы да любите друг друга*» [Ио.13.34]. Здесь обе первых заповеди сливаются нераздельно: любовь к Богу претворяется в любовь к ближнему, и любовь к ближнему является любовью к Богу, ибо здесь сам Бог (Христос) предстает как *сущность* человеческой любви, непосредственно соединяя Собою человека с человеком в единое одухотворенное Целое (которое есть Церковь), становящееся началом нового образа общественного бытия и новой духовно осмысленной социальности. Социальное единство реализуется здесь на самой глубокой и в то же время непосредственно близкой онтологической основе – в Боге Любви, нерушимо соединяющем общество в единый духовный (одухотворенный) организм.

Таким образом, мы непосредственно приходим к понятию *социальный организм*, о котором говорилось в предыдущих главах, однако на этот раз прямо обнаруживаем его

глубокое, религиозно освященное, онтологическое содержание. Надо сказать, что здесь мы касаемся очень тонких, таинственных и до конца не верифицируемых зависимостей: единая надличностная одухотворенность социального организма принципиально трансцендентна индивидуальному сознанию и доступна ему лишь в той или иной форме *религиозного* чувства (или *веры*). И это допускает возможность двусмысленных толкований.

Так, в истории социологии заметной фигурой является Э.Дюркгейм, считавший религиозные представления вообще прямым продуктом общества. По словам Е.Осиповой, «из предварительного определения религии Дюркгейм делал ряд выводов. Если религиозные верования и обряды являются обязательными, а все, что обязательно, имеет социальное происхождение, покоится на авторитете общества, то источником религии также является общество»⁴². Вплоть до того, что «социальный подход к религии делает возможным... объяснение многообразия богов многообразием обществ» [там же]. Это, конечно, прямое отражение общего позитивистского подхода в стиле XIX века. Мы же склонны, скорее, к противоположному взгляду: именно религия, религиозный дух определяет становление общества, являясь его онтологически самой сокровенной, жизнеутверждающей духовно-исторической субстанцией. При этом несомненно, что религия в реальном бытии общества имеет и определенную утилитарную функцию: «Цементирующая функция культа, укрепляющая социальное единство, состоит в том, что, совершая ритуалы, социальная группа периодически заново утверждает себя..., восстанавливает социальное единство при неизбежной прерывности социальной жизни. Воспроизводящая функция культа способствует поддержанию традиций, обновлению веры, передаче и укреплению ценностей, иными словами, трансляции и оживлению социального наследства»⁴³. Как тут не вспомнить древний Китай с его китайскими церемониями...

Конечно, религия не ограничивается культом, главное ее содержание – духовно-нравственное и мировоззренческое начало, которое она открывает человеку в его личном, индивидуальном самосознании, в путях его жизненного самоопределения. При всей своей общественной значимости религия обращена не к обществу, а непосредственно к личности, являясь формой ее приобщения к сакральному духовному единству общества и мироздания в целом. Можно сказать, что религия – это форма органической обратной связи между индивидуальностью (частью) и высшим, породившим ее Единством (целым). В религиозном чувстве человек преодолевает свое экзистенциальное одиночество, становясь таинственным образом причастным к высшему надличному бытию, единому по своей природе для каждого члена данной религиозной традиции. В этом и состоит основная религиозная тайна и специфика реального существования и функционирования общества как социального организма.

В этом отношении социальная этика Нового Завета полностью соответствует ветхозаветной традиции, но вносит как бы новую методологию в нравственное воспитание социума, перенося само воспитательное воздействие от внешней формы ветхого религиозного Закона, во внутренние сферы человеческого социального самосознания. Законы социальной этики становятся здесь имманентным свойством индивидуальной нравственности. При этом единство новозаветного общества по сравнению с ветхозаветным, основанном на религиозном авторитете Закона, *качественно углубляется*. Здесь происходит внутреннее изменение самой человеческой природы, освобождение ее (и человеческих отношений) от разлагающей власти греха, принципиально неподвластного внешнему Закону, так как Закон лишь ограничивает социальное пространство греха, но не уничтожает его духовно-индивидуальные истоки.

Если мы пристально посмотрим на новозаветные заповеди (на примере Нагорной проповеди) в их социальном аспекте, то увидим, что все они суть дальнейшее раскрытие

⁴² Осипова Е.В. Социология Эмиля Дюркгейма. - М., 1997. С.216.

⁴³ Там же. С.40.

глубины «ветхого» социального Закона, но реализованного уже на имманентном плане индивидуальной нравственности. Об этом говорит и сам Христос: *«Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить»* [Мф.5.17]. И далее: *«Ибо, говорю вам, если праведность ваша не превзойдет праведности книжников и фарисеев, то вы не войдете в Царство Небесное»* [Мф.5.20]. Вот лишь несколько примеров качественно нового понимания этического закона на внутреннем плане нравственного самосознания:

- *«Вы слышали, что сказано древним: не убивай, кто же убьет, подлежит суду. А Я говорю вам, что всякий гневающийся на брата своего напрасно, подлежит суду»* [Мф.5.21-22].
- *«Итак, если ты принесешь дар твой к жертвеннику и там вспомнишь, что брат твой имеет что-нибудь против тебя, оставь там дар твой перед жертвенником, и пойди прежде примиришься с братом твоим...»* [Мф.5.23-24].
- *«Вы слышали, что сказано: око за око, зуб за зуб. А Я говорю вам: не противься злumu...»* [Мф.5.37-38].
- *«Когда творишь милостыню, пусть левая рука твоя не знает, что делает правая, чтобы милость твоя была в тайне...»* [Мф.6.3-4].
- *«Вы слышали, что сказано: люби ближнего твоего и ненавидь врага твоего. А Я говорю вам: любите врагов ваших... Ибо если вы будете любить любящих вас, какая вам награда? Не то же ли делают и мытари?»* [Мф.5.43-46].

Очень наглядно принципиальная разница подходов к пониманию основ социальной нравственности в Ветхом и Новом Заветах проявляется в евангельской сцене с женщиной, пойманной в прелюбодеянии, которую Закон повелевал побивать камнями. Обращаясь к толпе, в праведном гневе собиравшейся это сделать, Христос тихо говорит: *«кто из вас без греха, первый брось на нее камень»* [Ио.8.7]. Тем самым, указав и обличив существо греха за чертой Закона – во внутренней духовной сфере каждого из присутствовавших, которые, начиная со старших, будучи обличаемы совестью, в задумчивости удалились. Каждый из них впервые обратился внутрь собственного самосознания и не нашел там праведности...

Данный социальный дискурс в понимании христианской добродетели может показаться несколько непривычным для православной традиции; и не столько в силу своей банальной очевидности, сколько потому, что является несколько отвлеченным отношением к евангельскому слову, основная преобразующая сила которого направлена непосредственно к человеческой душе, делающей излишней какую-либо отвлеченную социальную рефлексию как внешнее умозрительное построение. В этом состоит преобразующая тайна христианства, воспитательная функция которого осуществляется в форме непосредственного *личностного* богопознания, в отличие от Ветхого Завета, «детоводительство» которого построено на принудительном авторитете Закона. Тем не менее, дальнейшее раскрытие библейской этики как полное освобождение человека от рабства греху во всех его проявлениях, предполагает *полную сознательность* человека как в отношении личной природы греха, так и в отношении его социальных последствий, ибо именно такое понимание должно отличать как зрелый возраст человека в реальной жизни, так и человечества в истории. И именно такого понимания, в конечном итоге, ищет от человека Бог: *«вложу законы Мои в мысли их, и напишу их на сердцах их»* [Евр.8.10].

Полнота сознания есть *самопознание* – «познай самого себя». Применительно к христианскому человеку это означает полноту познания богоподобия человеческой личности на всем диапазоне ее духовно-эмпирической жизни: от обладания первоначальным богоподобием, через утрату его во грехе, через внутреннюю победу над грехом как осознанием его истоков – к новому обретению чистого качества богоподобной жизни. Таков духовный цикл самопознания. Применительно к христианскому обществу этот цикл есть возвращение к первоначальной природе общества (как одухотворенному социальному организму) на *сознательном уровне* общественного бытия, взамен инстинктивной формы

социального единства, наблюдавшейся в древнейших обществах и утраченной вследствие человеческого несовершенства. Ибо только таким путем (через *падение* и *восстание*) утверждается крепость самопознания, как на духовных путях отдельного человека (победа над грехом), так и в религиозной истории человечества (победа над миром). Поэтому именно *сознательный* переход христианского духа в социальные сферы общества способен качественно преобразить как общество, наполнив его бытие одухотворенным смыслом, так и саму христианскую Церковь, вновь возродив ее к предельно адекватному, активному и актуальному присутствию в мире в качестве главного условия его преображения. Ибо христианство есть *откровение о Боге, о человеке – и о совершенном обществе*. Открывая путь к совершенному человеку через освобождение его от греха, христианство тем самым открывает путь и для совершенного общества.

По существу социальный потенциал новозаветного Откровения остается в истории донныне не раскрытым. Именно в этом смысле можно согласиться с тезисом Хайдеггера, что христианство на земле еще не началось, т.к. полнота исполнения христианских заповедей предполагает христианское преображение общества. Новые христианские этические максимы приводят не просто к более глубокому (имманентному) утверждению социума в приемлемых с точки зрения ветхого Закона этических рамках, но требуют преображения самой структуры социальных связей «ветхозаветного» общества, т.к. многие из них входят в вопиющее противоречие с тем уровнем духовного совершенства, к которому призывает человека христианство. Именно христианство впервые выделяет понятие «мир» как олицетворение всей той системы несовершенных (внутренне греховных) социальных отношений, над которыми не властен ветхозаветный Закон. Христианский человек призывается к победе над миром, над всей системой его ветхо-греховных связей.

И здесь мы подходим к тем аспектам социальной этики Нового Завета, которые достаточно определенно можно трактовать как социалистические. В первую очередь это относится к решительному осуждению богатства как древнего кумира человеческого общества. Еще со времен Моисея идол золотого тельца символически являлся главным противником истинного Бога, поклонение которому в еврейском народе под страхом смерти категорически запрещалось. Тем не менее, во всей системе ветхого мира богатство (или мамона) продолжало оставаться главной земной ценностью для абсолютного большинства людей. Таков был (и остается) системный алгоритм существования общества, где лишь богатство является олицетворением жизненного успеха. Именно против этой языческой святыни ветхого мира восстает новозаветное Откровение: *«Никто не может служить двум господам... Богу и мамоне»* [Мф.6.24]. В религиозно-социальном контексте богатство оказывается ложным центром самоорганизации общества, фактически противостоящим истинному Богу как истинному фокусу социальной организации. Мамона принципиально разрушает единство социума на материальном уровне, неизбежно приводя при этом и к духовному отчуждению между ближними. Именно поэтому так категорично утверждение: *не можете служить Богу и мамоне!* Здесь опять наблюдается социально-этическая двойственность евангельских слов, имеющих как общественно-социальный, так и лично-духовный религиозный смысл. Что в «социалистическом контексте» позволяет перефразировать данную религиозную истину вполне конкретно – *не можете служить обществу и богатству!*

Но и в личном плане духовность и стремление к богатству – несовместимы, ибо *«где сокровище ваше, там будет и сердце ваше»* [Мф.6.21]. Как показывает притча о богатом юноше, богатство – имение «сокровищ на земле» – самим своим фактом настолько обременяет душу человека, подчиняет ее законам мира, что практически исключает возможность следования такой души за Христом к новому уровню нравственности: *«...Иисус сказал ему: если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твое и раздай нищим; и будешь иметь сокровище на небесах; и приходи, и следуй за Мною. Услышав слово сие, юноша отошел с печалью, потому что у него было большое имение.*

Иисус же сказал ученикам Своим: истинно говорю вам, что трудно богатому войти в Царство Небесное; и еще говорю вам: удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши, нежели богатому войти в Царство Божие» [Мф.19.21-24].

На фоне осуждения богатства евангельское слово призывает к защите бедных и социальному состраданию: *«И спрашивал его народ: что же нам делать? Он сказал им в ответ: у кого две одежды, тот дай неимущему; и у кого есть пища, делай то же» [Лк.3.10-11].*

Человек призывается к нестяжательности как глубокой внутренней независимости от рабства собственности, к отказу от погони за прибылью и материальным богатством: *«Не собирайте себе сокровищ на земле, где моль и ржа истребляют и где воры подкапывают и крадут, но собирайте себе сокровища на небе, где ни моль, ни ржа не истребляют и где воры не подкапывают и не крадут» [Мф.6.19-20]. «Продавайте имущества ваши и давайте милостыню» [Лк.12.33].*

Сама структура общества, преображенная христианским пониманием человеческих отношений, подразумевает новую метафизически обращенную социальную иерархию, где доминирует не принцип господства, основанный на богатстве и социальных привилегиях, а принцип служения обществу, основанный на любви к ближнему: *«...вы знаете, что князья народов господствуют над ними, и вельможи властвуют ими; но между вами да не будет так: а кто хочет между вами быть большим, да будет вам слугою; и кто хочет между вами быть первым, да будет вам рабом...» [Мф.20.25-27].*

Но, может быть, самое важное состоит в том, что этот высокий социальный пафос новозаветного Откровения не остался отвлеченным духовным идеализмом, а уже в скором времени нашел свое реальное воплощение в первохристианских общинах, принявших евангельские социальные максимы как базовые ценности нового общественного бытия: *«Все же верующие были вместе и имели все общее. И продавали имущества и всякую собственность, и раздавали всем, смотря по нужде каждого» [Деян.2.44-45]. «У множества же уверовавших было одно сердце и одна душа; и никто ничего из имущества своего не называл своим, но все было у них общее» [Деян.4.32].*

Принципиально новым в этом обществе явилось то, что оно было основано не на Законе (как ветхий Израиль), а на *благодати*, которая непосредственно соединяла людей в единое социальное тело (общину), ставшее Церковью! И это следует подчеркнуть особо: изначально в истории христианская Церковь явилась как *община*, как новое социальное бытие, основанное на любви и евхаристическом единстве. Впервые социальная общность обрела свое внутреннее *органическое* единство не на основе кровного родства, национальной солидарности или внешнего религиозного авторитета, а на основе универсальной духовно-нравственной Истины, открывшейся во Христе непосредственно как *любовь*, отменявшая всякое экзистенциальное отчуждение человека от человека. В этом был преодолен условный, «ветхий» по своей природе, этический барьер деливший человеческое сообщество по множеству линий социального отчуждения: по знатности, богатству, национальности и т.д., и открылось качественно новое социальное измерение, основанное на глубокой *онтологической* общности всех людей – *«все же вы - братья...»* [Мф.23.8]. По словам Г.Флоровского, «ранняя Церковь не была просто добровольным союзом с религиозными целями. Она была новым обществом, даже новым человечеством, истинным Градом Божиим в процессе созидания»⁴⁴.

Непродолжительность исторического существования первохристианской (иерусалимской) общины не должна нас смущать. В «тесте» человеческой христианской истории она выполнила роль «закваски», явившись основанием Церкви, своего рода прообразом истинной христианской *социальности*, еще не раскрытой в человеческой истории.

⁴⁴ Флоровский Г. Социальная проблема в Восточной Православной Церкви // Христианство и цивилизация. - СПб., 2005. С.597.

При этом, конечно, Церковь, как идеальное сообщество, не несет на себе непосредственных социальных заданий в истории. Но внутреннее бытие Церкви есть то социальное горнило любви, через которое любовь открывается и приходит в мир. По существу, главная функция христианской Церкви это и есть *свидетельство* о любви как реальности этого мира: «По тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою...» [Ио.13.35]. Поэтому истинная христианизация социума как организация общества на основе любви, сама по себе невозможна, но лишь через посредство Церкви, которая как откровение неба на земле, раскрывает миру *тайну любви* – основу истинной социальности.

Социальная метафизика христианства

С окончанием яркого периода существования первохристианских общин, попытавшихся непосредственно воплотить в своем бытии общественный идеал христианства, вопрос о путях к этому идеалу не был снят с повестки дня христианской Церкви по причине неудачи (как может показаться на первый взгляд), но лишь перешел на более фундаментальный уровень разработки. Оказалось, что даже самое сильное устремление веры и благодати (чем отличались первоапостольские времена) не может обеспечить реализацию идеальных, с точки зрения христианства, социальных отношений внутри единого в вере и Евхаристии сообщества. Оказалось, что решение этого вопроса требует значительно более глубокого и продолжительного труда по изменению самой природы ветхого человека. Подвиг этого труда взяло на себя христианское монашество.

Те многочисленные *общежительные монастыри*, которые с IV в. появились в христианской Церкви, явились по существу продолжением практики первохристианских общин, но организованных уже на более строгом аскетическом уровне. Общежительные монастыри явились одновременно и отражением первоначальной общинной сущности Церкви, и школой фундаментального христианского самопознания как практического пути к *святости*. Именно общежительные монастыри убедительно свидетельствуют, что *общинный* характер общественного бытия не противоречит, а, наоборот, является условием личного христианского совершенства. Само же христианское совершенство, являясь своего рода духовной самоцелью, в конечном итоге оказывается участвующим в практическом христианском преображении общества.

Так, повседневная духовная практика монаха состоит из двух неразрывно связанных моментов: максимально полное (до буквальности) исполнение евангельских заповедей в отношениях с ближними (братией монастыря) в повседневной жизни и максимально глубокое погружение в сферы молитвы (Богопознания), дающее духовные силы (любовь) для возможности исполнения этих заповедей. В этом замкнутом цикле напряженного духовного бытия в христианской душе и сознании чудесным и неведомым образом происходит глубокое преломление идеальной христианской Истины – «*Бог есть любовь*» в реальный нравственный облик святости, преобразующей человеческое естество и реально входящей в мир. То есть монашество (и шире – христианская *святость*) – это не отвлеченная от мира область чисто духовных созерцаний, а есть по существу самый непосредственный путь к преобразению мира через благодатное преобразование *ветхого* человека в *нового*, приносящего в мир, в реальные человеческие отношения не *грех*, но *свет*. По слову Евангелия: «*Вы - свет мира*» [Мф.5.14].

В условиях стихий мира подобная созидательная, предельно тонкая духовная работа по низведению «*неба на землю*» практически невозможна, она требует соответствующей среды и условий, своего рода замкнутого микромира, который и представляет собой монастырь во всех его формах – общежительной, скитской или отшельнической. Отшельничество (или затвор) не является здесь исключением из правил. В подавляющем большинстве оно являлось лишь высшей, заключительной ступенью монашеского

подвига, открывавшей подвижнику высшие формы Богопознания и святости. Самой же распространенной формой, самой первой и необходимой ступенью монашеского пути в истории Церкви было и остается *общежительное монашество*, т.к. именно здесь, в реальной среде межчеловеческих отношений, на базе единства труда и быта, под непрерывным полем молитвы и зримых примеров святости, наиболее полно и гармонично преобразуется ветхое человеческое естество и открывается совершенная христианская личность, способная самим фактом своего существования преобразовать общество: «стяжи дух мирен, и вокруг тебя тысячи спасутся» [пр. Сер.Саровский].

На примере монашеского подвига открывается вся глубина и сложность христианской задачи преображения мира, мыслимого и возможного лишь как путь напряженнейшей внутренней духовной борьбы, преображающей *ветхого* человека в *нового*, побеждающего (в себе!) ветхую косность мира и изнутри утверждающего в нем закон новой социальности – закон христианской любви. Люди рождены к святости («*Я сказал: вы боги*» [Ио.10.34]), но святость эта и в личном, и социальном аспектах дается лишь как результат сознательной духовной борьбы с грехом внутри человека: «*От дней же Иоанна Крестителя и донныне Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его*» [Мф.11.12]. Сами перипетии этой внутренней борьбы имеют множество проявлений и сторон, основательно и подробно раскрытых в святоотеческом Предании, основанном, в первую очередь, на опыте монашеского пути к святости. Суть же этой борьбы состоит в неослабевающем духовном противостоянии с «внутренним змеем» *эгоизма*, присущим человеческой природе со времен грехопадения. «Здесь Бог с дьяволом борются, и поле битвы – сердца людей» (Достоевский).

Здесь знаменательно то, что вопрос о природе человеческого эгоизма оказывается ключевым как в контексте христианской сотериологии, так и в вопросах социальной самоорганизации общества. И там, и здесь эгоистическое начало в человеке (гордыня, самость, эго, собственное Я) оказываются главным препятствием на путях гармонизации как духовного внутреннего мира человеческой личности, так и внешних форм межчеловеческих отношений. Однако, если светская социология пытается лечить данный изъян человеческой природы внешними методами социальной педагогики и психологии, или вообще пытается обойти данное обстоятельство как неизменный, естественный факт человеческой природы, то христианство, озабоченное полным исцелением человеческой души и нравственности, пытается в корне победить это древнее «семя дьявола» на онтологическом уровне, считая его корнем человеческого греха и порока. И действительно, если мы пристально посмотрим на основные формы человеческого греха с точки зрения христианства, то увидим, что все они являются прямым проявлением *эгоизма* (или *самости*), того темного метафизического начала, которое присутствует как некий самоуверенный господин в глубинах каждой человеческой личности. Это именно *самость* превозносится и гневается, осуждает и ненавидит, предает и убивает, чревоугодничает и прелюбодействует, лукавит и злорадствует, гордится и богохульствует, предается унынию и любостыжанию... и т.д. Само метафизическое начало греха – дьявольская *гордость* есть по существу высшая ступень эгоизма, толкнувшая в свое время родоначальника мирового зла к Богопротивлению.

Очевидно, что ни одно из этих проявлений человеческой природы в социальном плане не только не является благотворным, но напротив, ведет к разрушению и разложению социального организма, пропитывая греховным началом мир и формируя на этой основе ту современную цивилизацию, которая вся «*во зле лежит*». С другой стороны, любое проявление христианской добродетели невозможно иначе, как через отрицание эгоистического начала: милосердие и сострадание, смирение и кротость, нестяжание и простота, терпение и жертвенность, и, наконец, сама *любовь к ближнему*, являющаяся по существу единственной формой экзистенциального выхода за рамки индивидуального (эгоистического) бытия через приобщение к бытию *другого* и *всех*. Такой нравственный прорыв к новому, онтологически *единому* бытию, возможен лишь через преодоление

собственного Я, ограничивающего бытие мира пределами собственного эгоизма. Выход за себя, отказ *от себя* в пользу ближнего (Христа ради) есть неперемное условие христианского совершенства: «*Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих*» [Ио.15.13]. И лишь на этом принципе может быть основана истинная структура христианской социальности.

Однако акт подобного личного самоотречения как отказ от собственного эгоистического начала сопряжен в реальной практике с огромными жизненными трудностями, ибо на нем построена вся система ветхого мироустройства, где «все ищут своего». Поэтому вопрос о судьбе главного наследия ветхого человека – «большом имени» собственного Я – есть донныне главный камень преткновения для всех сомневающихся до конца следовать за Христом, начиная с евангельского богатого юноши и кончая современным апостасийным постхристианским миром.

Тем не менее, в общественно-социальном плане можно выделить одно принципиальное обстоятельство. Даже беглый взгляд на известные формы социальной организации общества однозначно свидетельствует, что *капиталистическая* система отношений и система *социализма* находятся в этом ключевом вопросе христианской нравственности на прямо противоположных позициях. Ибо капитализм есть «организованный эгоизм» (С.Булгаков); а социализм – общественное бытие, где «*никто ничего из имени своего не называл своим*» [Деян.4.32].

Коренное отличие этих двух социальных систем на духовно-психологическом плане, проявляется в первую очередь по отношению к богатству. Богатство – это чисто *земная* категория, отражающая материальную сторону человеческого существования, и от того, как позиционирует себя по отношению к нему человек и зависит по существу система социальной организации. И здесь мы видим, что исходя из степени человеческого эгоизма, внутренние отношение к этой «земной» категории может быть противоположным. Ветхое свойство человеческой природы, выражающейся в эгоистическом начале *самости*, видит в богатстве главную возможность личного самоутверждения «здесь и сейчас» – в этом материальном мире. Христианское же начало в человеке ищет свое самоутверждение в ином измерении бытия – не материальном, но *духовном*, и поэтому не видит в богатстве никакой особой ценности. Устремленность к *духовному качеству* бытия сопровождается естественным отмиранием власти эгоистического начала в человеке – как атавизма ветхого инстинкта самосохранения собственной «материальности». Отрицая это ветхое начало как преграду к духовному преображению человеческого самосознания, Христос говорит парадоксальные с точки зрения материального самосохранения слова: «*не заботьтесь для души вашей, что вам есть, ни для тела, во что одеться...*» [Лк.12.22], – подчеркивая этим, что материальная сторона человеческого бытия лишь вторичная функция природной жизни, истинное же и высшее назначение человека – духовное совершенство.

Таким образом, отношение к богатству в человеке может быть прямо противоположным: либо гипертрофированным проявлением инстинкта материального самосохранения, сопровождающегося стремлением к умножению благосостояния как удовлетворение собственного *эгоизма*, либо отрицательным и безразличным, как отражение высшего духовного самосознания человека, олицетворением которого является сам Христос. То есть отношение к богатству – это принципиальный вопрос новозаветного Откровения, а не просто частный случай христианской добродетели. Не случайно Евангелие неоднократно это подчеркивает, и слова о том, что «*трудно богатому войти в Царство Небесное*» [Мф.19.23] есть лишь констатация фундаментального духовного факта: христианское совершенство не совместимо с привязанностью к земному материальному богатству.

Но привязанность к богатству – не просто препятствие к христианскому совершенству (святости), к которому кто-то может и не стремится... В своем воздействии на человека эта страсть оказывает прямое душепагубное действие, укрепляя в человеке

элемент богопротивления – то самое «семя дьявола», которое тлеет в человеке со времен его грехопадения. В этом отношении богатство (деньги) может приобретать воистину дьявольскую силу, когда страсть к *любостяжанию* становится материальным основанием «демона человеческой гордыни». В этом случае человек начинает опираться на богатство как главный фактор собственной исключительности, силы и власти, поднимающей его над ближним и обществом, становясь в своих глазах *абсолютно* самодостаточным субъектом бытия, не требующим ни ближнего, ни общества, ни Бога. Поэтому *«любостяжание есть идолослужение»* [Кол.3.5], где центром человеческой деятельности становится Мамона – «бог» человеческого эгоизма. Подобный разворот внутреннего человеческого самоопределения не может остаться без внешних социальных последствий. В материальном мире Мамона оказывается главным *материализованным* противником Бога, и если «он» побеждает, то мир меняется. Не случайно эпоха секуляризации общества совпала с эпохой его капитализации, где фактически произошла легализация *идола капитала* в качестве единоличного хозяина общественной и личной жизни. Не случайно и нынешнее становление нового мирового порядка осуществляется путем переподчинения *идеальных* национальных ценностей (религий, идеологий и традиций) глобальному «богу капитала».

Нет необходимости говорить о социальных последствиях торжества в мире Мамоны, они очевидны. Во все времена наиболее откровенные его адепты поднимались на вершины своего благополучия за счет благополучия ближних, ибо *«пастбища богатых – бедные»* [Сир.13.25]. Куда важнее понять те принципиально иные начала социальности, которые несет и содержит в себе христианское Откровение. По причине многовекового противостояния Церкви и мира, и обращенности христианского сознания в первую очередь к внутренним областям церковного бытия и проблемам индивидуального спасения, эти начала доныне остаются не актуализированными не только в реальной жизни общества (идущем фактически в противоположном направлении), но и в социальном самосознании христианства, которого, как такового, практически не существует. Между тем, всякое проявление христианской истины (выраженное в заповедях, добродетелях, или блаженствах) имеет прямое социальное измерение (проекцию) и неразрывно связано с соответствующими социальными последствиями, которые вполне подвластны теоретическому и богословскому осмыслению. Так в продолжении темы о богатстве можно рассмотреть христианский идеал *нестяжательности*...

Апостол Павел перед своей кончиной, обращаясь к ученикам, говорит о своей жизни: *«Ни серебра, ни золота, ни одежды я ни от кого не пожелал: сами знаете, что нуждам моим и нуждам бывших при мне послужили руки мои сии. Во всем показал я вам, что, так трудясь, надобно поддерживать слабых и памятовать слова Господа Иисуса, ибо Он Сам сказал: блаженнее давать, нежели получать»* [Деян.20.33-35]. В этих удивительно емких словах во всей полноте раскрывается жизненное расположение христианина по отношению к материальной стороне бытия. Где *нестяжание* материальных благ, как обращенность духа к нематериальным ценностям, компенсируется непосредственным личным *трудом* по удовлетворению необходимых нужд; но и этот *труд* не замыкается только на себя, но через любовь Христову посвящается в пользу ближнего. Здесь нестяжательность как принцип духовного бытия не ограничивается просто нейтральной отрешенностью от благ мира (как это практикуется и в восточных учениях: даосизме, буддизме, индуизме), но органично переходит в жертвенное служение самоотдачи. Ибо лишь последнее свидетельствует о полной победе над внутренним эгоизмом и чистоте обновленной христианской души. Здесь наглядно проявляется, что нестяжательность как христианская добродетель, имеет не только личный аспект спасения от множества соблазнов мира, но в своей полноте оборачивается деятельностью на благо ближнего, т.е. имеет и прямой *социальный* аспект. С этой точки зрения нестяжательность по существу имеет значение *безвозмездной* деятельности на

благо ближнего, т.е. на *общее благо*. Но последнее, как нетрудно заметить, составляет основной признак социалистической (или общинной) деятельности. Именно такого рода деятельность, свободная от эгоистического начала, открывает бескрайнее поле для реализации глубоко христианского принципа безвозмездного *служения* ближнему, раскрывающемуся в конечном итоге – в служении обществу: семье, народу, государству, человечеству и Богу.

Подобным же образом может быть рассмотрена и любая другая христианская добродетель... и окажется, что каждая из них имеет помимо *личного* и свое прямое *общественное* значение. То есть каждая из них имеет как бы два смысла: один личный, являющийся важнейшим условием христианского совершенства и личного спасения; и второй общественный, являющийся необходимым условием социального блага и вообще возможности гармоничного общественного бытия. И именно этот путь внутренне-органичной гармонизации общества, с христианской точки зрения, является истинным – как путь добровольного, сознательного и безвозмездного личного исполнения *«общего дела»* со стороны членов общества. В противоположность чисто внешней искусственно-юридической форме построения общественной жизни на основе балансировки частных интересов.

С этой точки зрения советский социализм по своей методологии был достаточно близок к правильному подходу: вспомним постоянную обращенность к воспитанию общественной сознательности, чувства коллективизма, различные формы безвозмездного общественного труда и т.д. Однако при всей правильности общего (социалистического) принципа, данные проявления общественно-безвозмездной деятельности или самоотдачи были лишены своего главного личностного источника – глубокой *христианской мотивации*, основанной на любви к ближнему и духовной победе над остатками эгоизма. Эта деятельность апеллировала скорее к общественному (общинному) инстинкту, чем к личной духовной сознательности. Неустойчивость личного ценностного самосознания привела в итоге к уклонению за тем же «личным достатком» (к тому же *идолослужению*), что как внутреннее противоречие непрерывно подтачивало основы советского общества... – и обрушило его в конце концов.

Это еще раз говорит о том, что лишь в христиански преображенной личности, духовно победившей внутреннего «змея эгоизма», может родиться истинная и свободная общественно-социальная самоотдача, сознательность, самоотверженность как *новая социальность*, проявляющая себя в форме внутреннего императива личной нравственной необходимости и личного христианского совершенства. Глубина этого личного источника христиански мотивированной «общественной деятельности» поистине бездонна, т.к. имеет своим началом Богоподобную сущность человека, где «Бог есть любовь»...

Таким образом, мы приходим к непосредственному пониманию того, что христианское преображение личности – прямой путь к *преображенной социальности*, что то и другое неразрывно и глубоко связано и не может быть одно без другого, что единая основа и существо этой связи – любовь Христова, побеждающая и преображающая мир. У Достоевского в его «Дневниках» есть удивительная запись, хорошо иллюстрирующая духовную метафизику этого преображения: «Возлюбить человека, как самого себя по заповеди Христовой невозможно. Закон личности на Земле связывает. Я препятствует. Один Христос мог, но Христос был вековечный, от века идеал, к которому стремится, и по закону природы должен стремиться человек. – Между тем, после появления Христа как идеала человека во плоти стало ясно как день, что высочайшее употребление, которое может сделать человек из своей личности, из полноты развития своего Я – это как бы уничтожить это Я, отдать его целиком всем и каждому безраздельно и беззаветно. И это величайшее счастье. Таким образом, закон Я сливается с законом гуманизма и в слитии оба, и Я и все (по-видимому, две крайние противоположности), взаимно уничтоженные друг для друга, в то же самое время достигают и высшей цели своего индивидуального развития каждый особо.

Это-то и есть рай Христов. Вся история, как человечества, так и отчасти и каждого отдельно, есть только развитие, борьба, стремление и достижение этой цели»⁴⁵.

Христианский социализм

До сих пор мы говорили о социализме довольно абстрактно, понимая под этим термином достаточно широкий спектр общественно-социальных проявлений данного явления мировой истории; в то время как традиционное (и более привычное) понимание социализма исходит из более узкого и конкретного представления, ограниченного рамками социалистических теорий XVIII – XIX вв. и реальной общественной практики XX века. Во избежание недоразумений следует более четко обозначить суть данного различия.

К социализму как особой системе социальной организации в принципе возможны два методологических подхода. Это *научный социализм*, основанный на построениях позитивистской рациональной мысли, не требующий для себя иных оснований кроме утилитарно-материалистического понимания экономики, социологии и этики – именно этот социализм был рожден в рамках европейского гуманизма, теоретически разработан в форме марксизма-ленинизма и затем осуществлен в Советском Союзе. И *религиозный социализм*, в основании которого лежит религиозно обоснованная этика межчеловеческих отношений. Прототипами подобного религиозного социализма в истории могут служить древние архаические сообщества, первохристианские общины, христианские общежительные монастыри, русские крестьянские общины. Здесь вся система социальных и хозяйственно-экономических отношений базировалась и исходила в первую очередь из социально-нравственной необходимости, диктуемой императивами религиозной этики. Если научный социализм, к которому можно отнести и некоторые системы утопического социализма, строится на основе утилитарной логики рассудка, и сам по себе не требует *любви* в качестве методологической категории, то религиозный социализм, наоборот, исходит из любви, строя систему социально-экономических отношений как форму ее эмпирической реализации. В этом отношении религиозный социализм глубоко онтологичен, ограничен и фундаментален и поэтому, при всей своей духовной возвышенности, в отличие от научного социализма он совершенно лишен какого бы то ни было утопизма. Именно эта онтология любви (в подсознательном, родовом ее проявлении) просматривается и во всяком традиционном социальном сообществе: в традиционной семье, племени, роде, нации, включая и традиционное архаическое государство, где метафизика «государственного всеединства» обосновывалась и поддерживалась общим религиозным культом.

Но даже если мы посмотрим на взаимное соотношение *научного* и *религиозного* социализма, то увидим, что религиозный социализм как в психологическом, так и в историческом плане *первичен* относительно социализма научного, который по существу является лишь реакцией человеческого разума на призывы души и совести. Так религиозно-нравственные начала русского социализма формировались на протяжении всего XIX века в лоне одухотворенной русской культуры на основе сострадания и любви к народу, тяжкое положение которого являлось постоянным укором национальной совести. Однако реализация этих духовно-религиозных народнических чаяний, претерпев рационально-атеистическое преобразование в среде революционеров-практиков, обернулось в XX веке научной системой марксизма-ленинизма, утилитарно-материалистической как по форме, так и по существу. Судьба научного социализма тем и трагична, что он оторвался от своей религиозной онтологии, превратившись в мертвую,

⁴⁵ Достоевский Ф.М. Из рабочих тетрадей // Возвращение человека. - М., 1989. С.460-461.

безддушную схему, в которой совершенно исчез духовный человек как живой источник и творец социального бытия.

Таков исторический расклад реального социализма. Его онтологическое религиозное начало оказалось за кадром истории, реальное же воплощение получила рационально-искусственная схема. Но возможен ли иной гармоничный, онтологически и методологически цельный социализм? Принципиальных преград к подобному полноценному во всех отношениях социализму нет. Просто действующим идеологическим основанием социализма должна стать онтология *религиозного идеала* человеческих отношений; а рациональной формой *научная организация* социально-экономической и производственной сферы общества. Так, чтобы социально-экономическая реальность не противоречила, а способствовала раскрытию в человеке и обществе религиозного идеала межчеловеческих отношений. Именно этот путь социализма имел в виду С.Булгаков, когда говорил, что «возможен и социализм любви, но это в том случае, если социалистическое мировоззрение согрето религией, прежде всего христианством»⁴⁶.

Однако марксизм, легший в основание социализма XX века, был заряжен прямо противоположным импульсом. В своей работе «Карл Маркс как религиозный тип» С.Булгаков пишет: «В воинствующем атеизме Маркса мы видим центральный нерв всей его деятельности. Один из главных ее стимулов, борьба с религией, есть в известном смысле... истинный, хотя и сокровенный практический мотив и его важнейших чисто теоретических трудов. Маркс борется с Богом и своей наукой, и своим социализмом, который в его руках становится *средством для атеизма*, оружием для освобождения человечества от религии»⁴⁷. Это очень важная мысль для понимания истоков социалистической трагедии XX века. В самом начале своего концептуального оформления социализм был развернут и использован Марксом и его единоверцами как орудие в борьбе с христианством. И эта «родовая травма» социализма предопределила весь трагизм дальнейшей его истории.

Здесь важно понять, что не социализм как социально-экономическое учение своим существом борется с религией и христианством, а та его идеологическая надстройка, которая сама, в своих собственных религиозных истоках является антихристианством. Сам же социализм в его чисто экономическом учении не противоречит никакой религии и более того, как было показано выше, имеет в своей основе религиозную этику межчеловеческих отношений, наиболее ярко выраженную именно в христианстве. С этой точки зрения социализм как идея и социально-экономическое учение, является непосредственным преломлением христианства – не христианством как таковым, но его земной социально-экономической проекцией.

Если мы, для примера, сопоставим основные этические идеи христианства, и аналогичные принципы советского социализма, то увидим их непосредственную корреляцию:

Идеалы христианства	Принципы социализма
Приоритет духовного над материальным	Приоритет идеологии над экономикой
Устремленность к идеальному Богочеловеку	Воспитание «гармонично развитой личности»
Идеал соборности	Принцип коллективизма
Осуждение богатства	Отказ от частной собственности
Любовь к ближнему	Дружба, товарищество, взаимопомощь

⁴⁶ Булгаков С.Н.

⁴⁷ Булгаков С.Н. Карл Маркс как религиозный тип // Героизм и подвижничество. - М., 1992. С.67.

Жертвенность ради ближнего	Самоотверженность ради общего дела
Идеал всеединства во Христе	Всеобщее братство и равенство
Идеал человеческой святости	Стремление к моральной чистоте
Нестыжательность, служение	Безвозмездный общественный труд
Вера в преображение мира	Вера в преображение социальности
... и т.д.	... и т.д.

Для полноты понимания внутренней близости данных подходов можно мысленно дополнить эту таблицу еще одной колонкой, где расположить соответствующие неолиберальные принципы капитализма, чтобы увидеть их радикальную(!) противоположность и социализму, и христианству.

Принципиальная разница в этическом содержании социализма и христианства состоит лишь в том, что христианство реализует свои идеалы главным образом «на небесах», т.е. в духовно-мистической сфере; социализм же пытается реализовать свои принципы «на земле», т.е. в реальных социально-экономических материальных формах. Понятно, что последнее сопровождается неизбежной нивелировкой *идеального* качества социалистических идеалов, утратой их «небесного» христианского содержания. Но это само по себе не противопоставляет социализм и христианство как антагонистические явления, но наоборот, дополняет, если понимать христианскую историю как реальное духовно-историческое преображение мира. Социализм в его коммунистическом пафосе даже можно назвать проявлением христианского хилиазма, но его нельзя отделить от христианства. Более того, чем социализм последовательней и глубже в своем стремлении к осуществлению своих земных идеалов, тем он ближе к идеалам небесным, т.е. к христианству. Ибо сказано: «...что свяжете на земле, то будет связано на небе; и что разрешите на земле, то будет разрешено на небе» [Мф.18.18]. Поэтому в социализме как таковом нет греха; в нем есть известное несовершенство и падшость земной человеческой природы, но в нем нет никаких принципиальных преград к внутреннему совершенствованию и развитию, приближающего его к самым высоким идеалам и откровениям христианства.

Принципиальная близость духовно-нравственных идеалов христианства и социально-экономических принципов социализма их определенная внутренняя взаимодополняемость изначально обращала на себя внимание христианской мысли, что позволило уже в начале XIX в. сформироваться вполне устойчивому понятию – «христианский социализм», не получившего, правда, какой-либо серьезной теоретической разработки. С.Булгаков, большое внимание уделявший этому вопросу, пишет: «Основная мысль "христианского социализма" состоит в том, что между христианством и социализмом может и должно существовать *положительное* соотношение. Христианство дает для социализма недостающую ему духовную основу, освобождая его от мещанства, а социализм является средством для выполнения велений христианской любви. Он исполняет правду христианства в хозяйственной жизни. Разумеется, насколько социализм проникается антихристианским духом и отдается чарам первого искушения, он не может быть соединяем с христианством, которое требует, прежде всего, человеческого сердца. Но в социализме самом по себе, рассматриваемом как совокупность мер социальной политики, нет ничего, что бы не соответствовало христианской морали. Поэтому самая мысль о "христианском социализме" не имеет в себе ничего противоречивого. Принципиально христианский социализм вполне возможен»⁴⁸.

В чем же состоит существо положительного соотношения между социализмом и христианством? В приведенной цитате С.Булгакова христианский социализм предстает как определенная социально-экономическая форма реализации христианской любви в

⁴⁸ Булгаков С.Н. Христианский социализм. - Новосибирск, 1991. С.227-228.

реальной жизни общества. Однако если смотреть еще глубже, то данная форма предстает как христианский *социальный закон*, закрепляющий и охраняющий благодатное действие христианской любви в рамках социума. То есть христианский социализм может трактоваться как органическое **единство благодати и закона, реализованное на уровне общественных отношений**. В этом и состоит возможное положительное соотношение между христианством как духовным учением, и социализмом как совокупностью мер социальной политики. Но более того, эта возможность является в то же время и необходимостью, т.к. никакое проявление благодати (в том числе и христианской *любви*) не может в падшем человеческом мире обрести какую-либо степень стабильности, если не облечется в форму закона. Это относится как к личной духовной жизни, так и духовно-исторической жизни общества.

В этом соотношении вообще состоит закрепляющая, формообразующая роль закона в бытии мира: преобразует *благодать*, но формообразует *закон*. То есть закон, следуя за благодатью, утверждает меру ее присутствия в реальном мире. Это своего рода средство материализации благодати, без которой невозможен принципиальный (качественный) переход от духовного к материальному, от небесного к земному, от религиозного к социальному – все это осуществимо лишь посредством благодатного закона как формы закрепления высших метафизических истин на уровне эмпирического бытия. Именно в виде Закона было закреплено первое ветхозаветное откровение Бога человеку, данное через Моисея народу израильскому. Новозаветное Откровение как Откровение уже о самой благодати, так же запечатлено в форме заповедей («*Если заповеди Мои соблюдете, пребудете в любви Моей...*» [Ио.15.10]). И сама Церковь Христова зафиксировала свои благодатные основания в виде догматов – в своего рода духовных законах, лишь следование которым сохраняет земное и историческое бытие Церкви в поле действия Божественной благодати.

Поэтому нет ничего предосудительного в задаче формирования «христианского социального закона» как формы закрепления действия благодати христианской любви в реальной жизни социума. Слова ап. Павла о том, что «*...закон дан через Моисея; благодать же и истина произошли через Иисуса Христа*» [Ио.1.17] в данном случае имеет лишь положительный смысл. Между законом и благодатью нет противоречия, наоборот, одно немислимо без другого. Так само новозаветное Откровение стало возможным лишь в рамках ветхозаветного Закона: «*Не думайте, что Я пришел нарушить Закон и пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить*» [Мф.5.17]. Дальнейшее исполнение заповеди любви требует расширения христианского закона любви к ближнему до рамок социального закона, включающего в поле действия благодати всю социальную сферу общества. Ибо христианство – это любовь ко всем, и дальний здесь такой же ближний. Как пишет Н.Сомин: «Закон, если он является застывшим переживанием благодати, имеет огромную воспитательную силу и дает простор для действия уже подлинной благодати. Благодать, не подкреплённая благодатным законом, быстро сходит на нет, гибнет под действием сил зла. А потому закон должен следовать за благодатью и закреплять ее достижения»⁴⁹. Поэтому – делает вывод Н.Сомин – «христианский социализм, как сочетание благодати и закона, христианской любви и разумного устройства общественной жизни, объективно является христианским общественным идеалом, к которому должно стремиться христианское сообщество»⁵⁰.

Есть большая проблема для исторического христианства, за решение которой оно по существу еще и не бралось, состоящая в невозможности *полноты* осуществления христианской *любви* в существующих формах социальных отношений. Внешняя относительно Церкви зона общественных отношений, как некий чуждый бескрайний мир, остается холодной пустыней, где, кажется, без следа исчезают любые жертвы

⁴⁹ Сомин Н.В. Христианский реализм С.Франка. - (<http://chri-soc.narod.ru/>).

⁵⁰ Там же.

христианской любви и тепла – и это при том, что общество может считать себя христианским! В этом есть очевидное духовно-историческое противоречие...

Приходится признать, что существующий порядок межчеловеческих отношений, несмотря на двухтысячелетний опыт христианства, покрыт некой пеленой двусмысленности, исключающей свободную актуализацию главной христианской добродетели – *любви*, способной проявляться лишь в конкретном социальном действии. Двусмысленность эта по существу является наследством еще *рабовладельческой* формы социальных отношений, когда историческое христианство, будучи спроецированным непосредственно на раба и на его *хозяина*, не могло в одночасье преобразить их отношений до степени братской любви, т.к. жестко сковывалось существующим законом социально-экономической действительности. Очевидно, подобного рода социальное неравенство, сохраняющее свою суть и в капиталистической форме социальных отношений (как эксплуатация человека человеком), в корне противоречит христианской истине: *«вы куплены дорогою ценою; не делайтесь рабами человеков»* [1Кор.7.23]. Социальное неравенство объективно служит непреодолимым препятствием для торжества в мире христианской истины. Общество по своей социальной структуре оказывается разомкнутым, дискретным, многослойным – неспособным быть реально единым во Христе. Оно принципиально не может аккумулировать, умножать и сохранять в себе христианскую добродетель – а *«...кто не собирает со Мною, тот расточает...»* [Мф.12.30]. Единственной возможной формой реализации христианской любви на социальном уровне оказывается в таком обществе милость и благотворительность, не носящие сами по себе системного характера, но являющиеся социально-случайным фактором, никак не влияющим на общий строй, динамику и характер социальных отношений, сохраняя их принципиальную внутреннюю отчужденность. Повторимся, это в полной мере относится как к рабовладельчеству первых веков христианства, как к крепостной России XIX века, так и к современным формам капиталистической экономики: везде, где общество (его система) допускает эксплуатацию человека человеком, невозможно говорить о правильных с христианской точки зрения человеческих отношениях, т.е. по существу, и о христианстве как таковом. Ибо если христианство ограничивается лишь формой веры (т.е. культом), то оно мертво – *«вера без дел мертва»* [Иак.2.26]. Именно по этой причине христианство как таковое от его начала и доныне можно мыслить лишь в рамках Церкви, в области же внешних социальных отношений его как не было, так и нет.

Может показаться, что подобное положение вещей и является единственно возможным, что это есть имманентное и неизменное состояние греховного по своей природе социального мира, в котором христианству как таковому вообще не место, что оно не властно в нем что-либо изменить. Однако факт появления в человеческой истории реального социализма, реализованного даже на чисто материалистической основе, говорит о том, что данное положение вещей не является принципиально неизменным, но наоборот, исторически созрело до стадии качественного изменения. В этой ситуации дальнейшее молчаливое самоустранение христианской церкви от участия в преобразении социальной сферы приведет к тому, что *«камни возопиют»* [Лк.19.40], что, впрочем, в историческом масштабе уже и ознаменовали материалистические формы социалистических революций.

Качественное преобразование социальности есть чисто христианская задача как прямая духовно-нравственная необходимость приведения в гармоничное соответствие внутреннего мира христианской души и внешней среды межчеловеческих отношений. Мирное сосуществование чистой христианской совести и «антихристианства» во внешних формах социальных отношений невозможно без известной доли самообмана, а еще точнее – лукавства. Так, ущербность и двусмысленность милостыни, попечительства, благотворительности и других подобных форм социальной добродетели состоит в их половинчатости, зачастую являющейся лишь видом откупа перед Богом за обличаемую

совестью эксплуатацию ближнего и общества, доходы от которой могут многократно превышать размеры этой благотворительности. В то время как полнота христианской добродетели предполагает полную самоотдачу человека деятельному служению ближнему, то есть, в конечном итоге – обществу. Именно через *служение обществу* (как сообществу ближних) в полной мере гармонизируется как личный духовный строй христианской совести, так и сама общественная система в ее социально-экономических отношениях. Поэтому можно сказать, что с христианской точки зрения, ***социализм – это такое общество, в котором в наибольшей степени открыта возможность осуществления христианской любви к ближнему через организованное служение обществу.*** В противоположность разомкнутым социально-экономическим системам, социалистическая (или органическая) система обеспечивает структурно-равномерное распределение социального блага (аккумулируемой обществом социальной любви) между всеми членами общества; так, чтобы *«кто собрал много, не имел лишнего; и кто – мало, не имел недостатка»* [Исх.16.18]. То есть так, *«чтобы была равномерность»* [2Кор.8.14] в полной аналогии с одухотворенностью живого организма как равномерным распределением в нем крови и духа.

Христианский социализм есть в этом смысле общественная форма осуществления заповеди любви к ближнему, или иначе – христианская любовь, организованная в общественно-социальных формах. Главный принцип, положенный в основание подобного общества, – служение ближнему. Каждый служит всем остальным, и все служат каждому. Здесь реализация христианской *любви* (как служения) становится не просто частным делом, но приобретает надындивидуальный общественный статус, равномерно распределяясь на каждого члена общества. Общество как бы аккумулирует социальное *благо*, рождающееся из тепла индивидуальной любви, и накапливая его в определенных социальных формах, наделяет им (как *любовью*) каждого члена общества – так, что никто не остается в ней обделенным. В этой роли общество приобретает ярко выраженные патерналистские свойства, уподобляясь Богу, *«возлюбившему всех»*, становясь христианским не только по букве, но и по существу. *«Бог есть любовь»* здесь сама христианская Истина проявляет себя в обществе в своем непосредственном качестве – как любовь, преображающая бытие. Христианский опыт хорошо знает это благодатное надличное присутствие любви в церковном общении, в христианской семье, в христианской общине (в монастырях). Эта же любовь способна присутствовать и на уровне общества, ибо для нее не существует ограничений. Христианский социализм и подразумевает подобное общество.

Чтобы в доме было тепло, недостаточно печки, должны быть закрыты двери и в окна вставлены стекла. Чтобы общество было способно хранить тепло христианской любви – недостаточно Церкви, должна быть исключена социальная несправедливость и защищена христианская культура. Иначе ветры мира сего неизбежно развеют труды любви и остудят любую истину. Как индивидуальное христианское спасение немислимо без внешних ограничений бытийственных проявлений человеческой греховности, так и христианское преображение общества немислимо без духовно осмысленных форм организации социальной жизни. Поэтому о социализме в его христианском понимании можно говорить двояко: с одной стороны социализм вырастает из любви к ближнему, а с другой – является законом, ограждающим эту любовь от посягательств зла. Найти оптимальное соотношение того и другого в одухотворенных социально-политических формах и есть задача христианского социализма.

В своей полноте заповедь любви к Богу реализуется в Церкви, заповедь любви к ближнему – непосредственно в обществе! Общество в это смысле есть земная Церковь ожидающая своей действительной христианизации как исполнения любовью к ближнему. Поэтому общество не есть внешняя и чуждая для православного сердца среда (как это зачастую считается), а есть благодатное поле для прямого и непосредственного

претворения любви к Богу в любовь к ближнему: здесь небесное претворяется в земное – преображая мир.

Итак, христианский социализм – это соборно-общественная форма исполнения заповеди любви к ближнему. Здесь через реальные формы служения обществу христианская любовь к ближнему как бы преодолевает ограду христианской Церкви и, свободно растекаясь по всем органам социального тела, воцерковляет его, преображая в единое одухотворенное и благодатное бытие, в дальнейшее осуществление слов Спасителя: «*Как Ты Отче во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в нас едино*» [Ио.17.21].

Глава 3. Земное и небесное в русской революции

Россия – поиск цельности

В предыдущем разделе мы достаточно подробно рассмотрели теоретические аспекты соотношений между христианством и социализмом. Пришло время обратиться к эмпирической стороне этого вопроса – особенно драматически проявившегося в истории русской Революции. Россия, как первая в мире страна «победившего социализма», являет собой в этом отношении исключительно емкое поле для размышления.

Прежде всего следует задаться вопросом: почему именно Россия всерьез задумала и осуществила реальное переустройство общества на принципах социализма? Существует множество мнений на этот счет, широко разнящихся как по линии идеологических пристрастий, так и по глубине историософского анализа. Причем в последнее время вообще доминирует тенденция считать период советского социализма чуть ли не неким недоразумением русской истории, ее случайным и досадным эпизодом, от последствий которого как от тяжелой болезни необходимо поскорее избавиться. В этом единодушны как нынешняя либеральная элита, стремящаяся поскорее вернуть Россию как заблудшую овцу в семью «цивилизованных народов»; так и наши православные патриоты, чающие, наоборот, скорейшего возвращения России после семидесятилетнего «вавилонского пленения» на путь своей традиционной государственности... эпохи, примерно, конца XIX века. В противовес подобному легкомысленному отношению к социализму в контексте русской истории, наша точка зрения состоит в том, что Россия шла к решению *социалистического* вопроса всем существом своей истории.

С актом принятия христианства в X веке при св. князе Владимире, ознаменовавшего собой одновременно и начало русской государственности, Россия оказалась фактически *последним* крупным государством Европы (да и мира вообще), принявшим христианство. Уже этот факт ставит Россию среди христианских народов в некое особое положение, суть которого выражается евангельской формулой: «*И будут последние первыми*» [Мф.20.16]. Исторической судьбой России как бы изначально предназначено какое-то новое слово в христианстве, которого еще не знает мир. Именно об этом, хоть и парадоксальным образом, говорит и тот факт, что Россия, приняв христианство от Византии в форме Православия, не только оказалась единственной наследницей полноты Православия, но и в том, что само Православие, как христианское учение, имело к началу XI века, совершенно зрелую и законченную форму. Это обстоятельство как бы сразу поставило Россию по отношению к христианству в качественно новое отношение: с одной стороны, избавило русское самосознание от необходимости заниматься чисто догматической (внутренней) стороной христианства, а с другой, – прямо поставило его перед необходимостью осуществления *данной* полноты христианства в исторической жизни. Таким образом, изначально русское христианское самосознание оказалось перед задачей *воплощения* христианской истины как целостного и зрелого духовно-социального идеала в реальной жизни – в этом, по существу, состояла (и состоит) особая христианская миссия России в христианской истории. Так как даже та, более распространенная точка

зрения, что миссия России – в хранении истины православия для свидетельства миру в конце времен... – означает по сути то же самое: ибо какое же еще иное возможно свидетельство миру, если не в форме зримого исторического свершения как результата полноты *воплощения* православия в истории! «Для России, – говорит А.Хомяков, – возможна только одна задача: быть обществом, основанным на самых высших нравственных началах, или иначе – все, что благородно и возвышенно, все, что исполнено любви и сочувствия к ближнему, все, что основывается на самоотречении и самопожертвовании, – все это заключается в одном слове: христианство. Для России возможна одна только задача: сделаться самым христианским из человеческих обществ...»⁵¹.

Содержание ключевого для русской историософии понятия «Святая Русь» как раз и отражает эту вневременную и в то же время историческую задачу русского христианского самосознания. В нем таинственно сочетаются и сливаются небесное понятие «Святая» и земное понятие «Русь», что делает образ Святой Руси одновременно и возвышенным, неотмирным идеалом, и в то же время – целью национального исторического бытия. Именно в этом смысле Святая Русь есть национальная идея России. Суть ее состоит в исполнении идеала христианской святости в реальной истории не только на личном, но и на общественном уровне. Как пишет Ф.Карелин «православному народу всегда было свойственно искание святых в такой же мере, как и самим святым – искание святости. Недаром древнерусский народ назвал свою землю Святой Русью. В одном этом слове выразил он всю полноту своего жизненного идеала: не только церковного, но и личного, не только личного, но и общественного, не только общественного, но и политического. Ибо, в понимании древнерусского народа, Святая Русь - это такая Земля, еще не бывшая, но вечно чаемая, которая во всем управляется Святыми»⁵².

Однако как же может решаться подобная задача? Как вообще реализуемо вневременное во временном, небесное в земном, христианский идеал – в реальной истории? Наиболее первичной и простой формой решения этого русского христианского вопроса, включавшей в себя и временную и вневременную его проекции, было монашество. И Россия, действительно, в XI–XV веках расцвела множеством православных общежительных монастырей, в которых общественный идеал христианства, в меру личного монашеского подвига, присутствовал и осуществлялся в локальном социальном измерении. Однако в масштабе историческом, общесоциальном и государственном, включавшем всю полноту русского христианского самосознания в его мессианской перспективе, все было далеко не так просто. Вневременный образ Святой Руси как целостное представление об общественном христианском идеале в реальном историческом потоке распадался на две полярные мировоззренческие позиции: видевших этот образ или в чисто мистическом измерении («Град Китеж»), или, наоборот, в конкретной исторической эмпирии («Москва – Третий Рим»). Эта изначальная метафизическая раздвоенность русского самосознания определила собой и весь характер русской истории, наиболее наглядно проявившийся в известной катастрофичности русской истории. Принципиальная эмпирическая неразрешимость русского мессианского (христианского) вопроса постоянно провоцировала русский дух на уклонение в две противоположные крайности: либо полная *идеализация* христианского откровения как полное отрицание какой-либо предметной деятельности по его осуществлению в реальной жизни, либо наоборот, радикальная деятельность по его прямому и непосредственному осуществлению в конкретной истории.

Впервые это глубокое противоречие русского христианского самосознания явно обозначилось внутри самой православной Церкви – в церковном конфликте XV века между заволжскими старцами (*нестяжателями*) во главе с Нилом Сорским, и *иосифлянами*, сторонниками церковных идей игумена Волоколамского монастыря Иосифа

⁵¹ Цит. по: Самарин Д. Поборник вселенской правды // Славянофильство: pro et contra. - СПб., 2006. С.495.

⁵² Карелин Ф.В. Царство святых. - (<http://chri-soc.narod.ru/>).

Волоцкого. Примечательно, что суть конфликта касалась не тех или иных догматических тонкостей, а состояла сугубо в вопросе о земном – иметь или не иметь монастырям собственные землевладения и соответствующие хозяйственные попечения; т.е., по существу, об отношениях церкви с миром, государством и обществом. Уже в этом эпизоде русской истории со всей отчетливостью проявилась вся противоречивость и широта мессианской задачи русского православия и русской идеи спасения. Православие Нила Сорского основано на полном отречении от мира и устремлено к внутреннему преображению человеческой души на путях умного делания (уединения, глубокой молитвы, исихазма), даже общежительные традиции монашества приобретают здесь умеренный характер, ограничиваясь скитской формой общежития. Православие Иосифа Волоцкого, наоборот, устремлено в мир, к преображению мира Церковью: идею церковного строительства волоколамский игумен видел не только во всемерном укреплении общежительных традиций православных монастырей, но и в необходимости включения в зону монастырских (т.е. церковных) интересов и жизни за стенами монастыря, включая прямое хозяйственное попечение об окружающих крестьянских селах.

Здесь отразились как бы два лика русской святости, два лика национальной идеи – ее земное и небесное измерения. При этом русское православие как бы разделилось на два потока: один незримо для мира растворился в мистических областях христианского Откровения, питая своими живительными соками многочисленные явления личной христианской святости, а второй широкой рекою хлынул непосредственно в русский мир, пытаясь преобразить его историческое и эмпирическое бытие. Г.Федотов в одной из работ, посвященной русской святости, так пишет о духовных и социальных последствиях этого события русской церковной истории:

«Противоположность между нестяжателями и иосифлянами поистине огромна как в самом направлении духовной жизни, так и в социальных выводах. Одни исходят из любви, другие – из страха (страха Божия), одни являют кротость и всепрощение, другие – строгость к грешнику, на одной стороне почти безвластие, на другой – строгая дисциплина. Духовная жизнь заволжцев протекает в отрешенном созерцании и умной молитве, – иосифляне любят обрядовое благочестие и уставную молитву. Заволжцы защищают духовную свободу и во имя сострадания дают в своих скитах убежище гонимым еретикам. иосифляне предают их на казнь. Нестяжатели предпочитают собственную бедность милостыне, иосифляне ищут богатства ради социальной организации благотворительности. Заволжцы... питаются духовными соками православного Востока; иосифляне проявляют яркий религиозный национализм. Наконец, первые дорожат независимостью от светской власти, последние работают над укреплением самодержавия и добровольно отдают под его попечение и свои монастыри, и всю русскую Церковь. Начало духовной свободы и мистической жизни противостоит социальной организации и уставному благочестию. Победа Иосифа определилась сродностью, созвучием его дела – национально-государственному идеалу Москвы, с ее суровой дисциплиной, напряжением всех социальных сил и закрепощением их в тягле и службе. Последнее объяснение легкой победы иосифлян – в торжестве национально-государственных задач над внутренне-религиозными»⁵³.

Оба подвижника: и Иосиф Волоцкий, и Нил Сорский были впоследствии причислены Церковью к лику святых, и это несколько смягчает остроту данного духовно-исторического противоречия, сохранив в каноническом единстве обе тенденции русского православия. Однако само мессианское существо русской христианской антиномии остается в силе: дистанция между идеалом христианской святости и национально-исторической реальностью остается основным стимулирующим фактором русской истории.

⁵³ Федотов Г.П. Трагедия древнерусской святости // О святости, интеллигенции и большевизме. - СПб., 1994. С.49.

Несмотря на очевидную пользу идей Иосифа Волоцкого (закрепленных на «стоглавом соборе» 1551г.) для развития русской государственности в эпоху Ивана Грозного, сама идея об идеальном православном царстве («Москва – Третий Рим») оказалась исторически недолговечной. Изначальная односторонность идеи христианского переустройства общества с опорой на формальную сторону церковного благочестия (обрядовый консерватизм, домострой, опричнина) как непосредственное воцерковление всей русской жизни, обернулась в XVII веке своей обратной стороной – церковным старообрядческим расколом и последовавшими за ним радикальными реформами Петра I. Идеальные начала христианской веры и реальность национально-государственного бытия словно разошлись здесь по своим крайним мировоззренческим полюсам: с одной стороны, – пафос массового самоожжения ради чистоты истинной веры, отрицание и уход из государственности, где царствует антихрист; с другой, – радикальное переустройство русской действительности и самой христианской Церкви ради земного могущества государства Российского. Одно, без сомнения, полностью соответствует другому, и в своей сумме есть все та же идея Святой Руси, распавшаяся на свои крайние противоположности.

Церковный раскол явился не просто внутренним кризисом церковной жизни – это был кризис мессианского самосознания русского народа. «С него, – пишет Н.Бердяев, – начинается глубокое раздвоение в русской жизни и русской истории, внутренняя расколотость, которая будет продолжаться до русской революции. И многое тут находит свое объяснение. Это кризис русской мессианской идеи. ...В основу раскола легло сомнение в том, что русское царство, Третий Рим, есть истинное православное царство. Раскольники почуяли измену в церкви и государстве, они перестали верить в святость иерархической власти в русском царстве. Сознание богооставленности царства было главным движущим мотивом раскола... Раскол был уходом из истории, потому что историей овладел князь этого мира, антихрист, проникший на вершины церкви и государства. Православное царство уходит под землю. Истинное царство есть град Китеж, находящийся под озером.... Отсюда напряженное искание царства правды, противоположного этому нынешнему царству. Так было в народе, так будет в русской революционной интеллигенции XIX века, тоже раскольничьей, тоже уверенной, что злые силы овладели церковью и государством, тоже устремленные к граду Китежу...»⁵⁴.

При этом сам исторический потенциал Русской идеи (христианской Святой Руси) не исчезал и не умирал в своем ноуменальном значении, но лишь искал для себя новые, адекватные времени, формы исторической реализации. Эту задачу отныне взяло на себя новое крыло русского самосознания, – созревшая в лоне светской культуры русская интеллигенция. К началу XIX века влияние на общественное и народное самосознание светской культуры было уже вполне соизмеримо с влиянием Церкви и поэтому вполне естественно, что инициатива по дальнейшей реализации в истории русской мессианской задачи на фоне затухания исторической активности православия перешла к корпусу русской интеллигенции.

Несмотря на огромную дистанцию, образовавшуюся к тому времени между светской культурой и традиционным народным мировоззрением, русская интеллигенция впитала и сохранила в себе все глубинные мессианские черты русского народного характера: обостренное чувство правды и справедливости, благоговение перед высшими идеалами, жажду осуществить эти идеалы в реальной жизни. Ключевой вопрос русской интеллигенции – «что делать?» – во всей полноте отражает все ту же перманентную задачу русского мессианского самосознания, экзистенциально обнаруживающего себя между неотмирным идеалом и непросветленной исторической реальностью. Причем острота этого вопроса имеет не столько умозрительную, сколько эмоциональную природу, исходящую из нравственных императивов христианской совести, неспособной

⁵⁴ Бердяев Н.А. Русская идея. - М., 2000. С.12-13.

примириться с видом человеческих страданий. Именно здесь, в сострадающей душе русской интеллигенции христианский вопрос русской мессианской задачи преломляется в вопрос социальный, когда задача христианского преображения мира приобретает форму преображения социальности.

Очень наглядно этот внутренний переход проявился у Радищева, по выражению Н.Бердяева, «родоначальника русской интеллигенции». «Когда Радищев в своем "Путешествии из Петербурга в Москву" написал слова: "Я взглянул окрест меня – душа моя страданиями человечества уязвлена стала", – русская интеллигенция родилась. Радищев – самое замечательное явление в России XVIII в.... Он замечателен не оригинальностью мысли, а оригинальностью своей чувствительности, своим стремлением к правде, к справедливости, к свободе. Он был тяжело ранен неправдой крепостного права, был первым его обличителем, был одним из первых русских народников»⁵⁵.

Россия традиционно называла себя православной империей, но не секрет, что ее социальное устройство было далеко не христианским. До 70-х годов XIX века в России продолжало существовать крепостное право (по существу, разновидность рабства) во всей неприглядности своих проявлений: торговля людьми, самодурство помещиков и бесправие крестьянства. Что бы как-то ощутить эту темную сторону русской действительности достаточно вспомнить того же Радищева («Путешествие...») или «Мертвые души» Гоголя. Социальное, имущественное и культурное расслоение в обществе было столь велико, что говорить о каких-то христианских отношениях между двумя основными сословиями – дворянством и крестьянством – было невозможно.

При этом именно православие (в отличие от католичества и протестантизма) в наименьшей степени было обращено к христианизации социума, то есть поиску путей гармонизации социальных отношений на основе христианских заповедей. В силу ряда исторических причин (со времен Петра I) все это оставалось в полной прерогативе государства. Церковь же занималась лишь «окормлением» существующего положения вещей, относя конечное искупление социальной несправедливости в область «загробного воздаяния». Однако социальная проблематика настойчиво стучалась в дверь. Противоречие между возвышенными идеалами православия и реальной несправедливостью социальной жизни продолжало нарастать, особенно с появлением новых капиталистических форм эксплуатации, грубо разрушавших традиционные нормы социальных связей. В итоге в общественном сознании, уже не способном выдерживать остроту данного противоречия, произошел роковой мировоззренческий разрыв. Вместо отвлеченной, как бы не имеющей отношения к социуму, «небесной идеи» православия общественная (интеллигентская) мысль стала генерировать свою «земную идею» социализма, надеясь с ее помощью разрешить, наконец, проблемы социальной действительности. В этих условиях религия с ее консервативным призывом к смирению становилась прямым антиподом и помехой революционной социалистической решимости преобразить социальный мир. Так, в XIX веке *небесное* и *земное* в Русской идее окончательно отделилось и противостало друг другу.

Здесь важно понять, что противостояние между социализмом и религией (христианством) носило в данном случае не абсолютный, а относительный характер. Это был лишь диалектический этап русской истории, противопоставившей две стороны национального бытия (*небесную* и *земную*) в их крайнем выражении (как тезис – и антитезис) и обнаживший цивилизационную неполноту того и другого. Диалектическое развитие данной духовно-исторической антиномии предполагает синтез – как *исцеление* русского мессианского самосознания и самой русской истории.

Однако это уже взгляд из нашей эпохи...

Реальный же исторический процесс есть в некотором смысле слепая стихия, не знающая своего конечного предназначения и исчерпывающая свою слепую инерцию лишь

⁵⁵ Там же. С.26.

в форме болезненного *кризиса*. Рубеж XX века ознаменовал излом национальной истории, обнаживший ее глубинные цивилизационные смыслы в их противоречивом идеологическом выражении; дальнейшее развитие русской истории подразумевало иную конфигурацию этих смыслов, формирование которой и произошло в огне русской Революции.

Революция, по существу, есть *раскол национального сознания*, когда идеологические противоречия национального бытия достигают такой степени поляризации, что происходит разрыв единой ткани национальной истории и органическая сложность общественного мира распадается на самостоятельные (и поэтому принципиально неполноценные) части, переходящие в качестве независимых идеологических субъектов к прямой политической конфронтации. Здесь срывается естественная культурно-историческая эволюция национального самосознания и процесс самопознания нации (раскрытие национальной идеи) переходит в контекст исторической трагедии.

Предпосылки русской революции

Часто высказывается довольно поверхностная мысль, что идеи социализма – инородное явление для русского мировоззрения, привнесенное к нам с Запада вместе с материализмом, марксизмом, атеизмом и революцией. Однако это слишком упрощенный (вульгарный) взгляд на человеческую историю, по меньшей мере, совершенно неправомочное отделение истории России от общей истории человеческой цивилизации. К началу XIX века вопрос о *социализме* встал перед всей человеческой историей как объективное следствие гуманистических тенденций европейской культуры, и национальные особенности его осмысления (Англия, Франция, Германия – и Россия, как неотъемлемая часть Европы...) были лишь частными случаями его решения. Как писал А.Герцен: «Перед социальным вопросом начинается наше равенство с Европой, или лучше, это действительная точка пересечения двух путей; встретившись, каждый пойдет своей дорогой»⁵⁶. И действительно, всерьез по пути социализма пошла именно Россия в силу особой предрасположенности к идеям социализма в своих фундаментальных национальных основаниях (общинность народной жизни, соборность православия и т.д.). Исключительное значение традиционного русского мира для судеб социализма впервые почувствовал именно А.Герцен: «Какое это счастье для России, что сельская община не погибла, что личная собственность не раздробила собственности общинной; какое это счастье для русского народа, что он остался вне всех политических движений, вне европейской цивилизации, которая, без сомнения, подкопала бы общину и которая ныне сама дошла в социализме до самоотрицания»⁵⁷.

Но это были лишь объективные предпосылки общего свойства, само же развитие социализма первоначально формировалось в России как социокультурное движение русской мысли на фоне острых диссонансов национальной действительности.

С самого начала XIX века, начиная с Радищева и декабристов, социальный вопрос стал доминирующим фактором русского общественного самосознания: проблема социального переустройства стала для русского общества, по существу, определяющей. Вся русская культура от Пушкина до Толстого была социально-ориентированной и нравственно озабоченной несовершенством социального бытия, в первую очередь – народного бытия, бесправное положение которого было постоянным укором национальной совести. Можно сказать, что именно здесь, на этом социальном вопросе, родилось русское самосознание как таковое, как зримое общественное явление – родилась русская интеллигенция. Если раньше русская идея прокладывала себе путь в истории через те или иные стихийные движения народного духа (народные ополчения, казацкая

⁵⁶ Герцен А.И. Русские немцы и немецкие русские // Утопический социализм. - М., 1982. С.406.

⁵⁷ Там же. С.402.

вольница, раскол, пугачевщина) или, наоборот, через импульсивные действия власти (Иван Грозный, Петр I), то отныне вопрос о Русской идее как пути исторического самоопределения России стал объектом прямого предметного рассмотрения русской общественной мысли.

Противоречия русской действительности были слишком глубоки и разительны, чтобы эта общественная мысль, наконец, не проснулась: христианские идеалы и крепостное право, независимая мысль и самодержавный абсолютизм, европейская культура и примитивность народного быта, праздность дворянства и крестьянское тягло. Все эти диссонансы социальной реальности будили русскую национальную мысль и требовали осмысления и самостоятельного ответа. Одним из таких ответов явилась великая русская литература XIX века, отразившая весь спектр глубоких и мучительных раздумий русского человека о трагических противоречиях национального бытия (Пушкин, Гоголь, Тургенев, Достоевский, Толстой...). Вторым – русская религиозная философия, пытавшаяся сформулировать понятие о социальном идеале на путях христианского осмысления действительности (Чаадаев, Хомяков, Киреевский, Соловьев, Булгаков). И третьим – общественно-политическая мысль, искавшая конкретные подходы к разрешению социального вопроса (Герцен, Чернышевский, Белинский, Плеханов, Ленин).

Таким образом, социальный вопрос не был узким, периферийным вопросом русской действительности, интересным лишь «узкому кругу революционеров», но являлся объективной политической, культурной, философской и исторической задачей русской мысли XIX века как необходимость приведения в теоретическое и практическое соответствие высоких идеалов русской идеи и несовершенной данности национальной жизни. Социализм становился в этих условиях своего рода символом новых общественных настроений. Вот что пишет об этом Н.Бердяев: «В русском сознании XIX в. социальная тема занимала преобладающее место. Можно даже сказать, что русская мысль XIX в. в значительной своей части была окрашена социалистически. Если не брать социализм в доктринальном смысле, то можно сказать, что социализм глубоко вкоренен в русской природе... Славянофилы так же отрицали западное буржуазное понимание частной собственности, как и социалисты революционного направления. Все почти думали, что русский народ призван осуществить социальную правду, братство людей. Все надеялись, что Россия избежит неправды и зла капитализма, что она сможет перейти к лучшему социальному строю, минуя капиталистический период в экономическом развитии»⁵⁸.

Однако сам процесс общественного осознания социальной проблематики, как и все в России, проходил далеко не однозначно. Здесь опять проявилась глубокая внутренняя антиномичность русского национального самосознания: в выборе приоритетов социальной модернизации, оно разделилось на *западников* и *славянофилов*, что впоследствии (в Феврале 1917-го) привело к идеологической и мировоззренческой неопределенности цивилизационного исторического выбора. Этот очередной мировоззренческий раскол русского самосознания очень симптоматичен для судеб русской истории. В его основе – все тот же спор о самобытности и особых путях русской истории, о ее особом мессианском предназначении. Исключительность данного этапа русской истории состояла в углублении и конкретизации собственно русской задачи в развитии византийской христианской традиции как отличной от христианской традиции Запада. Существо этой задачи состоит в том, что «Россия, по общей мысли славянофилов, призвана раскрыть *христианскую правду о земле*, не раскрытую в византийском православии, ту деятельно-общественную правду, которая в Византии оставалась бездейственной и мертвой»⁵⁹.

⁵⁸ Бердяев Н.А. Русская идея. - М., 2000. С.86.

⁵⁹ Глинка-Волжский А.С. Святая Русь и русское призвание // Славянофильство: pro et contra. - СПб., 2006. С.746.

Собственно спор происходил не между теми или иными мыслителями (их взгляды часто взаимно переплетались), а между *русской идеей* как внутренней задачей русской истории и существующей цивилизацией Запада, осуществлявшей перманентную идеологическую экспансию на историческую Русь. Само понятие «русская идея» было сформулировано в русле славянофильской традиции как антитеза западной цивилизации и ознаменовало собой историческую зрелость русского самосознания, его готовность сознательно отстаивать собственный путь в истории. Именно славянофильство отражает сущностное содержание русского самосознания в его социально-историческом, духовно-религиозном и историософском аспектах. В своей идеологии славянофилы опирались на органичные начала национальной истории (Московское царство); народничество (народ как носитель правды), православную веру (как основание русской идеи); идеалы общинности и соборности в общественной жизни, веру в особое предназначение России в мировой истории. Особо следует подчеркнуть, что социальная тема в славянофильстве была одной из ключевых. Славянофилы пытались обосновать и сформулировать на основе православной веры и русских общинных традиций истинные принципы общественной жизни: христианский социальный идеал, который во многих своих чертах может считаться прообразом русского христианского социализма.

При этом естественной чертой славянофильства являлось понимание губительности для традиционных основ русской цивилизации принципов западной буржуазности и либерализма. Подразумевалось, что Россия обладает собственным, более органичным началом общественной жизни, которое необходимо сохранить и развить в грядущих исторических судьбах. Все это еще раз говорит о том, что идеи социализма изначально имели на русской почве вполне самостоятельное, глубоко органическое русскому духу развитие. Даже среди западников наиболее видные представители (Герцен, Белинский, Огарев) были сторонниками русского социализма, хоть и выводили его не из христианских и народных оснований, а из идей европейского гуманизма и просвещения.

С середины XIX в. интенсивность общественно-политической жизни начинает нарастать, значительно усиливается *предметность* социального вопроса. С начала 60-х годов спор славянофилов и западников из чисто теоретической области переходит в более практическую плоскость, трансформировавшись в народничество и либерализм на фоне заметного усиления революционного брожения, к которому обе стороны были по своему причастны. При этом народничество явилось своеобразной общественно-политической проекцией славянофильства, а либерализм – развитием идеологических убеждений западничества; хотя в дальнейшем, по мере нарастания идеологического хаоса в общественном сознании, эти разграничения потеряли отчетливые очертания. Тем не менее, народничество оставалось, безусловно, доминирующим фактором общественно-политической жизни 60-70-х годов; именно на этой почве пыталась решить социальный вопрос русская общественная мысль. «Народничество, – пишет Н.Бердяев, – ...имело многообразные проявления. Было народничество консервативное и революционное, материалистическое и религиозное. Народниками были славянофилы и Герцен, Достоевский и революционеры 70-х годов. И всегда в основании лежала вера в народ как хранителя правды»⁶⁰. Это является еще одной чертой, отличающей самобытную диалектику развития русского социализма в XIX веке: антибуржуазные идеи в русском обществе изначально связывались с фундаментальной правдой народной жизни, ее общинным духовно-нравственным характером. Лишь неудача народничества как несколько идеализированного социально-политического течения в деле практического преобразования общества (народ сам по себе оказался консервативен) привела к более радикальным формам политической борьбы: марксизму в революционной теории и политическому подполью в революционной практике. Предметность социального вопроса перешла в необратимую революционно-политическую фазу.

⁶⁰ Бердяев Н.А. Русская идея. - М., 2000. С.88.

Следует напомнить, что все эти социально-идеологические процессы в русской социальной мысли, начиная с Радищева и декабристов, происходили на фоне напряженного, все усиливающегося противостояния самодержавной государственности и общества (интеллигенции). Ссылки, цензурный гнет, каторга были в XIX в. нормой общественно-политической жизни. Ни запоздалое освобождение крестьянства, ни чеканное идеологическое заклинание графа С.С.Уварова – «православие, самодержавие, народность» – не могли остановить процессы общественного брожения. Можно видеть причины подобного напряжения в сохранении различных экономических, политических и социальных несовершенств русской жизни, оставшихся нерешенным наследием еще XVIII века (таких как крепостное право, дворянское землевладение, абсолютизм монархии, отсутствие политических свобод, сословное разделение общества и т.д.), вошедших в противоречие с демократическими веяниями общеевропейской истории. Но, на наш взгляд, причины общественных нестроений XIX в. имеют более глубокую природу, связанную с общим духовно-историческим кризисом русского самосознания, подошедшего к необходимости какой-то новой идеологической идентификации в рамках культурно-цивилизационных реалий новейшего времени. Россия словно предощущала неизбежность кардинального идеологического выбора в условиях активного становления собственного национального самосознания и буржуазно-либеральных тенденций европейской истории. Очевидно, то и другое явно не соответствовало друг другу, что и предопределило внутреннюю конфликтность русского самосознания, прямо отразившуюся на характере общественно-политических процессов.

В этом отношении распад только что народившейся русской общественной мысли на западников и славянофилов был лишь поверхностным и вторичным проявлением кризиса. Основной же конфликт пролегал в самом основании русской государственности – в области веры. Именно здесь невидимо распадалось традиционное единство русского общества. И дело не только в немислимых ранее явлениях русского нигилизма, анархизма, атеизма и материализма, а в историческом кризисе самой православной веры как идеологической основы русской государственности; в ее неспособности осуществлять направляющее (пастырское) влияние на жизнь общества.

Этот кризис – во многом объективное общественно-историческое явление. Начавшийся еще во времена церковного раскола, усиленный европейским Просвещением и неумолимо прогрессирующий по мере секуляризации общественной (светской) жизни, этот кризис означал постепенный и необратимый отрыв общественного сознания от религиозных истин православия. Новые веяния культурной, политической и социально-экономической жизни не находили уже адекватного идеологического отражения в церковном сознании. То есть нарушалась важнейшая обратная связь между динамикой общественно-идеологических процессов и религиозной глубиной национальной веры. При существующей системе отношений изменить что-либо в характере этих религиозно-идеологических процессов было невозможно. Еще со времен церковного реформаторства Петра I православная Церковь как общественный институт находилась в подчиненном, несамостоятельном и, как следствие, исторически не активном состоянии. Это сопровождалось общим упадком церковной жизни (о чем неоднократно с горечью высказывался св. Игнатий Брянчанинов) и падением авторитета Церкви в обществе, особенно в среде интеллигенции. При этом общественная проблематика и назревавший социальный кризис оставались как бы вне внимания Церкви, точнее, оно носило пассивный, сугубо охранительный характер. (Так Церковь в лице митр. Филарета осудила славянофильство, признав его несовместимым с православием)⁶¹.

Вплоть до начала XX в. Церковь оставалась по существу индифферентной к социальному запросу русского общества и русской истории. Вопрос русской интеллигенции «что делать?», возможно, потому и звучит столь категорично, что

⁶¹ Христианство: словарь. - М., 1994. С.436.

антитезой ему в традиционном церковном сознании стоит не менее категоричный ответ – «смиряться» (не делать ничего), ибо этот *мир* обречен и не подлежит изменению и оправданию. Это не просто противостояние светского и церковного миропонимания. Особая глубина проблемы состоит в том, что *социальный вопрос* лишь по форме есть вопрос общественно-политический, сущность же его – в христианских началах человеческих отношений. Молчание Церкви в этом ключевом вопросе русской жизни XIX в. предстает явным контрастом на фоне духовно-исторической активизации русской интеллигенции. То и другое взаимосвязано в очень многих отношениях. Но взаимосвязь эта не просто компенсация, а глубокий, драматический *мировоззренческий дисбаланс* русского самосознания, распад его души и разума, приведший в итоге к серьезным и трагическим последствиям. Вера русской интеллигенции из области отвлеченных религиозных измерений сместилась в реальную ткань истории, обретя свою предметность в области социального переустройства в надеждах на осуществление *на земле* общественного социального идеала. Это вполне в духе Русской идеи и в русле русской истории, но без опоры на фундаментальные начала христианства, которые как одухотворенные истины хранимы именно в Церкви, подобная вера бессильна. На этом переходе произошел мировоззренческий срыв Русской идеи, распад ее целостного религиозно-исторического смысла. Здесь актуальное содержание русской истории и история русской Церкви словно отделились друг от друга и пошли каждая своей дорогой: русская государственность – к краху, а русская Церковь – к мученичеству.

Кто тут виноват: русская Церковь, или русская интеллигенция? Вопрос риторический. Вся русская интеллигенция была от рождения крещеной частью православной Церкви. Поэтому даже с этой формальной точки зрения глубочайший кризис русской истории (революция начала XX в.) можно с полным правом считать историческим кризисом русского православия. Как идеологическое основание русской государственности, Церковь утратила внутреннюю мировоззренческую связь с обществом, и, как следствие, – историческую адекватность своей пастырской миссии.

Надо сказать, что связь эта на внешнем, общественном уровне и ранее не была особенно глубока. Православие, в отличие от католичества и, тем более, протестантизма, в своем мистически-религиозном пафосе обращено, в первую очередь, внутрь, в глубину духовного преображения человеческой личности, и это объективно выражается в некой естественной индифферентности к *внешним* условиям человеческой жизни. Эта особая специфика русской (восточной) религиозности по-своему отразилась и на характере общественно-политических процессов, в первую очередь, в проявлениях разрушительного революционно-правового нигилизма. Данная религиозно обусловленная сторона неустроенной русской действительности неоднократно отмечалась русской философией. Так, С.Франк пишет: «От рождения германских государств в раннем средневековье религиозный дух Запада направлялся на формирование нравов и правовых отношений... Церковь формировала жизнь, которая во всех: государственной, нравственной и гражданской областях покоилась на религиозных основах. Вера в эти основы так прочно вошла в душу европейца, что после разрушения теократического фундамента жизни осталась неприкосновенной... Совершенно иное в России. Большая духовная энергия, черпаемая из неиссякаемого источника православной веры, направлялась в глубины духовной жизни, не участвуя заметно в формировании гражданской и государственной жизни»⁶². Ему вторит П.Струве: «В России не было реформации, и не произошло поэтому секуляризации христианской морали, того ее превращения в методику и дисциплину ежедневной жизни, которое совершилось на Западе. В России была религия и религиозность, но в ежедневную жизнь как дисциплинирующее начало религия не проникла»⁶³. Здесь достоинства православия (духовная глубина, мистическая

⁶² Франк С.Л. Большевизм и коммунизм как духовные явления // Русское мировоззрение. - СПб., 1996. С.144.

⁶³ Струве П.Б. Россия // PATRIOTICA. Политика, культура, религия, социализм. – М.,1997. С.417.

непричастность к этому миру) исторически обернулись своим недостатком. «Православное религиозное воспитание, – отмечает Н.Бердяев, – неблагоприятно для исторической жизни народов; оно мало научает общественному и культурному строительству, мало дисциплинирует личность. Православие вечно колеблется между максимализмом святости и минимализмом довольно низменной бытовой жизни. Русское православие создало ослепительные образы святости и воспитало в народе культ святости и святых. Но очень мало сделало для развития в русском человеке честности и ответственности для религиозного укрепления в нем энергии, необходимой для творчества истории и культуры»⁶⁴.

В итоге русская мысль XIX века, выйдя непосредственно к решению общественно-социальных вопросов, невольно оказалась эмансипированной от религиозной традиции православия, не найдя между тем и другим прямых, религиозно освященных связей. В этом и состоял роковой идеологический разрыв русской жизни, приведший впоследствии к полному государственному краху начала XX века. Кризис идеологии – это и есть по существу *кризис веры*. Значительная часть русского общества, и, в первую очередь, интеллигенция, потеряла чувство опоры в традиционных христианских ценностях, расшатанных европейским «просвещением» и девальвированных социальной беспомощностью Церкви, и взыскала ценностей новых – новой формулировки своих христианских социальных ожиданий. Так появился феномен русского коммунизма, атеистический по форме, но религиозный по своему существу.

Социальный пафос русской интеллигенции, действительно, во многом имел *религиозные основания*, что многократно подчеркивалось различными мыслителями. Так, С.Булгаков пишет: «Известная неотмирность, эсхатологическая мечта о Граде Божием, о грядущем царстве правды (под разными социалистическими псевдонимами) и затем стремление к спасению человечества – если не от греха, то от страданий – составляют, как известно, неизменные и отличительные особенности русской интеллигенции. Боль от дисгармонии жизни и стремление к ее преодолению отличают и наиболее крупных писателей-интеллигентов... В этом стремлении к Грядущему Граду, в сравнении с которым бледнеет земная действительность, интеллигенция сохранила, быть может, в наиболее распознаваемой форме черты утраченной церковности»⁶⁵. Однако будучи оторванной от церковной традиции, эта «религиозность» оказывается искаженной и ложной, часто оборачиваясь своей противоположностью – атеизмом и человекобожием, верой в самодостаточное совершенство человека, в бесконечный прогресс, осуществляемый его силами. Духовная слепота этой веры, соединяясь с человеческой гордостью, часто оборачивалась крайним революционным радикализмом.

Показательны в этом отношении слова лидера партии Народная Воля А.Желябова, сказанные им на процессе после убийства народовольцами Александра II: «Крещен в православии, но православие отрицаю, хотя сущность учения Иисуса Христа признаю. Эта сущность учения среди моих нравственных побуждений занимает почетное место. Я верю в истину и справедливость этого учения и торжественно признаю, что вера без дел мертва есть и что всякий истинный христианин должен бороться за правду, за право угнетенных и слабых и, если нужно, то за них пострадать: такова моя вера»⁶⁶. Сюда же можно отнести и знаменитый «Катехизис революционера» С.Нечаева, который, по словам Н.Бердяева, «есть своеобразно-аскетическая книга, как бы наставление к духовной жизни революционера. И предъявляемые им требования суровее требований сирийской аскезы. Революционер не должен иметь ни интересов, ни дел, ни личных чувств и связей, ничего своего, даже имени. Все должно быть поглощено единственным, исключительным интересом, единственной мыслью, единственной страстью – революцией»⁶⁷. На более

⁶⁴ Бердяев Н.А. Духовные основы русской революции // Собр.соч. - Париж, 1990. Т.4. С.243.

⁶⁵ Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество // Вехи. Из глубины: сб.ст. - М., 1991. С.36.

⁶⁶ Бердяев Н.А. Русская идея. - М., 2000. С.110.

⁶⁷ Там же. С.102.

высоком моральном и культурном уровне подобная же искренняя «слепота *веры*» была свойственна и Л. Толстому («зеркалу русской революции»), который в своих публицистических статьях пытался заново осознать и истолковать христианское учение и на этой основе перестроить принципы общественной жизни. И это не только личная религиозная трагедия Л.Толстого, это трагедия и русской Церкви, которую к концу XIX века, по словам С.Булгакова, почти поголовно покинула русская интеллигенция⁶⁸, и трагедия русской истории, утратившей в своем движении четкие ориентиры христианской истины.

Впрочем, если говорить о русской истории, то она вся насыщена подобным драматизмом и катастрофичностью – в этом специфика ее диалектики, определяемой внутренней полярностью Русской идеи, перманентным динамическим противоречием между духовным идеалом и исторической реальностью. Данный этап русской истории, в этом смысле, имеет вполне отчетливую логику, связанную с освоением всего эмпирического диапазона (или предела) Русской идеи: достижением ее «земного» полюса, осуществляемого как в сфере русского самосознания (материализм), так и в реальной социально-политической практике (социализм). Слияние идей материализма и социализма выглядело как откровение, как заветный берег – как мессианская материализация Русской идеи, к которому безоглядно устремилась русская революционная воля. В этом было большое историческое дерзновение и искушение, но была и культурно-историческая незрелость, духовно-религиозная непросветленность, «не различие духов». Отказавшись от *небесного* смысла Русской идеи, русский дух целиком обратился к ее земному модусу, попытавшись тут же осуществить общественный социальный идеал в конкретной национальной истории. При этом весь потенциал Русской идеи, ее эмпирический «центр тяжести» сместился в сторону своей земной составляющей, и ладья русской истории в очередной раз перевернулась, окунув русский народ в соленое море страданий.

Дисбаланс русского самосознания, накапливавшийся на протяжении всего XIX века, привел к своему закономерному результату. Крайняя историческая *поляризация* русского духа обернулась крахом русской государственности. Уход Церкви из актуальной истории в область небесного (где небесное есть «загробное») и погружение общества в область земного (где земное – синоним атеизма) означал полный распад Русской идеи, разрыв ее целостной духовно-исторической сущности. Это и ознаменовало собой конец земного пути традиционной русской государственности, начавшейся именно как *единство* живого христианского духа и конкретной национальной истории.

Но могла ли иначе складываться русская история в XIX–XX в.? Думается, что нет. Истинное национальное самосознание, как путь к истинному историческому самоопределению народа, складывается из искреннего *самопознания* через освоение всего реально-исторического диапазона *национальной идеи* как дерзновенное осуществление ее заданий в реальной исторической практике. Ибо национальная идея – это не отвлеченная и условная мировоззренческая формула, а конкретное задание национальной истории, которое рано или поздно должно быть осуществлено в практике реальной жизни. С этой точки зрения, жертвенный исторический подвиг русской интеллигенции XIX века, как и подвиг советского народа в XX веке, имеет безусловное историческое оправдание. Крах традиционной русской истории не был ее аннигиляцией. Даже в своей односторонней (половинчатой!) форме безрелигиозного социализма Россия явила миру великую Советскую цивилизацию XX века, что является неопровержимым свидетельством необычайной творческой силы Русской идеи, феноменологическим подтверждением ее исторической реальности и ступенью к дальнейшему, качественно новому, расцвету русской цивилизации XXI века.

⁶⁸ Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество // Вехи. Из глубины: сб.ст. - М., 1991. С.70.

Выбор между Февралем и Октябрем

По напору внутренних противоречий Россия накануне 1917 года явно находилась в крайне неустойчивом, кризисном состоянии. С одной стороны, к этому времени созрело множество новых общественно-политических, мировоззренческих, социальных и экономических тенденций национальной жизни, сформировавшихся в конце XIX начале XX века; и, с другой, – в условиях старой системы власти не было возможности их реализации. Новое повсеместно входило в конфликт со старым: конституционные свободы и самодержавие, революционный пафос и консервативная реакция, капитализация крестьянства и традиционная община, идеи социализма и окрепшая буржуазия. Это и означает идеологический кризис: здесь многовековой идеологический монолит старой православно-монархической России окончательно распался на несколько самостоятельных идеологических начал, ищущих какой-то иной системы связей, способной предстать в качестве нового целого национального бытия.

При этом новое в революции отнюдь не синоним чего-то определенно предметного – это всего лишь свободный идеологический потенциал, который не нашел еще своей реальной формы, еще не имеет места в системе реальности. Поэтому новое в революции принципиально многообразно, полифонично и дискретно и входит в конфликт не только со старым, но и с подобным себе новым. Отсюда и рождается идеологическая смута как всеобщее системное противостояние и неопределенность. На рубеже революции Россия смутно представляла, чего же она хочет в ближайшей истории, точнее, она хотела сразу очень многого: гражданских свобод, конституционной монархии, социализма, европейского либерализма, церковного обновления, еврейского равноправия, земли крестьянам, власти народу и т.д. и попыталась вместить все это в Февраль 1917-го. Конечно, ничего не получилось... Очевидно, что это еще не было сущностным содержанием революции, но лишь *формальным* утверждением решимости системы перейти в новое качественное состояние, которое, тем не менее, еще идеологически не проявлено в хаосе множества внезапно актуализированных (ставших возможными) идей распавшегося национального сознания. Этот идеологический хаос есть некая *пауза национальной истории*, своего рода «переход через смерть». Смута, беспомощность и разруха – ее неотъемлемые черты.

Однако постепенно в хаосе идеологической какофонии появляется доминантная идеологическая нота, вокруг которой начинает кристаллизоваться в своих предметных (правовых) формах новая национальная государственность. Случай ли исторической судьбы определяет из множества идеологических претендентов эту доминанту? Или она формируется кучкой наиболее ловких манипуляторов общественным сознанием? На наш взгляд – ни то, ни другое. Эта идеологическая доминанта есть глубокий и обновленный голос *национальной идеи*, прорвавшийся сквозь толщу идеологического хаоса революции (как через смерть) и услышанный, uznанный национальным народным духом. Дальше новую жизнь, новые формы национального бытия уже ничто не остановит, ибо *«не вливают вина молодого в мехи ветхие, иначе прорываются мехи и вино вытекает, и мехи пропадают; но вино молодое вливают в новые мехи, и сберегается то и другое»* [Мф.9.17]. Так, через идеологически обновленную национальную идею осуществляется преемственность национальной истории в катаклизмах революции.

Это, конечно, идеальная и несколько условная схема революции, реальность много сложнее и трагичнее. В революции глубочайшим и непредсказуемым образом переплетены два ее аспекта: *субъективная* реальность революции, осуществляемая конкретными субъектами политической воли, и *объективная* заданность национальной эволюции, определяемая структурой национальной идеи. От того, как распределяются силы революции, от того, какой фактор, субъективный или объективный, будет доминировать в ходе революции и насколько они будут друг другу соответствовать, и зависит характер и результат революции, ее органичность или катастрофичность. Но в любом случае

революция необратима, т.к. по своей сути является лишь элементом более широкого процесса исторической эволюции, одним из ее механизмов.

В связи с метафизически сложным существом *революции* в общественной мысли часто возникают споры о ее «искусственности» или «естественности». Ввиду важности этого вопроса и для наших дней, представляют интерес размышления по этому поводу П.Струве, в которых он, исходя из формально-правовых аспектов революции, приходит к выводу о принципиальной неразрывности того и другого. Признавая эволюционный характер революции как определенный механизм перестройки правовой системы общества, назревающей в недрах самого общества и проявляющейся в виде смуты или бунта, П.Струве, в то же время, выделяет в революции определенного умышленного носителя (субъекта) новой системы права, подчеркивая тем самым, что не может быть бессубъектной революции. Сочетание этих факторов и придает революции некоторую парадоксальную таинственность: «Революция есть, конечно, в одном аспекте какой-то процесс, совершающийся в людях и над, или с людьми. Это верно именно в том аспекте, в котором революция совпадает с эволюцией. Но в другом аспекте, и именно в том, который отграничивает революцию от эволюции, революция есть всегда умышленное действие, предполагающее деятеля (деятели) или субъекта (субъектов). В этом смысле можно сказать, по видимости, парадоксально, но совершенно точно: *революции никогда не происходят, они всегда делаются*. Обратное верно только при подмене понятия революции, всегда соотносимого к понятию права и всегда предполагающего субъектов или деятелей «изменения», более общим... понятием эволюции. В этом общем смысле можно сказать прямо обратное: *революции никогда не делаются, а всегда происходят*»⁶⁹.

При таком сложном сочетании объективных и субъективных факторов революция всегда остается очень динамичным и до конца не предсказуемым явлением общественной жизни. Однако, если принять к рассмотрению *идеологический* подтекст революции, проявляющийся как борьба определенных идеологических субъектов общества, то сам механизм революции вполне поддается структурному анализу. В этом разрезе общую идеологическую механику революции в контексте эволюции можно представить в виде следующих **пяти этапов**:

- внутренний эволюционный распад *идеологического единства* общества на несколько потенциальных идеологических альтернатив;
- *идеологический кризис* общества, сопровождающийся коллапсом старой идеологической системы и разрушением правовой организации общества;
- *идеологический и правовой хаос* как борьба политических субъектов, носителей альтернативных идеологий;
- появление новой *идеологической доминанты* и консолидация на ее основе новой правовой системы общества;
- легитимизация нового *идеологического единства* общества как следующая ступень национальной эволюции.

Эта общая схема вполне пригодна для системного анализа как первой русской революции 1917-го, так и второй – конца XX века, с той лишь разницей, что последняя еще не закончилась...

1. Итак, к началу XX века в России ослабло и в 1917-ом окончательно **распалось** *идеологическое единство* общества, основанное на православно-монархическом самосознании русского народа. Интеллигенция отвернулась от православия, а народ – от своей исконной веры в царя-батюшку. Первая революционная волна 1905 года расколола монолит традиционной государственности и ввела Россию в исторически неустойчивое состояние. Активное политическое самоопределение различных идеологических течений развившихся во второй половине XIX века (социалисты, конституционные демократы, анархисты и т.д.), расшатывало правовую систему общества. «Монархия не могла править

⁶⁹ Струве П.Б. Познание революции и возрождение духа // PATRIOTICA. Политика, культура, религия, социализм. - М., 1997. С.437.

Думами, состоящими из социалистов и республиканцев. Это ясно», – замечал по этому поводу Г.Федотов⁷⁰. Нарастала острота общественного противостояния: революционный террор порождал политическую реакцию. Мировая война, хозяйственные трудности, вызванные перенапряжением государственного организма, и неудачи на фронте довершили дело.

2. В итоге к началу 1917 года *идеологический кризис* общества перешел в Февральский переворот – коллапс старой идеологической и правовой системы общества. О том, что в этом была объективная историческая неотвратимость свидетельствует как сама легкость политической механики государственного переворота, так и то единодушие (за редким исключением), с которым была встречена Февральская революция. Сам факт добровольного отречения государя свидетельствует так же именно об этом – Николай II просто по-христиански *смирился* с безысходной исторической неизбежностью; и общество, и интеллигенция, и народ, и церковь (в лице Синода), и армия (генералитет) приняли этот факт как историческое благо. Поэтому в Феврале не было особых проблем, по лаконичному выражению В.Розанова, «Русь слиняла в три дня...»

Главный факт этого этапа революции состоит в признании объективной исчерпанности самодержавно-монархической истории России. Во многом совершенная, отточенная за века, но застывшая в своих формах православно-монархическая государственность, воспринималась живым самосознанием нации как тормозящий ее дальнейшее историческое развитие фактор. В рамках этой государственности уже не умещался тот новый уровень мировоззренческой и миссионерской задачи, которую русский дух начал ощущать в глубинах своего самосознания – новые смыслы требовали новых форм. История не выдерживает завершенности, созревший плод падает. Именно историческая завершенность и усталость православной государственности обнажила ее неспособность (и нежелание) к качественному внутреннему преобразению – монархия исчерпала свой исторический ресурс.

Мы склонны идеализировать прошлое, и в этом есть своя идеологическая правда, но реальная история принципиально наполнена несовершенством, и поэтому должна быть преодолена. В преодолении собственной истории и состоит национальная *эволюция*. При этом сущность эволюции – не в количественном, а в качественном преобразении общества, т.е. в обновлении или смене идеологической парадигмы, что невозможно вне революционных переходов той или иной степени тяжести.

3. Приход к власти Временного правительства и провозглашение новых гражданских свобод не стало окончанием революции, но, наоборот, ввело ее в наиболее глубокую фазу: в стране наступил *идеологический* и *правовой хаос* как проявление активной политической борьбы между субъектами альтернативных идеологий. В правовом отношении это выражалось в *двоевластии* – противостоянии Временного правительства и Советов, что явилось самым принципиальным моментом революции, отразившем ее цивилизационный и эволюционный смысл. Дело в том, что система либеральных свобод и конституционной демократии, которую декларировало Временное правительство, являлось для России открытым путем на Запад – полным слиянием с ним в идеологическом, геополитическом, экономическом, культурном и цивилизационном смысле. Но Россия в эту исторически открытую дверь в Европу почему-то не пошла, а обратилась в обратную сторону – к еще неведомой целине собственной самобытной истории. Здесь уже на уровне реальной истории вновь проявилось старое противостояние между западниками и славянофилами, и выбор вновь был сделан в пользу самобытности и исключительности русской истории. Противостояние между Временным правительством и Советами не было простой позиционной борьбой за власть внутри общего революционного потока. Как пишет С.Кара-Мурза: «Эти два типа власти были не просто различны по их идеологии, социальным и экономическим устремлениям. Они находились на двух разных и

⁷⁰ Федотов Г.П. Революция идет // Судьба и грехи России: избр.ст.: в 2 т. - СПб., 1991. Т.1. С.171.

расходящихся ветвях цивилизации. То есть их соединение, их «конвергенция» в ходе государственного строительства были невозможны. Разными были фундаментальные, во многом неосознаваемые идеи, на которых происходит становление государства, – прежде всего представления о мире и человеке»⁷¹. В интервале между Февралем и Октябрем, в таинственной мертвой зоне национальной истории происходило новое самоопределение русской цивилизации. Причем, ввиду очевидной слабости Временного правительства, определявшейся в первую очередь национально-исторической беспочвенностью его идеологических установок, процесс этот происходил вполне мирно и естественно: «По сути, – пишет С.Кара-Мурза – никакой революции в Октябре не было, был просто закреплён факт: Временное правительство иссякло, его власть перетекла к Советам»⁷².

4. Октябрь лишь констатировал укрепление *новой идеологической доминанты* и положил решительное начало новой правовой самоорганизации общества. В чем же смысл выбора Октября? В чем притягательное для русской истории содержание «новой идеологической доминанты»? Если сказать одним словом – это социализм. Тот социализм, о котором мыслило русское общество в течение почти всего XIX века. Напротив, Временное правительство помимо своего либерализма и аристократизма, как известно, было буржуазным, т.е. выражало собой то идеологическое начало капитализма, которое безоговорочно отвергалось славянофильской традицией русской мысли и традиционным народным строем. Оно идеологически было обречено. Как пишет по этому поводу Н.Бердяев: «В России революция либеральная, буржуазная, требующая правового строя, была утопией, не соответствующей русским традициям и господствовавшим в России революционным идеям. В России революция могла быть только социалистической»⁷³. С этим выводом соглашается и И.Шафаревич: «Существует, правда, такая точка зрения, что при выборах в Учредительное собрание большевики получили всего лишь четверть голосов, а эсеры – половину. Но все равно выходит, что подавляющая часть народа «голосовала за социализм». Я бы не придавал слишком большого значения голосованию, подсчетам голосов в ту эпоху крайнего безвластия и насилия, разлившегося на всех уровнях, но, безусловно, верно, что шансы на успех тогда имели только партии социалистического направления»⁷⁴.

Общепризнанно, что судьбу русской революции в конечном итоге определило крестьянство, составлявшее до 85% населения тогдашней России. Именно крестьянство традиционно опиравшееся на *общинные* начала социальной жизни, остро чувствуя неправду надвигающихся на деревню капиталистических отношений, являлось органичным носителем и выразителем антибуржуазных настроений в обществе. В этом отношении земельная реформа Столыпина, делавшая ставку именно на капитализацию деревни, была очень рискованным мероприятием, с одной стороны, повышая экономическую эффективность индивидуальных хозяйств, с другой, прямо разрушая традиционный общинный уклад деревни. А это затрагивало сам фундамент русской государственности. Еще в середине XIX века А.Хомяков, говоря о фундаментальном значении крестьянской общины, писал: «Община есть одно уцелевшее гражданское учреждение всей русской истории. Отними его, не останется ничего; из него же развиться может целый гражданский мир»⁷⁵. Фактически в начале XX века это в России и произошло: распад старой формы общинности ознаменовал распад традиционной государственности, новая опора на общинность привела к новой форме русской государственности – социализму. Заметим, что Советы - это также одно из проявлений общинной самоорганизации.

⁷¹ Кара-Мурза С.Г. Советская цивилизация. - М., 2002. С.146.

⁷² Там же. С.124.

⁷³ Бердяев Н.А. Русская идея. - М., 2000. С.214.

⁷⁴ Шафаревич И.Р. Две дороги к одному обрыву. - М., 2003. С.386.

⁷⁵ Хомяков А.С. О сельской общине // О старом и новом. - М., 1988. С.162.

В связи с крестьянской темой в русской революции иногда высказывается мысль о примитивно-*архаичной* природе установившегося в России крестьянского социализма, исходящего якобы из патерналистской отсталости русского крестьянства, оказавшегося в основной своей массе не способным вместить прогрессивные освободительные идеи Февраля. При этом забывают как о глубокой внутренней духовно-христианской правде крестьянской общинности, так и об огромной интеллектуально-мировоззренческой работе русской народнической интеллигенции, поднявшей начала русской общинности на новую социально-мировоззренческую высоту. Но даже если отвлечься от этих духовно-мировоззренческих основ русского социализма, то и в самой архаической предрасположенности русского народа к общинному социализму нет ничего предосудительного, ибо по сути это есть не что иное как проявление здорового закона органической самоорганизации социума, прямая реализация в обществе инстинкта *социальной справедливости*.

Таким образом, в социализме, который открыл для русской истории Октябрь 1917-го, русский народ узнал фундаментальные начала своего национально-исторического бытия: как с точки зрения патриархально-хозяйственного уклада народной жизни, так и с точки зрения духовно-мировоззренческих представлений. С этой последней, мировоззренческой точки зрения сама революция в целом может рассматриваться как духовно-религиозный протест народного самосознания против нарастающего духа буржуазности, воспринимаемого народом как наступление на его традиционные христианские принципы жизнеустройства и миропонимания. Здесь уместно еще раз напомнить, что капитализм есть экономическая проекция протестантской (а точнее, *иудейской*) религиозной этики, и национальный дух отшатнулся от него в противоположную сторону, надеясь утвердить свою православную экономическую этику на началах социализма.

5. В итоге, достаточно естественным и закономерным образом в общественном сознании произошла легитимизация *нового идеологического единства* общества на базе *социализма* – следующей ступени национально-исторической эволюции. Россия не пошла по пути Запада и не остановилась на полпути (что, в общем-то, в истории и невозможно), но продолжила строительство своей самобытной цивилизации в новых идеологических формах, реализуя свое глубокое стремление к осуществлению в реальной истории национального *социального идеала*. При этом сложное духовно-мировоззренческое существо национальной идеи, деформировавшись в материалистических потоках XX века, приняло форму *коммунистической идеи*, где социализму отводилась роль первой, переходной, и не самой значительной, ступени. Становящийся социализм предстал в предельно упрощенном, сугубо материалистическом, утилитарном виде, полностью лишенным своих христианских начал.

Но могло ли быть иначе? Мог ли социализм сразу появиться на арене русской истории в своей онтологической полноте как *христианский* социализм? Представляется, что нет. Неумолимая диалектика истории говорит о том, что невозможно реальное появление *качественно нового* общественно-исторического бытия (чем, без сомнения, является социализм) на базе старых идеологических оснований. Идеологическая революция как глубокое обновление форм и содержания национального бытия была в этом смысле неизбежна. Под «горячую руку» революции вместе со старыми формами государственности попало и православие, как одна из ключевых опор старой государственной идеологии. Здесь обнажается главная трагедия Октября – русское историческое самосознание теряет из виду путеводную звезду христианства, становясь беспомощным объектом разного рода идеологических и политических заблуждений.

И здесь мы переходим от объективно-идеального (историософского) смысла русской революции к ее реально-историческому облику. Чтобы правильно понять место и значение Октябрьской революции в русской истории, необходимо четко разграничивать два этих плана. Цивилизационный выбор Октября как идеальное (мессианское)

устремление национального духа – это одно (объективная эволюционно-историческая необходимость), а конкретная революционно-политическая цена этого выбора в реальной истории – совсем другое (субъективное сочетание эмпирических факторов). Если *идеальная* сфера национально-исторической метафизики в этом отношении принципиально чиста и гармонична, то земная ткань политической реальности, наоборот, всегда отличается очень жесткой и дисгармоничной структурой – такова специфика грешного мира. Как это ни печально, но этому соотношению подчинена и сама русская история в целом и отдельные ее эпизоды – русская революция здесь не исключение.

Даже нынешний, значительно менее фундаментальный цивилизационный переход России от зашедшего в тупик атеистического коммунизма к демократическому «цивилизованному обществу», имеющий, казалось бы, полную легитимность сознательного национально-исторического выбора, также оказался далеко не идеальным, обернувшись в своей эмпирической практике очередной тяжелейшей национальной катастрофой. И это не вина объективного исторического общественного выбора – это проблема реальной политики с ее предельно жестким приоритетом *субъективного фактора*.

Еврейство в русской революции

Одним из таких принципиально важных «субъективных» моментов русской революции, не читаемых в плоскости объективно-исторического дискурса, является активное участие в ней *еврейства*. Если объективно-исторический (цивилизационный) смысл русской революции вполне просматривается без учета *еврейского фактора*, то реально-исторический (политический) облик революции без этого фактора понять сложнее, – слишком много встречается в ее конкретном содержании необъяснимых с точки зрения национально-исторической адекватности противоречий. Факт непропорционально огромного участия евреев в русской революции общеизвестен, поэтому мы не будем углубляться в детальное рассмотрение данного вопроса (об этом есть вполне подробные исследования В.Шульгина, И.Шафаревича, А.Солженицина и др.), а ограничимся наиболее принципиальными замечаниями по осмыслению данного факта.

Для начала уместно вспомнить выше приведенную мысль П.Струве о том, что «революции никогда не происходят, а всегда делаются». Так вот, наиболее активным делателем русской революции, как это ни странно звучит, можно считать еврейство. Не в том смысле, что евреи сделали революцию из ничего, как это иногда считается, это как раз далеко не так, а в том, что во многом взяли на себя ее конструктивный процесс. К этой роли (быть *катализатором* революции) еврейство приводит как объективная духовно-идеологическая специфика национального самосознания, так и конкретное социальное положение в традиционных обществах. Имея основанием своего национального самосознания талмудический иудаизм, т.е. онтологическое антихристианство, евреи в христианском мире предстают как естественные идеологические антагонисты существующих традиционных обществ. Поэтому *революционность* еврейства (как реализация внутренней оппозиционности) органична их духовно-мировоззренческому строю, что и проявлялось практически во всех революционных событиях человеческой истории.

В этом смысле евреи всегда открыты к новой истории, религиозно заинтересованы в преобразовании этого мира как предвосхищении своего мессианского предназначения в нем: «*ибо ты народ святой у Господа, Бога твоего: тебя избрал Господь, Бог твой, чтобы ты был собственным Его народом из всех народов, которые на земле*» [Втор.7.6]. Это, по существу, и есть национальная идея евреев, преобразующаяся на экзистенциально-историческом уровне в право диктовать миру свою ветхозаветную волю. Именно здесь заложен революционный радикализм еврейства как способность к

бестрепетному отрицанию и низвержению различного рода национальных традиций. Стремление перевести всякую национально-консервативную систему отношений на более свободный космополитический уровень и делает еврея перманентным катализатором революционных общественных изменений. Ибо революция тем и отличается от эволюции, что в ней происходит болезненный разрыв традиционных социальных связей, в то время как в эволюции, наоборот, эти связи лишь органически развиваются и крепнут.

Евреи всегда активны в истории, но не они создают революционные движения (как это иногда представляют), но скорее умело используют соответствующие исторические процессы в своих национально-стратегических интересах. Как чуткие барометры общественных настроений они всегда способны оценить динамику противоречия в чужом обществе и, подпитывая его в нужном направлении (финансово, политически, информационно), получить желаемый результат. Поэтому они на волне всех революций, революционных течений и исторических потрясений. При этом, будучи максимально свободными от национально-традиционных и общехристианских норм, евреи несут в себе наиболее разрушительный революционный пафос. «Евреи радикализировали и революционизировали социалистическое движение», – замечает по этому поводу И.Шафаревич⁷⁶. Таким образом, сочетание в еврейском самосознании факторов «национальной избранности» и «национальной отчужденности» делает еврейскую общественно-политическую активность в традиционном обществе объективно противоречивой и деструктивной. И это своего рода имманентная трагедия еврейского народа. Говоря об искажении древнееврейского мессианизма в характере еврейского национально-исторического самосознания XIX–XX веков, Н.Бердяев отмечает эту особую внутреннюю двойственность еврейского духа: «В нем есть иная, искаженная и извращенная форма мессианизма, есть ожидание иного Мессии, после того как истинный Мессия был еврейством отвергнут, есть все та же обращенность к будущему, все то же настойчивое и упорное требование, чтобы будущее принесло с собою всеразрешающее начало, какую-то всеразрешающую правду, и справедливость на земле, во имя которой еврейский народ готов объявить борьбу всем историческим традициям и святыням, всякой исторической преемственности»⁷⁷.

Социалистическая идея развивалась как объективная потребность исторического развития общества, как попытка преодолеть эмпирическую социальную несправедливость, неравенство и эксплуатацию, и эта идея имеет собственный христианский генезис. Еврейство же видело в социализме в первую очередь новую историческую силу, способную «разрушить до основания» старый (христианский) мир, в котором еврейству никогда не было равноправного места. Таким образом, в *социализме* русской революции, сошлись и усилили друг друга две противоположные тенденции: созидания *нового мира* (импульс от христианства) и радикального разрушения старого (импульс от иудаизма). Сочетание этих двух потоков в социалистическом движении изначально предопределило всю двойственность, неоднозначность и противоречивость его исторической реализации.

Было, конечно, и более здоровое влечение еврейского духа к социалистическим революционным идеям, особенно с появлением *марксизма*, в котором эмансипированное от своих религиозных традиций революционное еврейство (как и русская интеллигенция) увидело возможность скорой реализации надежд человечества на «равенство, свободу и братство» в форме полного снятия каких бы то ни было национальных, религиозных, социальных и экономических барьеров. Именно с марксизмом в начале 90-х годов XIX века в русскую революцию начался заметный приход еврейской молодежи. Тем не менее, одно не противоречило другому. И историческое мессианство еврейского духа, и страсть к разрушению старого мира и жажда освобождения от вековой гражданской закрепощенности сошлись для евреев в русской революции XX века.

⁷⁶ Шафаревич И.Р. Трехтысячелетняя загадка. - СПб., 2002. С.130.

⁷⁷ Бердяев Н.А. Судьба еврейства // Тайна Израиля. - СПб., 1993. С.311.

Еврейство сделало на русскую революцию очень серьезную ставку. Фактически это была самая решительная актуализация еврейского духа в реальной истории за весь двухтысячелетний период рассеяния. Именно на рубеже XX века еврейское национальное самосознание начало вновь активно самоопределяться в качестве полноценного субъекта истории (в это время проходят съезды, конгрессы, появляются «протоколы», оформляется сионизм и т.д.). Почувствовав слабость России и наблюдая огромные энергии, высвобождавшиеся в русской истории накануне кризиса (что естественно для системы теряющей старую структуру), еврейство попыталось оседлать эту энергию и направить ее в нужное для себя русло.

Наиболее активно евреи влились в революцию накануне 1905 года, когда стало ясно, что самодержавие зашаталось. Причем это касается не только русского еврейства, но и мирового. Через систему глобальных национальных связей, для которых границы государств никогда не являлись серьезным препятствием, мировое еврейство, имевшее уже тогда огромное финансовое (банки) и идеологическое (пресса) влияние на мировую политику, сосредоточило свое давление на России с целью освобождения еврейского народа, а заодно и максимального ослабления России как «реакционной» государственности. Следует отметить, что Россия имела у себя в начале XX века самую большую еврейскую диаспору и при этом формально сохраняла (вплоть до Февраля 1917г.) в отношении евреев наиболее широкую систему гражданских ограничений (черта оседлости, ограничения на госслужбу, процентные нормы в учебных заведениях и т.д.), что, конечно, вносило особое болезненное напряжение в общественно-политические процессы. Этот фактор, слияние русской революции и идеи «освобождения евреев», стал глубокой особенностью революционных событий начала XX века, наложившей неизгладимые субъективно-исторические черты как на ход революции, так на ее последствия и результаты.

Если дух революции выступал в основном как стихийное проявление в общественном сознании эволюционной потребности русского национального бытия, то практическое оформление этой потребности на политическом уровне почти естественно взяло на себя еврейство. Это была та единственная область государственной деятельности, где для евреев не было никаких ограничений. В списочных составах большинства революционных партий евреи составляли от 30 до 50%, в руководящих органах – значительно больше. Рационалисты, практики и тонкие прирожденные конспираторы, всюду имеющие родственные связи, евреи во многом взяли на себя реализацию революции на всех ее видимых и невидимых уровнях: в общественном сознании (либеральная пресса), в правительственных интригах (Распутин), во внешней политике (мировые банкиры), в народной стихии (агитаторы), в подпольной и террористической деятельности, ...ну и, конечно, в открытой борьбе политических партий. Очевидец тех дней В.Шульгин отмечает: «... всюду и везде – в собраниях, союзах, организациях, манифестациях, съездах, которые тогда входили в моду... и, особенно в печати, заправилами явными или закулисными были евреи. Меня всегда удивляло, когда люди удивлялись, каким образом после февральской революции 1917 года всюду очутились евреи в качестве руководителей (эта же традиция перешла и к большевикам, когда совершилась революция октябрьская). Эти удивляющиеся люди как будто бы проспали четверть века! Они не замелили, как еврейство за это время прибрало к своим рукам политическую жизнь страны»⁷⁸. Более конкретное представление дает, в частности, замечание А.Солженицина: «А выше всего, надо всю Россию, с весны до осени Семнадцатого – разве стояло Временное правительство, бессильное и безвольное? – стоял властный и замкнутый Исполнительный Комитет Петросвета, затем, после июня, и перенявший от него всероссийское значение Центральный Исполнительный Комитет (ЦИК)... В президиуме первого всероссийского ЦИК СРСД (первое управление Россией

⁷⁸ Шульгин В.В. Что нам в них не нравится. - СПб., 1992. С.44.

Советами) вошло 9 человек. Тут и эсер А.Гоц, меньшевик Ф.Дан, бундовец М.Либер, эсер М.Гендельман... виднейший большевик Л.Каменев. А еще грузин Чхеидзе, армянин Саакян, вероятно поляк Крушинский и вероятно русский Никольский, – дерзкий состав для направителей России в критический момент»⁷⁹.

Однако в политической динамике перехода от Февраля к Октябрю заслуживает внимания одно довольно интересное обстоятельство. Еще со времен противостояния с Бундом (еврейская национальная социалистическая партия), а также размежевания с меньшевиками (среди которых также преобладало еврейство), большевики представляли собой, по крайней мере по составу, наиболее русскую социалистическую партию. А.Солженицин отмечает: «Составы ЦК социалистических партий известны. Причем в ходе 1917 года в руководстве меньшевиков, правых эсеров, левых эсеров и анархистов численность евреев была много больше, чем в большевиках»⁸⁰. Это обстоятельство, имеющее без сомнения тонкую мировоззренческую подоплеку, остро проявилось в Октябре, когда большинство мелкобуржуазных социалистических партий выступили резко против большевицкого переворота. В этом есть некое, иногда трудно уловимое в дебрях революционной стихии, подтверждение того, что социалистическая Революция в России была все-таки русской! Анализируя национальное отношение евреев к Февралю и Октябрю, А.Солженицин пишет: «В августе на московском Государственном Советании О.Грузенберг... заявил: «В эти дни еврейский народ... охвачен единым чувством преданности своей родине, единой заботой отстоять ее целостность и завоевания демократии» и готов отдать обороне «все свои материальные и интеллектуальные средства, отдать самое дорогое, весь свой цвет, всю свою молодежь». Это было сказано в сознании, что февральский режим – самый благоприятный для российского еврейства, что он сулит ему экономические успехи и политический и культурный расцвет. И это сознание было – адекватное. И чем ближе к Октябрьскому перевороту, чем явственней росла большевицкая угроза, – тем еврейство все шире проникалось этим сознанием и становилось все более оппозиционным к большевизму. – Это уже перетекло и на социалистические партии, и многие еврейские социалисты в дни Октябрьского переворота были активно против него... И надо отчетливо сказать, что и Октябрьский переворот двигало не еврейство...»⁸¹.

Однако в дальнейшем, после победы большевиков этот русский дух большевизма заметно повыветрился, произошло перетекание «прогрессивных» революционных сил – на ключевые и руководящие посты всех уровней новой власти пришли представители еврейства. Советская власть была принята еврейством как своя власть, со всеми вытекающими отсюда последствиями.

Чтобы понять, что это значило для России, какой кардинальный переворот всего строя национальной жизни, надо осознать, что евреи оказались на вершине власти в России буквально через 2-3 года после черты оседлости, ограничений на занятие государственных должностей, запрета на офицерское звание и т.д.. И тут в одночасье: Троцкий (Бронштейн) – командующий армией, Свердлов – руководитель правительства, и т.д. и т.д. и т.д... Вот уж действительно, «кто был никем, тот станет всем». В этом факте зримо проявился огромный цивилизационный диссонанс и трагедия русской революции как полная утрата ею своего национального лица. Гражданская война в этом смысле была не войной за самодержавие или против социализма, а во многом войной за национальное лицо русской Революции и новой России.

Огромный национальный перекося Советской власти резко извратил и саму идею социализма, ради которой совершилась революция. И это принципиальный момент для понимания судеб социализма в XX веке. В тотальном еврейском руководстве строительством реального социализма проступал по духу не социализм христианский и

⁷⁹ Солженицин А.И. Двести лет вместе: в 2 т. - М., 2003. Т.2. С.60.

⁸⁰ Там же. С.59.

⁸¹ Там же. С.72.

даже не просто атеистический социализм, а социализм в его крайнем антихристианском варианте. Отчетливый дух *антихристианства*, в его сознательном и бессознательном проявлении, привнесен в первые радикальные годы «военного коммунизма» именно еврейством. Это качественное несоответствие идей и последствий революции в чутком народном сознании обернулось парадоксальным противопоставлением большевиков и коммунистов. «Зачастую люди из низших слоев народа называют себя большевиками и с отвращением говорят о коммунистических правителях, – пишет С.Франк. – Это странное недоразумение иногда перерастает в легенду, будто бы произошедшая в Октябре 1917 года славная и обнадеживающая большевистская революция, имевшая целью установить настоящее крестьянское и рабочее правительство, потерпела поражение и каким-то образом позднее (когда – остается здесь, естественно, неизвестным) коммунисты и евреи (которые совершенно не отличаются друг от друга) захватили власть и тем вновь обрекли народ на рабство и нужду. Под этой легендой скрывается тот несомненный факт, что народ, с воодушевлением поддержавший революцию, рассматривает ее как неудавшуюся; большевики обещали свободу и народную власть... но после революции большевики оказались коммунистами, иноземными господами, имя которых народу совершенно непонятно, а из-за их хозяйственной политики, столь обременительной для крестьян, из-за притеснений и насилий, преследований церкви и засилью евреев в правительстве, коммунистов стали ненавидеть»⁸². Впоследствии в сталинской России, в конце 30-х годов, была предпринята попытка освобождения социализма от радикализма еврейского влияния, однако, ввиду того, что базой объединения изначально являлся атеизм, сделать это на глубоком идеологическом уровне было невозможно, безродный космополитизм остался хронической болезнью советского социализма.

Таким образом, *русская революция* и *еврейство* – это две параллельные темы, которые глубоко и неразрывно слились в исторической судьбе России, многократно усилив друг друга; но которые, тем не менее, поддаются отчетливому дифференцированному осмыслению так необходимому ныне русскому самосознанию. Только осознав позитивное направление русской революции в контексте национальной эволюции, отделив в ней объективно-историческое от исторически-субъективного, можно по существу оценить значение Октября для грядущих судеб России. Что крайне необходимо для преодоления идеологического барьера нынешней русской смуты.

В то же время опасно упрощать историю, сводя ее к какой-то одной линейной направленности или схеме. История есть поток огромного множества тенденций, логик и смыслов как отражение деятельности огромного множества ее субъектов, каждый из которых имеет свою логику, свой смысл, свое творческое начало и свою... историю. Выдергивание из этого потока какого-то одного смысла, одной нити есть не постижение истории, а спекуляция на истории. История есть *целое* – единое, синхронизированное во времени бытие необозримого множества ее малых и великих участников, где каждый субъект истории связан с другими нерасторжимыми взаимоопределяющими связями, где даже противоположности по существу – лишь отражения друг друга.

Еврейская тема в русской истории все еще не закрыта... Более того, последний русский кризис вновь обострил этот вопрос до предела. Обидно, что мы не сделали выводов из предыдущих уроков истории. Все повторилось почти по старой схеме, только более «культурно» и грамотно, от этого, однако, не легче. Очередная объективно-историческая революция в России обернулась национальным крахом, на волне которой вновь оказалось русское еврейство.

Мы все были очевидцами последних событий и прекрасно помним, что волна действительно была народной как движение национального духа к новому уровню свободы, к какому-то новому, еще неведомому берегу, новому историческому самоопределению. Однако эта волна была чисто интуитивной и бессознательной как

⁸² Франк С.Л. Большевизм и коммунизм как духовные явления // Русское мировоззрение. - СПб., 1996. С.137-138.

высвобождающаяся энергия нации, прорывающейся к своей новой исторической реализации. Никакой положительно-цельной идеи и цели, кроме отказа от прошлого, у этого общественного движения не существовало (и в принципе не могло существовать, ибо до точки *бифуркации* система «не знает» своего будущего). Еврейство же, в отличие от русской национальной элиты было и есть в высшей степени сознательно и расчетливо, и именно эта историческая расчетливость позволила еврейству реализовать очередной российский кризис с максимальной для себя выгодой, выполнив при этом и свою глобально-историческую задачу, навязав «бессознательной» России либерально-капиталистическую идеологическую схему. В этой схеме мы опять теряем свое *национальное лицо* и оказываемся прочно вписанными в координаты нового мирового порядка. Причем, нынешняя реформированная Россия предстает как та самая долгожданная буржуазная реставрация, в которой русское еврейство почувствовало себя, наконец, исторически и социально вполне комфортно. Ибо именно такой представляло себе «возрожденную» после большевиков Россию ортодоксальное еврейство еще в 20-х годах прошлого века. «Великое счастье русского еврейства, – писал тогда один из его лидеров, – состоит в том, что его интересы целиком совпадают с интересами обновленной России. Не социализм, который в данных условиях должен выродиться в большевизм, отвечает экономическим интересам еврейской массы, а именно буржуазно-собственнический строй. Не всеподавляющая полицейская власть государства, а самостоятельная свободная личность оздоровит наше еврейство»⁸³. Ибо «с еврейской точки зрения можно утверждать: счастье России и всех ее народов в том строе, который был возведен в декретах марта 1917г...»⁸⁴. Без сомнения, и нынешнее «ново-русское еврейство» придерживается этого мнения...

Ныне многое известно об огромном влиянии еврейства на результат как первой, так и последней русской катастрофы, но мы не должны терять за этими извращенными формами истории ее объективное содержание – поступательную тенденцию русской истории и русского духа. В любом случае именно русский дух определял и определяет самобытную историю России, ее величественную поступь. Тысячелетняя инерция русской истории, ее мессианская устремленность в будущее не может быть остановлена какой бы то ни было исторической интригой, подлостью или заговором. Наоборот, преодоление подобных преград как преодоление исторических искушений лишь укрепит русский дух в его стремлении к своим историческим целям; очистит его самосознание, укрепит его волю, мобилизует к новым, еще более крепким, формам национально-государственной самоорганизации.

В этом отношении проблема еврейства – это лишь отражение слабости русского духа и русского самосознания, извращающая его национально-христианское историческое бытие и творчество; преодоление этого комплекса – «окончательное решение» еврейского вопроса русским национальным сознанием – будет тем рубежом, за которым откроется действительно независимая, самобытная история новой России. Ныне есть все предпосылки подобному исцелению: история XX века не только предоставила в отношении данного вопроса неисчерпаемую информацию к размышлению, но и само существование России как самобытной цивилизации поставила в зависимость от его разрешения.

⁸³ Пасманик Д.С. Чего же мы добиваемся? // Россия и евреи. - М., 2007. С.226.

⁸⁴ Там же. С.222.

Глава 4. Религиозная ошибка коммунизма

Коммунизм и христианство

В современной политологии и публицистике сохраняется хроническая неопределенность в отношении термина «коммунизм», усугубляющая идеологическую смуту в общественном сознании и ведущая к неоправданно упрощенной трактовке недавней истории. Множество смыслов (этических, политических, экономических, исторических и т.д.), стоящих за этим понятием, с легкой руки либеральных публицистов 90-х годов, слились в один общий плоский штамп, имеющий однозначно негативную окраску благодаря навязчивому отождествлению коммунизма с репрессиями 30-х годов. На этой плоской спекуляции регулярно строится не только антикоммунистическая агитация на выборах различных уровней власти, но и более фундаментальная задача всяческого уничтожения *советской цивилизации*, как альтернативы существующему либерально-демократическому (капиталистическому) строю. Между тем, за термином «коммунизм» стоит многоплановое и многоуровневое содержание.

Во-первых, нельзя прямо отождествлять, как это часто делается, понятия «коммунизм» и «социализм», т.к. коммунизм – это учение и идеология, а социализм – реальная система социально-экономических отношений. Хотя непосредственная связь между тем и другим осуществлялась в Советской России через прямое руководство коммунистической партии, а социализм отнесен в «научной теории» коммунизма к его первой стадии, однако сам по себе социализм как форма организации общества есть вполне самостоятельный факт истории, просматривающийся еще в первичных формах человеческой цивилизации. В этом отношении критика *советского коммунизма* во всех его негативных проявлениях далеко не во всем может экстраполироваться на весь *социализм* как таковой.

Но и само понятие «коммунизм» имеет глубокую внутреннюю градацию. Чтобы понять противоречивую сущность коммунизма как исключительного культурно-идеологического явления XX века, необходимо расчленить его во многом мистифицированный и советской пропагандой, и современными либералами образ на более простые и поддающиеся рациональному осмыслению составляющие. С этой целью можно выделить три качественно разных уровня коммунизма:

- идея;
- теория;
- практика.

1. *Идея* коммунизма впервые возникла в человеческой истории одновременно с появлением христианства как возможность принципиально нового типа социальных отношений (в единстве и равенстве), основанных на христианском откровении любви и явленных как прообраз в первохристианских общинах: *«У множества же уверовавших было одно сердце и одна душа; и никто ничего из имения своего не называл своим, но все у них было общее. Апостолы же с великою силою отдавали свидетельство воскресению Господа Иисуса Христа; и великая благодать была на всех их. Не было между ними никого нуждающегося; ибо все, которые владели землями или домами, продавая их, приносили цену проданного и полагали к ногам Апостолов; и каждому давалось, в чем кто имел нужду»* [Деян.4.32-37]. Вначале эта идея не имела, конечно, никакого формального идеологического выражения, а проявлялась как непосредственное открытие нового качества человеческих отношений (*«все же вы братья»*), находя свою реализацию в первых христианских общинах как основании и начале Церкви. Однако в дальнейшем, по мере проявления и обострения в христианском самосознании противоречий между несовершенством и несправедливостью социальных отношений в обществе, на фоне христианского идеала Церкви, эта идея начала приобретать самостоятельное значение – как задача распространения христианских социальных идеалов на реальную (земную)

жизнь общества. На изломе противоречий между социальной реальностью этого мира и христианским идеалом Царства Небесного, начинает вставать вопрос о *социальном идеале будущего*, о котором не могла не мечтать христианская мысль.

2. **Теория** коммунизма родилась и развивалась в человеческой истории как попытка концептуального оформления христианской идеи совершенных социальных отношений в категориях рациональной мысли и реалиях общественной жизни. Первоначально это были различные мечтательные идеи утопического социализма. Однако в полном смысле слова теория коммунизма сформировалась впервые только в конце XIX века как *марксизм*. В.Петров пишет, что коммунизм в Европе сначала формировался как «этический социализм» на базе христианских духовных ценностей. Но для своего воплощения на земле «этическому социализму» не хватало рациональной основы. Отсюда его «утопичность» – человеческая мысль опережает историческое время. Рациональность социалистическим идеям могла дать как раз интеллектуальная реакция на западноевропейский капитализм, которой и стал марксизм, давший некий контур «рационального социализма»⁸⁵. Это уже было вполне самостоятельное учение, в котором лишь с большим трудом просматривались собственно христианские начала коммунизма. Глубокая духовная этика христианской социальной идеи была полностью девальвирована марксизмом и переведена в рациональную плоскость исторического материализма. Как пишет Г.Федотов: «Маркс нашел готовым социалистический идеал и его этическое обоснование. Он был дан в христианских, хотя бы в сектантских, кругах. Вне этой данности (по существу христианской) из экономического материализма никак нельзя было бы вывести социалистический идеал»⁸⁶.

3. **Практика** коммунизма проявила себя как результат реализации теоретических постулатов марксизма-ленинизма в реальной истории XX века. Формой реализации теории коммунизма стал реальный социализм советского образца со всеми его великими достоинствами и великими недостатками. Основное принципиальное противоречие практики коммунизма, обрекавшего ее на историческую неудачу, состояло в попытке реализации по существу *христианской идеи* коммунизма методами *материалистических* постулатов марксизма-ленинизма. Бездуховность и есть бесчеловечность, отсюда – неизбежная антигуманность практики атеистического построения социализма, особенно остро проявившейся в первоначальной, наиболее энергичной, стадии социальных преобразований эпохи «военного коммунизма». В итоге *практика* коммунизма оказалась еще более удаленной от первоначальной христианской идеи, доходя в некоторых своих проявлениях до воинствующего антихристианства.

Все три уровня хорошо иллюстрируют духовную деградацию коммунистической идеи по мере приближения ее к исторической реализации. Однако сама *идея коммунизма* (ее христианское качество) от этого не поблекла, но по-прежнему сохраняет в истории свой глубокий идеологический потенциал.

В связи с этим можно выделить и четвертый, самый неоднозначный для восприятия (и критики) уровень коммунизма – *идеологию* коммунизма, которая как действующий атрибут общественной жизни, складывалась из фактического слияния в общественном сознании *идеи* и *теории* коммунизма. Здесь, по существу, и сокрыта известная амбивалентность коммунизма как глубоко двойственного явления русской истории XX века. Дело в том, что идея коммунизма (как христианский социальный идеал) и теория коммунизма (как марксизм-ленинизм) в своем историческом пафосе всецело устремлены в *будущее*, в котором они теряют свои конкретные очертания, сливаясь в акте оптимистической веры. В этой «общей вере» и состоит тайна действенности и силы коммунистической *идеологии*, в этом же и ее ложь. Причем ложь эта особенно открыто проявляется в *настоящем*, где магия ложной веры разбивается о камень реальности, где

⁸⁵ См.: Петров В. В поисках утраченной альтернативы // Москва. - 2002. № 8.

⁸⁶ Федотов Г.П. Социальное значение христианства // О святости интеллигенции и большевизме. - СПб., 1994. С.76.

вступает в силу евангельский критерий истины: «по плодам их, узнаете их...» [Мф.7.16]. Именно неоднозначность *идеологии* коммунизма проявилась в неоднозначности коммунистической *практики*, о которой до сих пор спорят историки, политологи и просто русские люди: в ней было и светлое и темное, и истинное и ложное, и то, чем мы можем по праву гордиться, и то, за что нам стыдно перед русской историей.

Если *теория* научного коммунизма подлежит в большинстве своих положений жесткой предметной критике (которую, впрочем, уже до конца осуществила и сама жизнь), то *идеология* коммунизма не поддается конечному рациональному опровержению, т.к. по существу глубоко иррациональна в своей основе, имея в качестве очень существенной своей части (в своей идее) элемент *веры*, глубоко связанной с христианством. Поэтому конечная критика коммунизма возможна только с религиозной точки зрения.

Попробуем более пристально присмотреться к идеологии коммунизма в ее религиозных аспектах. Прежде всего, встает резонный вопрос: если начала коммунизма так близки христианству, то чем объяснить то откровенное *воинствующее безбожие*, которым сопровождалась история коммунизма первой половины XX века? Что означает антирелигиозность коммунизма, и, в частности, его антихристианство?

Это, может быть, самый непростой вопрос в рассматриваемой теме. Он имеет много аспектов – политических, исторических и философских, но в целом ответ сводится к тому, что *антирелигиозность* коммунизма объясняется его... *религиозностью*, только религиозностью ложной. Так Н.Бердяев пишет: «Правда и ложь так перемешаны в коммунизме именно потому, что коммунизм есть не только социальный феномен, но и феномен духовный. В идее бесклассового, трудового общества, в котором каждый работает для других и для всех, для сверхличной цели не заключается отрицания Бога, духа, свободы и даже наоборот, эта идея более согласна с христианством, чем идея, на которой основано буржуазное капиталистическое общество. Но соединение этой идеи с ложным мирозерцанием, отрицающим дух и свободу, ведет к роковым результатам. Именно религиозный характер коммунизма, именно религия коммунизма и делает его антирелигиозным и антихристианским»⁸⁷. Это выглядит парадоксальным с точки зрения формальной логики, но это становится понятным, если принять во внимание, что суть вопроса заключалась в господстве в сфере *идеологии*, – идеология же всегда в той или иной степени религиозна, т.к. основана на *вере* в определенные сверхличные ценности. Борьба за господство «в воздухе» и определила тот жестокий характер противостояния между коммунизмом и Церковью, который наблюдался в России в начале XX века (при этом, правда, победа чаще достигалась за счет господства «на земле»...). Об этом напряженном идеологическом противостоянии Н.Бердяев пишет: «Коммунизм, не как социальная система, а как религия, фанатически враждебен всякой религии и более всего христианской. Он сам хочет быть религией, идущей на смену христианству, он претендует ответить на религиозные запросы человеческой души, дать смысл жизни»⁸⁸.

Однако именно подобные *духовные* претензии коммунизма принципиально несостоятельны и ошибочны, т.к. вся «духовная» база коммунизма ограничена его *материализмом*. Проблема в том и состоит, что коммунизм, будучи по методологии сугубо материалистическим учением, в своей теории абсолютизировал этот материалистический принцип и распространил его на область *идеального*, претендуя на универсализм своих идеологических постулатов. И именно здесь он, превышая свои гносеологические полномочия, вступает в конфликт с традиционной религией, претендуя на роль универсального миропонимания, проявляя при этом со своей стороны тривиальный религиозный фанатизм по отношению к своему идеологическому конкуренту. Однако история существенно пригасила этот «религиозный» пламень коммунизма, и ныне ничто не мешает нам трезво посмотреть на его остывшее

⁸⁷ Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. - М., 1990. С.126.

⁸⁸ Там же. С.129.

материалистическое естество и найти ему адекватное, достойное его христианских предпосылок, место в системе человеческого мировоззрения – но не на *небе*, а на *земле*, оставив «*богово Богу, а кесарю кесарево*».

Материализм как «религиозная» доктрина – основной парадокс религиозного пафоса русской революции. Объективно на рубеже XIX – XX веков в России сошлись в одной исторической точке два параллельных и взаимосвязанных духовно-мировоззренческих процесса: неудержимое развитие и торжество научно-материалистического миропонимания, и повсеместное ослабление религиозно-церковного отношения к реальной жизни. В результате на гребне революции одно преобразовалось в другое: *материализм* приобрел в общественном сознании *религиозный* статус, а религия перестала быть сколько-нибудь значимым фактором общественной жизни. В связи с этим русская революция в одной из своих многочисленных проекций может быть понята как революция «религиозная», где на место религиозного *идеализма* был установлен религиозный *материализм*, т.е. вера во всепобеждающую силу науки, материалистического понимания истории, общества и человека. Марксизм здесь пришелся вполне кстати, оказавшись идеальным манифестом нового религиозно-материалистического откровения, сочетавшего в себе возвышенную гуманистическую устремленность в будущее и на вид вполне реальные «научные» пути его практического осуществления. Сама концепция социализма весь XIX век формировалась исключительно в русле материализма, и не потому, что социализм как таковой лишен духовного смысла, а лишь потому, что такова была «мода истории».

В итоге построение социализма в советской России происходило исключительно на «научно-материалистической» основе, и присущий этому процессу «религиозный» пафос лишь усугублял принципиальные теоретические ошибки, издержки и перекосы этого строительства. Негативность исторического опыта построения социализма всецело определялась именно дефектом *материалистического* миропонимания, ограничивающим по существу *духовную* идею о человеческом братстве и равенстве («*все же вы братья*») до утилитарно-плоской системы справедливого распределения материальных благ. Марксова материалистическая концепция экономического человека изначально перечеркнула всю исходную духовно-нравственную составляющую социализма, лишив его *одухотворяющего* христианского начала.

Неоправданная претензия *материализма* заменить собою *духовное* начало естественным образом не состоялась, а лишенное истинного духовного питания советское общество в итоге иссякло именно в своем идейном (духовном) основании. Тотальность коммунистического мирозерцательного догматизма сковала свободное дыхание *идеального* в русском самосознании, полностью парализовав его развитие в религии, философии и культуре. Лишившись источника своей духовной силы, русский человек внутренне начал незаметно чахнуть. Поэтому так парадоксальна, невидима и беспричинна смерть, казалось бы, с виду вполне здорового и мощного «телом» государства – в его легких закончился кислород... Вот как пророчески писал об этом Н.Бердяев: «Лучший тип коммуниста, т.е. человека целиком захваченного служением идее, способного на огромные жертвы и на бескорыстный энтузиазм, возможен только вследствие христианского воспитания человеческих душ, вследствие переработки натурального человека христианским духом. Результаты этого христианского влияния на человеческие души, часто незримого и неземного, остаются и тогда, когда в своем сознании люди отказались от христианства и даже стали его врагами. Если допустить, что антирелигиозная пропаганда окончательно истребит следы христианства в душах русских людей, если она уничтожит всякое религиозное чувство, то осуществление коммунизма сделается невозможным, ибо некто не пожелает нести жертвы, никто не будет уже понимать жизни как служение сверхличной цели, и окончательно победит тип шкурника,

думающего только о своих интересах»⁸⁹, – к сожалению, это самый точный диагноз, который можно поставить современному российскому обществу.

Аналогичным *религиозно-обусловленным* феноменом является и *атеизм коммунизма*. По своим формальным основаниям он связан с общим смещением общественного сознания XIX века от *идеализма* к *материализму*, но, по сути, происходил как смена приоритетов веры, от веры в Бога – к вере в человека. По большому счету, этот переход не является выходом за рамки религиозной проблематики, но остается сугубо христианским вопросом, заключенном в евангельской идее *богочеловечества* Иисуса Христа. В рамках этого христианского вопроса и находятся истоки русского атеизма. На примере «центральной фигуры русской мысли и самосознания XIX века» В.Г.Белинского Н.Бердяев так описывает это внутреннее мировоззренческое смещение: «В Белинском русский революционный социализм эмоционально соединяется с атеизмом. Истоком этого атеизма было сострадание к людям, невозможность примириться с идеей Бога ввиду непомерного зла и страданий жизни. Это атеизм из морального пафоса, из любви к добру и справедливости.... Русские из жалости, сострадания, из невозможности выносить страдание делались атеистами. Они делают атеистами, потому что не могут принять Творца, сотворившего злой, несовершенный, полный страдания мир. Они сами хотят создать лучший мир, в котором не будет таких несправедливостей и страданий»⁹⁰. Не забывая обо всей пагубности подобного «чисто человеческого» решения предвечной Богочеловеческой задачи христианства, можно, тем не менее, отметить, что в истоках русского атеизма не было откровенного богоборчества (по типу ницшеанского), основанного на гордом индивидуализме; это был атеизм не возношения, а жертвы, – отрицание высокого, но отвлеченного идеализма, ради страждущей и несовершенной материальности с целью ее преображения. В этом христианском мотиве жертвенного *нисхожденья* к «во зле лежащему» миру и состоит основная религиозная тайна русского коммунистического атеизма.

Таким образом, будучи по своей методологии *наукой*, по своей идеологии коммунизм остается *верой* – верой в человека и человечество, в историческое «светлое будущее». Без этой живой веры коммунизм сам по себе как социально-экономическая теория мало что значит, без нее он не стал бы ни общепризнанной революционной теорией, ни, тем более, фактом реальной истории. При этом вера в светлое будущее человечества очевидным образом перекликается с христианской верой в конечное обновление мира, где будет «новая земля и новое небо», и, в связи с этим, может пониматься как одна из разновидностей хилиазма. В апокалипсисе признается победа христианской правды в рамках земной истории (на «тысячу лет»); и это дает определенное основание вере в совершенствование человека и общества, не исключая полного преображения мира за рамками истории. Поэтому связь коммунизма с хилиазмом может рассматриваться не только в условном виде, но и прямо в контексте пророчества Иоанна Богослова. Это обстоятельство позволяет более уверенно рассматривать русский коммунизм в качестве закономерного элемента русской христианской истории, как одну из стратегических проекций ее мессианских устремлений. Вне мессианства немислима Русская идея, и в этом смысле вопрос о коммунизме остается для России по-прежнему открытым.

В последние годы в общественной мысли по отношению к *коммунизму* и *социализму* господствовал дух огульного отрицания, основанного чаще на поверхностно-эмоциональном упрощенчестве, чем на спокойном и объективном анализе. Это во многом определялось общей политической горячностью и целенаправленным давлением СМИ, подающих социалистический этап русской истории в однозначно негативном виде. Однако подобное упрощенчество есть недопустимое историческое легкомыслие! Если мы действительно озабочены истинным национальным самопознанием, если мы

⁸⁹ Там же. С.139.

⁹⁰ Там же. С.34-35.

действительно хотим понять духовно-исторический смысл происходящего, то должны отнестись к этому вопросу предельно ответственно и трезво, как того требует собственная национальная история. Историю нельзя упростить, выкинув из нее тот или иной неудавшийся фрагмент, ибо все в ней – непрерывный поток национального духа, и если мы хотим вновь вступить в этот поток, то должны постараться понять ее логику максимально честно и искренне. Особенно, когда это касается тонких религиозно-идеологических процессов.

Сейчас происходит восстановление естественного баланса *религиозного* и *материалистического* в общественном сознании и ничто не мешает глубокому и всестороннему переосмыслению русского коммунизма на основе традиционного христианского миропонимания: ни идеологических, ни философских, ни догматических преград такому переосмыслению не существует. Что означают религиозные предпосылки коммунизма? Насколько глубоки его христианские основания? Как реализовать неисчерпаемый религиозный потенциал народного духа в действенную идеологию национального возрождения? Все это актуальнейшие вопросы современного русского самосознания. Острота и неизжитость национального исторического кризиса вызывают к необходимости подобного переосмысления, новому пониманию социализма и коммунизма в контексте тысячелетней русской истории. Не поняв до конца духовно-идеологические уроки своей недавней истории, мы никак не сможем осознать и ее ближайшее будущее. В этом отношении конечное понимание коммунизма в его религиозном, эмпирическом, идеологическом и историческом смысле невозможно вне рассмотрения его отношений с Церковью. Глубокое осмысление этой темы, видимо, принадлежит будущему, однако основные связи очевидны уже сейчас.

Так, если попытаться определить одним словом главную «религиозную ошибку» коммунизма, то этой ошибкой оказывается *человек*, точнее, полное игнорирование его внутреннего *духовно-онтологического* существа. При всей правде внешней социально-экономической схемы коммунизма в нем не было никакого реального антропологического содержания. Н.Бердяев пишет: «Марксизм ставит проблему общества, но не ставит проблему человека, для него человек есть функция общества, техническая функция экономики. ...О новом человеке, о новой душевной структуре много говорят в советской России... Но новый человек может явиться лишь в том случае, если человека считают высшей ценностью. Если человека рассматривают исключительно как кирпич для строительства общества, если он лишь средство для экономического процесса, то приходится говорить не столько о явлении нового человека, сколько об исчезновении человека, т.е. об углублении процесса дегуманизации»⁹¹.

Но даже в этой служебной функции человек оказался далеко не тем прочным «кирпичом», из которого можно бы было построить «здание коммунизма», как предполагали марксисты, а ненадежным, аморфным материалом. Коммунизм – это идеальная схема. И если она не наполнена живой реальностью, то она «не работает». А живая реальность – это человек во всем многообразии и глубине его иррациональных духовно-психологических проявлений. Учесть эту иррациональность, осознать ее логику и подчинить какому-то сознательному управлению может лишь *религиозная* методология, способная заглянуть в самые потаенные уголки человеческой души. Для русского человека такой духовной методологией, безусловно, является православие, и величайшей ошибкой строителей коммунизма начала XX века было воинствующее безбожие и отрицание Церкви. Церковь как социальный институт, конечно, представляла определенную преграду для нового переустройства общества, но Церковь как исключительная кладезь онтологических знаний о человеке могла бы послужить той внутренней опорой в воспитании нового человека, которой так не хватало коммунистической теории. Тем более, что предпосылки к такому сближению и

⁹¹ Там же. С.148.

открытость православного сознания к новым социально-историческим реалиям в начале века в России существовали. Имеются в виду не те либеральные тенденции в Церкви, которые понимались как «обновленчество», а более глубокое и фундаментальное течение в православной философской среде, которое иногда определялось как *новое религиозное сознание*. Виднейшими представителями этого течения русской философской мысли были Н.Бердяев, С.Франк, С.Булгаков, П.Флоренский, Н.Лосский, И.Ильин, Л.Карсавин и многие другие. По существу весь русский религиозно-философский ренессанс, начиная с В.Соловьева, являлся объективным, очень перспективным по своему потенциалу мировоззренческим началом, которое, безусловно, должно было быть включено в новое становление русского национального самосознания. Так как именно русская религиозная философия содержала и активно развивала в себе *христианское осмысление* социума во всех его духовно-исторических, социально-политических, антропологических и национальных аспектах.

Однако жесткие космополитические силы, стоявшие у начала становления структуры молодого социалистического государства, безжалостно отсекали эту живую ветвь на древе русского православного миропонимания. В 1922 году большинство виднейших представителей русской религиозно-философской мысли были насильственно высланы из России. Подразумевалось, что эта мысль не только излишня в новой коммунистической России, но является препятствием для становления «истинно коммунистического» общественного мировоззрения.

Между тем религиозно-философская традиция начала века не являлась антагонистической оппозицией социалистическим тенденциям новой России. Об этом говорят многочисленные факты, начиная с того, что многие из названных мыслителей в начале своего философского становления прошли через искушение марксизмом и социализмом, и кончая достаточно активным включением некоторых из них в институты нового общества (Бердяев, Булгаков, Флоренский). Несмотря на всю неприглядность большевистской диктатуры начала века, некоторые из них (Бердяев, Булгаков) до конца своих дней допускали возможность появления в истории *христианского социализма*, а такие мыслители как Ф.Степун и Г.Федотов оставались активными его апологетами, являясь в то же время последовательными антикоммунистами. Перспективным было и движение *евразийцев* (П.Савицкий, Н.Трубецкой, Л.Карсавин и др.), видевших за русской революцией выход к новой, отличной от Запада, евразийской цивилизации. Кроме того, сама православная Церковь в лице Патриарха Тихона, понимая, что новая власть – это «всерьез и надолго», в конечном итоге, готова была согласиться с объективным характером новых исторических условий, что фактически и подтвердил митр. Сергей (Старгородский) в декларации 1927 года.

В православной литературе часто с недоумением относятся к некоторым странным, с точки зрения здравого православного смысла, фактам революционного периода (решение Св. Синода о признании Временного правительства, отречение Государя, практика выбора епископов и т.д.), подразумевая за этим помутнение церковного сознания, или заговор, или предательство, кроме того прямого понимания, что все это, в первую очередь, – проявление объективной исторической реальности. Государственный организм есть целостное образование и все исторически обусловленные (т.е. объективные) изменения в нем (экономические, социальные, духовные) происходят взаимозависимо. Тем более это относится к Русской Церкви конца XIX – начала XX века являвшейся по своему статусу и характеру глубоко интегрированной государственной структурой. Поэтому все те мировоззренческие (точнее идеологические) изменения, которые происходили и накапливались в обществе, в равной степени были свойственны и Церкви. Более того, Церковь и общество в России на рубеже веков формально даже невозможно отделить друг от друга, т.к. юридически и бытийно вся гражданская инфраструктура государства была насквозь пропитана церковными установлениями, а абсолютное большинство населения были крещеными чадами Церкви. Поэтому попытки сейчас, задним числом, выделить

Церковь начала XX века из реального исторического текста, представить ее в автономном идеально-отстраненном виде и тем самым снять с нее историческую ответственность за произошедший разворот русской истории представляются совершенно несостоятельными. Все произошедшее с Россией в начале XX века может рассматриваться только в комплексе экономических, политических, духовных и мировоззренческих проблем российского общества того времени, особенно если понимать эти события как кризис *национального самосознания*. В таком контексте место и роль Церкви становится определяющей(!), что требует соответствующего непредвзятого рассмотрения и самоанализа. Мы достаточно часто слышим призывы к покаянию русского народа; но не следует ли говорить о *покаянии Церкви* как пастырского института, не сумевшего удержать русский народ от глубокого атеистического падения. В чем причины утраты христианского смысла национально-государственного бытия? На каком уровне произошел разрыв между христианской истиной православия и ее социальной реализацией в общественной жизни? Без подобной внимательной и скрупулезной «ревизии» церковно-государственных отношений конца XIX – начала XX века, нынешние надежды некоторых православных кругов восстановить нечто подобное по формальному историко-каноническому лекалу, могут сослужить очень плохую службу как для государства, так и для Церкви: превратившись для государства в очередной политический фарс, а для Церкви – в очередную национально-историческую трагедию.

Все это говорит о том, что отношения коммунизма и христианства, реального социализма и христианской Церкви, должны иметь двустороннее осмысление, т.к. то и другое во многом (если не во всем) взаимообусловлено и взаимосвязано как в историческом, так и в мировоззренческом отношении. Анализируя этот аспект русского коммунизма, Н.Бердяев писал: «Христиане, обличающие коммунистов за их безбожие и за антирелигиозные гонения, не должны были бы всю вину возлагать исключительно на этих коммунистов-безбожников, они должны были бы и на себя возложить часть вины, и значительную часть. Они должны были бы быть не только обвинителями и судьями, но и кающимися. Много ли христиане сделали для осуществления христианской правды в социальной жизни, пытались ли они осуществлять братство людей без той ненависти и насилия, в которых они обличают коммунистов?»⁹².

Новый Вавилон

Социализм иногда называют христианством без Бога. Здесь очень точно отражается соблазн упрощения христианской социальной идеи до уровня формального подхода. В этом смысле социализм предстает как попытка установить по-христиански справедливое общество без его действительного христианского преображения, путем чисто внешних социально-экономических мероприятий: отменой частной собственности, эксплуатации, уравнивательным распределением, всеобщий занятостью, социальными льготами и т.д. С одной стороны, это может показаться наиболее прямым и непосредственным путем к «заветной цели» – совершенному обществу; но с другой приводит новое общество в тупик, так как, достигнув первой (материальной) цели преобразований, оно теряет смысл и направление дальнейшего развития. Дальнейшее развитие ничем не обусловлено: ни рыночной погоней за прибылью, ни коммунистической верой в будущее, ни христианским стремлением к совершенству. Такое общество оказывается идеологически и исторически неполноценным, а само христианское содержание социального идеала остается не раскрытым.

На этом пути социализм, по существу, не выходит за рамки старой системы ценностей. Как писал еще В.Соловьев: «То обстоятельство, что социализм изначала –

⁹² Там же. С.139.

даже в самых идеалистических своих выражениях – ставит нравственное совершенство общества в прямую и всецелую зависимость от его хозяйственного строя и хочет достигнуть нравственного преобразования или перерождения исключительно лишь путем экономического переворота, ясно показывает, что он, в сущности, стоит на одной и той же почве с враждебным ему мещанским царством – на почве господства материального интереса. У обеих сторон один и тот же девиз: "О хлебе едином жив будет человек"»⁹³.

Действительно, социализм в марксистской трактовке изначально оказался ограничен в своем мировоззренческом (методологическом) подходе образом своего антипода – буржуазно-мещанским духом капитализма. Марксистский социализм как простой *антитезис* капитализму оказался целиком вписанным в его систему координат: материализм, прагматизм, утилитаризм, мещанство, бездуховность и т.д. В своих самых высоких (псевдорелигиозных) мировоззренческих чаяниях, таких, как вера в *человека*, в *светлое будущее*, в *прогресс* и т.д., марксизм фактически не преодолел «земного притяжения» духа буржуазности – материалистического понимания ценностей личной и общественной жизни. И это есть трагедия и вина марксизма, которая, по словам Ф.Степуна, «...заключается в предательстве социалистического предчувствия новой жизни, новой культуры, нового человека... Вдумываясь в основные положения марксизма, неизбежно приходишь к выводу, что его идеология есть не что иное, как точная теоретическая транскрипция типично буржуазного чувства жизни и тем самым акт вероломного предательства только еще нарождавшегося социалистического мироощущения формам и законам буржуазного сознания»⁹⁴. Тут же можно вспомнить и слова о. Сергия Булгакова о том, что если социализм и грешит, «то конечно, не тем, что он отрицает капитализм, а тем, что он отрицает его недостаточно радикально, сам духовно пребывая еще в капитализме»⁹⁵.

Будучи (по рождению) в одной мировоззренческой плоскости с капитализмом, играя по его правилам, выступая как его антипод, а фактически как «материалистический» двойник, социализм XX века был изначально ограничен в своем целеполагании и историческом творчестве. Он не смог реализовать свои высшие устремления, решая вопрос о социальной справедливости лишь на количественном уровне, так и не перейдя к качественно новому типу общества, тайна которого – в духовном преображении социальных отношений. «И коммунизм, и социал-демократизм бессильны в последнем счете одним и тем же бессилием – невозможностью внутреннего, духовного возвышения над своим врагом – буржуазией», – писал по этому поводу Ф.Степун⁹⁶. Осуществив практическую реализацию новых социально-экономических хозяйственных отношений, социализм, тем не менее, оказался неспособным явить *нового человека* – основу нового общества. В узких материалистических рамках антикапиталистической методологии осуществить духовное преображение человека и человеческих отношений представляется невозможным. В этом принципиальная причина несостоятельности материалистической трактовки социализма.

Что же за общество было построено в Советском Союзе? Ответить на этот вопрос не так и просто, ведь само понятие *социализм* в историческом аспекте достаточно неопределенная социально-экономическая категория. Существует много определений того, что это было: казарменный социализм, государственный капитализм, мобилизационный социализм и т.д. Например, И.Фроянов специфику русского социализма XX века трактует как «социально ориентированный государственный капитализм»: «Государственным капитализмом эта система являлась потому, что ее характеризовали наличие монопольной государственной собственности, отчуждение непосредственных производителей от средств производства, присвоение прибавочной

⁹³ Соловьев В.С. Оправдание добра. // Соч. в 2 т. - М., 1990. Т.1. С.414.

⁹⁴ Степун Ф.А. Мысли о России // Чаемая Россия. - СПб., 1999. С.78.

⁹⁵ Булгаков С.Н. Христианский социализм. - Новосибирск, 1991. С.225.

⁹⁶ Степун Ф.А. Мысли о России. // Чаемая Россия. - СПб., 1999. С.79.

стоимости и эксплуатация трудящихся, монополю высокие цены и т.д. Социально ориентированной она была потому, что ей были свойственны огромные общественные фонды, бесплатное образование и медицинское обслуживание, бесплатное предоставление жилья и низкая квартплата, материально подкрепленное государством право на отдых, всевозможные дотации, всякого рода льготы и многое другое»⁹⁷.

Однако данное определение при всей его историко-экономической полноте не отражает органической цельности и национальной специфики состоявшегося в России социалистического строя. В этом определении присутствует некоторая противоречивая антитеза и даже антагонистичность *средств* и *целей* (государственно-монополюльный способ эксплуатации и государственное же распределение социальных благ), отрицающих друг друга. Словно государство и общество разделилось само в себе.

Между тем, следует признать, что построенный в России социально-экономический строй следует все-таки определить единым понятием – «социализм», т.к. весь комплекс социально-экономических отношений укладывался в рамках единой идеологии социализма, понимавшей государство как непосредственного и единоличного гаранта реализации социальной справедливости на всем диапазоне экономической деятельности от производства до потребления. Между государством и обществом не было отчуждения и противостояния, тем более нельзя говорить об эксплуатации государством человека и общества или монополю высокими ценами: цены-то как раз были монополю низкие... Можно, конечно, спорить о том, насколько последовательно осуществляло государство свои социальные функции, насколько эффективно оно использовало прибыль и прибавочную стоимость общественного труда, но сама целостность социально-экономической модели не подлежит сомнению. Иначе она не просуществовала бы так долго.

В этой модели не было внутреннего социально-экономического антагонизма, наоборот, она полностью соответствовала патерналистским настроениям русского народа, традиционно понимавшего государство как высшую общественную инстанцию, наделенную безусловным правом выступать от имени нации, осуществляя собой правду национального единства, соборности и коллективизма. При этом собственно *социалистическая* специфика этого отношения заключалась в полном и добровольном делегировании государству не только социальных функций по распределению прибыли и т.д., но и самих средств производства *как собственности* – в этом заключалась фундаментальная основа социального равенства, а не в перераспределении прибыли. В Советской России полностью отсутствовал какой бы то ни было формально-юридический повод для капиталистического отчуждения и присвоения прибыли как возможности личного обогащения за счет эксплуатации чужого труда. В этом также состоит одна из фундаментальных особенностей русского социализма, отражающая традиционное национально-общинное представление о справедливости.

Проблема же дальнейшего развития социализма (отраженная в понятии «застоя» 80-х годов) состояла отнюдь не в дальнейшем переходе от государственного капитализма к социализму как преодолении внутреннего социально-экономического антагонизма (его как такового не существовало), а в проблеме *качественного углубления идеологии социализма* как задаче дальнейшего развития и раскрытия гуманистического смысла социализма. Была утрачена сама сверхзадача социализма и коммунизма – человек... В рамках старой идеологии не мог быть осуществлен переход от принципа «человек для социализма» к принципу «социализм для человека», ибо само понятие *о человеке* как самостоятельном субъекте бытия в системе марксистско-ленинского материализма практически отсутствовало, а беспросветный ортодоксальный идеологический догматизм КПСС напрочь блокировал какие-либо возможности для научно-философской разработки

⁹⁷ Фроянов И.Я. Октябрь семнадцатого. - М., 2002. С.169.

этой темы. Берясь за «перестройку», руководство КПСС просто не знало, чего оно хочет, в результате страна и оказалась в руках тех, кто, наоборот, это очень хорошо знал.

Можно сказать, что из всех программных задач социализма как преддверия коммунистического общества, были реализованы и решены почти все, за исключением, как оказалось, самой важной – воспитания «нового человека». Надо признать, что это самая принципиальная (провальная) неудача социализма. Экономические, научно-технические, социальные, военно-политические и международные успехи Советского Союза были очевидны, макромасштаб советских достижений впечатлял и вызывал безусловное уважение, однако в микромасштабе, в масштабе человеческой личности похвастаться было нечем. Нельзя, конечно, сказать, что советское общество не занималось воспитанием *нового человека* и не имело на этом поприще никаких успехов, наоборот, это была система воспитания высокой нравственности, культуры и человечности, которая по сравнению с нынешней вакханалией либерализованного бесстыдства есть своего рода идеал и безусловное социальное благо. Однако эффективность этой системы оказалась слишком низкой. В ней совершенно отсутствовало *духовное* измерение человеческой личности, что делало коммунистическое воспитание поверхностным и непрочным. В результате образовался серьезный антропологический дисбаланс между интенсивнейшими процессами общественно-государственного строительства и уровнем индивидуального самосознания. Социалистические принципы хозяйствования уже не поддерживались соответствующим уровнем социалистического самосознания общества. Принципы военного коммунизма и энтузиазм первых пятилеток исторически были уже исчерпаны, а *новой*, более глубокой, коммунистической сознательности не появилось. Традиционные формы официального воспитания – пионерия, комсомол, партия – исчерпали свой педагогический ресурс. В результате падение «коммунистической сознательности», важнейшей моральной категории «строителя коммунизма», стало разъедать советское общество: в экономике, культуре, производстве, социальной сфере и в самом партийном аппарате. Последнее обстоятельство имело для государства наиболее тяжелые последствия.

Не случайно основной фронт «холодной войны» проходил в области *идеологии* как наиболее слабом месте советской системы. Внутренний мир советского человека был внутренне неустойчив, его система ценностей не имела фундаментальной духовно-мировоззренческой основы, а укрепление идеологической сознательности искусственными методами пропаганды и агитации было совершенно неэффективным.

В результате можно сделать вывод, что советский социализм не устоял именно на антропологическом уровне. Это было предопределено в той системе материалистического мировоззрения, которая понимала *человека* как сугубо социальную субстанцию, самосознание которой детерминировано системой общественно-экономических отношений по принципу: «бытие определяет сознание». Именно этот фундаментальный принцип исторического материализма не выдержал испытания временем. Социалистическое *бытие* ценой титанических усилий партии и народного подвига было реализовано, – однако социалистическое *сознание* не состоялось.

С другой стороны, нельзя не признать, что советское время оставило после себя множество выдающихся произведений в области культуры – в литературе, кинематографии, музыке, мультипликации и т.д., которые, по нынешним меркам, являются просто образцами высокой духовности, морали и нравственности. Казалось бы – противоречие. Но оно лишь еще раз отражает тот факт, что в коммунистической идее присутствует реальное нравственно-этическое содержание, вполне согласное с христианскими представлениями о добре и зле. То есть в коммунизме, безусловно, есть здоровое мировоззренческое начало, хоть и открывающееся на несколько отвлеченном умозрительном уровне. По крайней мере, если понимать коммунизм более глубоким образом – не как систему научных догм исторического материализма, а как духовно-мировоззренческую *веру* в возможность гармоничных общественных отношений на

основе духовно-преображенной человеческой личности, то такой *коммунизм* не противоречит христианству.

Именно в этом человеческом аспекте *веры* коммунизм приближается к христианству. Идеалы коммунизма духовны по своему происхождению, в их основе неискоренимая из людских сердец жажда правды и счастья, любви и братства, равенства и свободы. Никакая историческая неудача реального коммунизма в принципе не может уничтожить эту чистую в своих духовных истоках человеческую надежду. Так и жертвы, и крах российского социализма не умаляют значение этих идей. Наоборот, те многочисленные и неоспоримые достижения реального социализма, которые мы воочию наблюдали в светлые времена так называемого «застоя» (образование, медицина, культура и т.д.), есть реальное (а отнюдь не мнимое) свидетельство жизненности и приемлемости этих идей в реальной истории. Конечно, это далеко не «рай на земле», но то, что это оказалось осуществимо, хоть и в малой степени, пусть и ценой напряженнейшего народного подвига, есть само по себе величайшее историческое чудо и еще одно зримое свидетельство особой исторической миссии России.

С этой точки зрения, нынешний крах русского коммунизма не обязательно означает историческую катастрофу его идеи. По мысли А.Зиновьева, то, что происходит в последние годы с коммунистической Россией это не катастрофа, а кризис. Причем, причины кризиса не обязательно лежат в области негативных проявлений системы, с диалектической точки зрения – как раз наоборот: «В послевоенные, в хрущевские и в еще большей мере в брежневские годы в стране произошел колоссальный прогресс сравнительно со сталинскими годами. Было построено огромное число новых предприятий. Необычайно усложнились хозяйство, культура и быт населения. Вырос образовательный уровень населения. Улучшились бытовые условия. Были достигнуты успехи в науке и технике. Достаточно здесь назвать успехи в космосе и в военной промышленности. Возросло число ученых и деятелей культуры вообще. Был ликвидирован «железный занавес», необычайно расширились контакты с Западом. Короче говоря, как это принято теперь считать, одной из важнейших причин кризиса явился как раз не застой, а чрезмерный для коммунизма прогресс. Тот факт, что одновременно в стране происходило наращивание экономических и бытовых трудностей, а также усиление морального и идейного разложения общества, нисколько не противоречит сказанному выше. Это свидетельствует лишь о сложности (о диалектичности!) исторического процесса»⁹⁸. Кризис, действительно, является необходимым атрибутом диалектики. Исчерпание кризиса: либо нарастание хаоса и распад, либо – качественное преобразование системы через выход ее на новый, более высокий, уровень структурной организации.

Рано или поздно подобный исторический кризис коммунизма был неизбежен. В сущности, дело было сделано – общество «развитого социализма», в той мере, как ему позволяла материалистическая идеология, было построено, эта законченность и определила то, что называлось «застоем». Дальнейшее развитие требовало принципиального обновления коммунистической идеи. М.Горбачев попытался нащупать это новое измерение социализма, но ...не удержал «процесс». И не мудрено: масштабы назревавших изменений находились не в экономической или политической сферах советского общества, а, как сейчас представляется, значительно глубже – на уровне национального самосознания, вновь обратившегося к своим христианским истокам. Так зримое проявление кризиса («перестройка») символически пришлось на 1988 год – год тысячелетия Крещения Руси, – ведь это поистине «тектонические» сдвиги русского самосознания! Происходил новый прорыв национального духа и историческая актуализация православия. Вновь обнажался вопрос о Русской идее как открытой задаче национальной истории.

⁹⁸ Зиновьев А.А. Пост-коммунистическая Россия. - М., 1996. С.16.

При этом старые формы стремительно распадались. Первой не выдержала проверку временем *идеология* коммунизма, ее «религиозный» мировоззренческий пафос стремительно выдыхался: в «светлое будущее коммунизма» реально уже никто не верил, ни народ, ни сама коммунистическая партия, и это предопределило падение системы. Именно крушение *веры* лишило общество созидательной исторической динамики и жертвенной энергетики. Не стало цели – не стало и движения. В этом смысле русский народ опять остался верен себе: только высшие, духовно осмысленные идеалы способны подвигнуть его к реальному историческому действию.

Как уже говорилось, историческая ограниченность советского коммунизма была предопределена его догматическим *материализмом*. Словно современный Вавилон, коммунистический «проект» строился на чисто материалистических принципах («глиняные кирпичи») и упрямой человеческой воле. Методология предопределяет результат: каковы средства – такова и цель. Прорубая титаническую просеку к «светлому будущему человечества», коммунистическая воля грубо нарушила мистическое равновесие национальной жизни: ее животворящий дух ушел куда-то в сторону, исчез в неизвестном направлении, покинув грандиозные, но опустевшие материальные формы развитого социализма. Вавилон рухнул разом. Его несущие идеологические конструкции оказались неспособными выдержать тяжесть нагромоздившихся противоречий разного уровня, открывшихся на изломе государственного кризиса. «*Без Меня не можете делать ничего*» [Ио.15.5.], – утрата духовного смысла лишает общество способности к историческому созиданию.

При этом, однако, следует отметить принципиальное обстоятельство, часто не различаемое при анализе конца коммунизма XX века: крах коммунистической идеологии и крах системы реального социализма, хоть и совпадают по логике причинно-следственных связей, но это не одно и то же. Социализм как идея, первичен относительно теории коммунизма, поэтому исторический крах марксизма-ленинизма совсем не означает исторический конец социализма. Опыт социализма XX века, по существу, не был полноценным. Теория коммунизма рассматривала социализм как свою «переходную» стадию, придав социализму не самостоятельную, а служебную функцию, относясь к нему как к *средству* построения коммунизма. То есть изначально социализм не строился ради идеи социализма, а был фактически принесен в жертву истории ради «будущего всечеловеческого общества» – коммунизма. В строительстве советского социализма было нездоровое отрицание реальности ради утопической цели, некое историческое стремление за миражем, которое не могло никуда привести, кроме как к истощению национальных сил. В итоге, не достигнув *коммунизма*, мы утратили и *социализм* – то реальное содержание русской истории XX века, к которому стремилось русское самосознание XIX века и которое было не чем иным, как новой ступенью раскрытия национальной идеи в реальной истории.

Теория коммунизма (марксизм) имела реальное историческое и практическое значение лишь в качестве *революционной* теории, как теория *будущего* она оказалась совершенно несостоятельной. Поэтому можно сказать, что именно идеология коммунизма (марксизм-ленинизм) оказалась исторически неадекватной и утопичной в своих исторических претензиях. Социализм же, как реальное детище коммунизма, при всей своей однобокой ущербности может и должен быть реабилитирован как *объективная данность* истории, как ее новое цивилизационное качество, подлежащее дальнейшему историческому развитию. Но уже не в русле «теории коммунизма», а на базе фундаментального мировоззрения христианства, в недрах которого изначально и родился социализм как идея. В таком христианском контексте социализм вновь совпадает (соединяется) с магистральной линией человеческой истории и в этом обретает свой истинный цивилизационный смысл и фундаментальный исторический статус. Ибо христианство, в отличие от теории коммунизма, – не утопия, а центральная ось (начало и

конец) человеческой истории и эволюции. В этом смысле «социализм, – по словам Г.Федотова, – есть блудный сын христианства, ныне возвращающийся... в дом отчий»⁹⁹.

Коммунизм: пересмотр идеологических оснований

А.Зиновьев разделяет коммунизм на *идеологический* и *реальный* и говорит, что *реальный* коммунизм был полностью разгромлен Западом в ходе «холодной войны», но *идеологический* коммунизм остался в сознании человечества, и что он не может быть полностью искоренен, «пока существуют порождающие его причины, а именно – негативные явления капитализма»¹⁰⁰.

Однако если смотреть на идеи коммунизма более глубоко, то в них можно выделить вполне определенные собственные (имманентные) источники устойчивости – *христианские* предпосылки коммунизма. Неискоренимость идеалов братства, равенства, справедливости определяется тем, что эти понятия суть базисные социальные ценности христианства. Человечество не может отказаться от стремления к этим идеалам, пока существует христианство.

Именно поэтому идеологический коммунизм неискореним в сознании человечества, а это значит, что он будет вновь так или иначе искать своего проявления в реальной истории. Причем динамика этих проявлений имеет все возрастающую амплитуду. Если первые христианские общины (коммуны) в этом процессе могут пониматься в качестве элементарной *коммунистической закваски* (своего рода идеального эталона социального бытия), то последующее развитие коммунизма происходит в нарастающем теоретическом и практическом масштабе. Сначала это *аскетический коммунизм* христианских монастырей с общинным хозяйственным бытием в любви, равенстве и братстве, затем *утопический коммунизм* средневековых католиков с первыми теоретическими попытками распространить христианские идеалы социального бытия на все общество, далее – марксизм в качестве глобальной теории *научного коммунизма* и, наконец, Советская Россия как первый в истории опыт осуществления «реального коммунизма» на государственном уровне. Проблема, однако, здесь в том, что на пути к своей исторической реализации идеи коммунизма относительно первоначального христианского эталона изменились до неузнаваемости. Теория и практика коммунизма XX века не только утратила исходную христианскую составляющую, превратившись фактически в форму без содержания, но и противопоставила себя христианству как мировоззрению. Естественно, лишенный своего онтологического начала коммунизм не мог просуществовать долго, история достаточно быстро проявила несостоятельность его амбициозных претензий.

Но значит ли это, тем не менее, что вместе с окончанием реального советского коммунизма пришла к своему историческому финалу и сама коммунистическая идея, как утверждают разного рода западные и российские аналитики? Не предвещает ли нынешний кризис коммунизма какой-то новой предпосылки его исторического возвращения на совершенно ином, качественно обновленном идеологическом основании, том, на котором и зародилась сама социальная идея коммунизма – на базе христианского миропонимания? Нет доводов, которые могли бы опровергнуть такую возможность. Более того, сама историческая диалектика коммунизма предполагает неизбежность этого последнего этапа коммунистической истории. Суть этого этапа – в соединении социалистической практики, в ее реальных социальных достижениях, с ее истинным идеологическим началом и сущностью – христианскими представлениями об идеале человеческих отношений. Без этого заключительного акта зрелого коммунистического миропонимания история коммунизма не может считаться завершенной, ее цикл еще не закончен.

⁹⁹ Федотов Г.П. О святости интеллигенции и большевизме. - СПб., 1994. С.10.

¹⁰⁰ Зиновьев А.А. Пост-коммунистическая Россия. - М., 1996. С.141.

Какое это имеет отношение к сегодняшней реальной истории и, в частности, к истории России, пока сказать трудно. Однако некоторые предпосылки говорят о том, что определенная переориентация *коммунизма* в этом отношении происходит. Об этом красноречиво свидетельствуют те изменения, которые появились в программных документах КПРФ и работах ее лидера Г.А.Зюганова: понимание преемственности национальной истории, самобытности характера и мировоззрения русского народа, отказ от идеологии атеизма и признание православия становым хребтом русского национального самосознания – вот далеко не полный перечень тех идеологических прозрений, которые обрела коммунистическая идея в результате краха системы ортодоксального коммунизма. И это вселяет определенный исторический оптимизм: коммунистическая идея в своем самопознании вплотную подходит к ядру русской национальной идеи – Русской идее, что значительно увеличивает шансы для последней найти свое продолжение в реальном историческом времени.

Именно в этом направлении – горизонты новой русской истории. Если понимать коммунизм в его идеально-исторических устремлениях, то в контексте русской идеи *коммунизм* и *православие* оказываются не взаимоисключающими, а дополняющими явлениями русского национального духа как единство *земной* и *небесной* составляющих Русской идеи. В этом единстве – метаисторический смысл Русской идеи. Ожидания коммунизма и православия (как «рая земного» и «рая небесного») сходятся где-то у эсхатологического горизонта и в огне эсхатологической зари сливаются полностью, преобразуясь в «новое небо и новую землю». Это, по существу, и есть светлый идеал Святой Руси: идеал полноты и гармонии общественного соборного бытия в единстве его *небесной* и *земной* составляющих. Россия не может отказаться от этой своей мечты и исторической миссии ни на уровне религиозного самосознания, ни на уровне национальной истории. Идеал коммунизма после крушения его чисто материалистического варианта, не исчезает из общественного сознания, но подспудно сохраняется в своем *идеальном* значении. Именно в этом статусе коммунистическая идея может стать позитивным элементом общественного сознания как идеальный символ справедливого человеческого общества. Беда и роковая ошибка коммунизма XX века состояла именно в том, что *идеальный смысл* коммунизма был в его революционно-марксистском пафосе грубо редуцирован до уровня реальной истории и смешан с ее греховной эмпирикой. В то время как смысл коммунизма в его высшем значении есть такое же *идеальное* явление как идеалы христианской *святости*, которые, будучи по природе целиком *надмирными*, тем не менее, оказывают самое прямое влияние на реальную жизнь человека и общества. В этом смысле идеал коммунизма выступает как категория духовная и метаисторическая, причем не самостоятельная, а производная (вторичная) от метаисторического идеала христианства. Поэтому нельзя рассматривать и понимать идеал коммунизма вне идеала христианства, вне идеи христианской святости и совершенства человеческих отношений на основе христианской любви.

Однако Русская идея – не отвлеченный идеал, а реальная боговдохновенная задача национальной истории. Поэтому все высшие *идеальные* смыслы Русской идеи так или иначе должны найти свое место в реальной истории – и это есть наиболее сложный и мучительный аспект национально-исторического самопознания. *Идеал* и *реальность* трансцендентны в историческом бытии, и движение к идеалу далеко не линейное действие, а, наоборот, очень сложный, противоречивый процесс обнаружения идеала в реальном историческом опыте.

«Кто имел хоть какое-то представление о социализме до 1917 года?! Никто»¹⁰¹ – восклицает И.Ильин, поражаясь безоглядностью национального исторического выбора XX века. И это действительно так. Несмотря на широкую общественно-интеллектуальную разработку коммунистического идеала, социализм как реальное общественное бытие был

¹⁰¹ Ильин И.А. Кризис современного социализма // Наши задачи. - М., 1992. С.113.

областью еще неведомой, не раскрытой в реальной истории – ни в экономическом, ни в социальном, ни в духовном смысле. Обнаружить и проявить все это было невозможно иначе, как только в исторической практике, т.е. в решимости пойти этим путем... Такой путь предполагает сугубый подвиг, решимость, говоря словами русского эпоса, «пойти туда, не знаю куда, и принести то, не знаю что». И в этом нет пустой безрассудности. Наоборот, в этой решимости отражается наиболее тонкое и глубинное содержание национального инстинкта, ведущего национальный дух к новым горизонтам исторического существования.

Так всякое духовное преображение (как и сам путь христианской веры) есть по существу всегда путь в неведомое, путь поиска нового *неотмирного* качества бытия, ради преображения в этом качестве. И путь этот (христианский) есть всегда путь подвига; путь радикального отказа от прошлого бытия ради бытия будущего, которое, тем не менее, принципиально не дается сразу. Это не есть какая-то разовая сделка по обмену одного на другое, старого на новое как смена одежды, а есть переход через область неведомого, через внутреннюю пустыню, в которой отмирает все прежнее, но еще не явилось новое. Какое это будет новое, каковы его формы и проявления и как его даже узнать – это есть тайна невыразимая в предположении, но открывающаяся лишь в опыте, как предметной встрече с новым качеством бытия. (...Так в пути христианского опыта открывается реальность благодати – то новое состояние, которое «не видел глаз и не слышало ухо»).

Но и путь сам по себе не бывает гладким и простым, но всегда сопряжен с трудностями, препятствиями и искушениями, как разрешением противоречий между прошлым и будущим, реальностью и идеалом, и лишь преодоление этих искушений при сохранении изначальной веры и решимости пройти путь до конца, до цели, открывает, наконец, подвижнику то, что он, не зная, – искал, во что, не ведая, – верил, к чему, не видя, – стремился. «*Просите, и дано будет вам; ищите, и найдете...*» [Мф.7.7]: движение к идеалу есть напряженный поиск, конкретный опыт и действие, отражающее реальную готовность идти по избранному пути.

Так, опыт советского социализма – это один из этапов русской истории, который, как проба нового исторического бытия, не мог быть реализован иначе как в форме *предметного исторического опыта*. И как первый опыт, он принципиально не мог быть успешным в плане полноты реализации своих идеальных заданий. Но тот факт, что этот опыт был с честью доведен до конца (в форме цивилизации Советского Союза) говорит о том, что Россия выполнила эту труднейшую задачу истории и открыта к следующему этапу своего христианского исторического пути. Пусть нас не смущает нынешнее государственное безвременье. Эта смута – лишь пауза нашей истории, необходимый переходный этап для новой самоорганизации национального духа, время определения новых приоритетов и исторических целей. Когда определится цель, корабль русской государственности вновь поднимет свои паруса и двинется к горизонтам новой истории.

«Перестройка» как постепенный переход из старого социализма в какой-то другой (новый) в этом контексте была принципиально невозможна и обречена. Переход в новое качество, в новое состояние целого неизбежно предполагает идеологическую пустыню (точку бифуркации) – переход через *смерть*. На этом пути через «царство теней» неизбежны искушения и власть «духов тьмы» (чубайсов, абрамовичей, гусинских, березовских и т.д.) – это их время. Но не стоит обращать на них слишком много внимания, не они определяют нашу судьбу. Наш путь – к свету на горизонте, к новой жизни, к новой пассионарности. Когда в нас проснется энергия новой жизни, новой истории, «царство теней» рассеется как призрак, ибо ничто и никто не может остановить тысячелетнюю инерцию русской истории, движущейся к осуществлению своей Боговдохновенной миссии.

Пока мы говорили о коммунизме в самых возвышенных *идеализированных* тонах. Однако каково же реальное состояние коммунистической идеи на сегодняшний день? Насколько реальный коммунизм способен к внутренней духовно-идеологической

трансформации в направлении христианского понимания истории? Об этом трудно говорить, главным образом, потому, что коммунизм как учение сегодня предстает в очень неопределенном, внутренне дезориентированном виде. Крах мировой системы социализма до основания разрушил догматическую систему марксизма-ленинизма. Новой консолидации коммунистических идей не наблюдается, наоборот, происходит дальнейшее размывание и утрата основных коммунистических смыслов. Неокмунизм, как он сохраняется в реальной общественно-политической жизни, это уже далеко не классический научный коммунизм, а широкое левопатриотическое мировоззрение, в котором доминирует не столько марксизм, сколько образ Советской России как главное свидетельство исторической правды коммунизма в прошлом и настоящем. Отступая по всем фронтам, коммунизм уже не отстаивает свои «научные» постулаты, а лишь пытается уловить свой новый исторический статус в быстро меняющейся конфигурации национально-исторических процессов. В этом отношении нынешний коммунизм готов принять любые формы возвращения к социалистическим началам в государственной и общественной жизни независимо от их идеологического обоснования. Идеология коммунизма отходит на второй план. На уровне общественного сознания основным аргументом коммунизма становится уже не теория коммунизма, а реальность советского социализма – и это, действительно, веский аргумент. Он не опровергается теоретически, оставаясь своего рода неприступным плацдармом коммунистической идеи. Лишь сама история его опровергла, – но она же может его и оправдать, если социализм найдет себе диалектическую форму самоотрицания, осуществит переход социалистической идеи на новый, более высокий уровень исторической актуальности. И здесь, однако, сама коммунистическая теория оказывается беспомощной. Современный коммунизм не имеет никакого внутреннего идеологического резерва для исторического обновления. Коммунистам в этом смысле нечего предложить обществу. За все время оппозиционного противостояния коммунистическая мысль не сформулировала никаких принципиально новых идей, способных стать реальной опорой для нового этапа социализма. Некоторые, хоть и значительные, отступления от ортодоксального марксизма, такие как: отказ от диктатуры пролетариата, признание различных форм собственности, отказ от атеизма и т.д. еще не могут служить подтверждением качественного преобразования коммунистической идеи, ее способности стать знаменем общественных идей XXI века. Краеугольный камень коммунизма – социальная справедливость – остается в силе, и без сомнения, полностью сохраняет свою идеологическую, политическую и историческую актуальность. Но чтобы стать действенной мировоззренческой силой, он должен найти новое, более глубокое этическое и нравственное обоснование.

Между тем, подобного этического обновления коммунизма не наблюдается. Ортодоксальный коммунизм безнадежно завяз в догматическом тупике марксизма, а неокмунизм все чаще переходит на позиции социал-демократии, в этом неизбежно теряя свое сущностное начало, вливаясь в качестве органического фрагмента в систему буржуазного неолиберализма. В итоге коммунизм, по существу, не видит выхода из нынешней ситуации и остается беспомощным наблюдателем крушения своего бывшего исторического величия. Стабильным остается только патриотический пафос коммунизма как последовательное отрицание антигосударственной политики нынешнего режима, с нарастающим звучанием державного пафоса русского национализма. Но это уже, правда, не имеет прямого отношения к собственно коммунизму...

Что касается христианской модернизации реального коммунизма, то здесь тоже пока не заметно серьезных (теоретических) изменений, хотя формально все барьеры и ограничения между коммунистической идеей и христианским мировоззрением сняты. Многие коммунисты в своем личном самосознании являются сегодня верующими христианами, но на уровне теоретических основ коммунистического учения это пока никак не отражается. Более того, зачастую наблюдается обратный эффект: обнаружение христианских начал коммунистической идеи воспринимается как еще одно(!)

подтверждение истинности коммунистического учения в его классическом виде, как возвышение его до степени «последнего слова человечества», вплоть до прямого отождествления с новой синтезирующей «нерелигиозной религией», вобравшей в себя «самое ценное рациональное содержание многих философских учений и традиционных религий мира»¹⁰². Последнее, конечно, в корне неверно и есть гипертрофированное проявление все той же лжерелигиозности коммунизма, о которой говорил Н.Бердяев и многие другие критики коммунизма в прошлом и настоящем.

Не на этом пути истинное обновление коммунизма. Самым ценным в мировых религиях является как раз не рациональное, а *иррациональное* содержание и лишь познание этого сверхрационального духовного смысла может вывести коммунизм из тупика механистического мировоззренческого застоя как на уровне личного самосознания, так и на уровне теории. Ибо за *этим* знанием открывается воистину *новая методология*, способная кардинально преобразить коммунистическую идею – приблизить ее к реальной жизни, реальному человеку, реальной истории. Применительно к конкретным условиям это означает: всемерное приобщение к исконному национальному духу, сознательная адаптация к национальному мировоззрению и национальной историософии, полное признание приоритета христианских основ коммунизма и всецелое раскрытие этих основ в обновленной теории социализма – лишь на этом пути возможно новое рождение коммунизма в русской истории и в качестве *идеи*, и в качестве государственной *практики*. При этом ничто из сущностных, действительно ценных идей коммунизма не умалется, не исчезает, но, наоборот, обретает свой фундаментальный онтологический смысл.

Здесь вопрос о коммунизме выходит за свои традиционные рамки. Если в русском самосознании произойдет взаимная идеологическая адаптация *коммунизма* и *христианства*, как глубокое разрешение духовно-идеологических противоречий русской истории, то это придаст, наконец, коммунизму истинно одухотворенный исторический смысл и реальную (а не эфемерную) религиозную перспективу; а христианству – так недостающую ему общественно-социальную и историческую актуальность как *реальную* возможность христианского преображения общества. В этом и будет состоять подлинное *осуществление национальной идеи* на очередном этапе русской истории. Иных путей полноценного возвращения в реальную историю ни для русского коммунизма, ни для русского православия даже гипотетически не существует.

В связи с таким разворотом темы уместно коснуться другой стороны вопроса – христианской реакции на подобные духовно-идеологические перспективы. Здесь тоже рано делать какие-либо выводы в силу пока незначительной проявленности новых христианско-социалистических тенденций в общественном сознании. Можно отметить лишь общую негативную установку и даже предвзятость к подобного рода вопросам, во многом опирающуюся на взгляды, выработанные еще в начале XX века. Современная критика коммунизма (со стороны христианства) страдает в связи с этим принципиальным методологическим недостатком – она обращена к коммунизму как прошлому, но не видит коммунизма в его настоящем, и тем более, будущем. Весь пафос христианской критики обращен к коммунизму в его предельно конкретном эмпирическом облике – как воплощенной реальности XX века. Такая критика была вполне актуальна и исторически оправдана именно во времена коммунизма, как задача разоблачения его идеологической неполноценности – как задача преодоления коммунизма. Сегодня же критика коммунизма как идеологии прошлого по существу беспредметна; т.к. коммунизм в общем виде – это одна из развивающихся в истории форм общественного сознания, формирующаяся как альтернатива существующей в данной реальности социальной несправедливости. Каждый век придает коммунизму новые формы идеологического выражения. И ныне коммунистическая идея в ее марксистско-ленинском варианте отошла в прошлое, завершив

¹⁰² Мамутов В. Коммунистическая вера в торжество социальной справедливости // Альтернативы. - 2000. №3.

собой *материалистическое* понимание коммунизма; в новом же качестве, религиозно-христианском, коммунизм как социальная доктрина еще способен к дальнейшему развитию в истории. И вот здесь христианская критика обновляющегося коммунизма была бы вполне уместна и необходима, так как именно она способна стать главным формообразующим фактором его нового христианского развития.

В любом случае у христианской общественной мысли лишь два пути: либо предложить свой, альтернативный коммунизму образ христиански справедливого социального устройства общества, либо преобразить коммунистический социальный идеал на христианских началах. Но это в сущности одно и то же... Третий вариант – уклонение от формулировки каких-либо общих принципов христиански обоснованной справедливой социальной организации – означал бы в состоянии нынешней смуты уклонение Церкви от участия в реальной национальной истории.

Таким образом, пересмотр идеологических оснований коммунизма, как это ни парадоксально звучит, есть не задача коммунистов (с их ограниченным атеистическим кругозором), а задача христианской мысли (если не сказать Церкви), ибо только христианское сознание до конца компетентно в вопросах *правды* социальных отношений, и только оно может предложить коммунистической идее истинное духовное основание. Это связано с пересмотром и самих отношений Церкви и общества. Церковь должна, наконец, занять достойное идеологически определяющее положение в обществе, реально влияющее на макроисторические процессы национальной жизни. Не плестись в хвосте за событиями, унижительно вымаливая у сильных мира сего очередное разрешение на факультативное преподавание основ православной культуры, а как *власть имущей* утверждать правду христианской жизни на самом высоком общественно-идеологическом уровне. Однако такое право не принадлежит Церкви «по умолчанию» (по авторитету, традиции, конституции), а «силою берется»; т.е. утверждается непосредственной реакцией общества на живое и сильное, адекватное времени пастырское слово, способное сплотить общество на основе единого смысла, единой идеи, единой цели. От кого же, как не от Церкви ждать обществу подобного Слова?

Глава 5. Капитализм – православие – социализм

Христианство и идеология рынка

Одной из мучительных неопределенностей нашего времени, тянущейся вот уже второе десятилетие, является идеологическая бесформенность и аморфность общественного сознания, неспособного до конца осознать происходящее со страной и как-то назвать вещи своими именами. Отказавшись от социализма и фактически давно уже встав на рыночно-капиталистические рельсы, общество никак не решается принять данную реальность на официальном *идеологическом* уровне, стыдливо прячась за туманными понятиями «гражданского общества», «цивилизованного рынка», «социального государства» и «конкурентоспособной экономики». Эта стыдливость осталась до конца не преодоленным идеологическим комплексом начала 90-х, когда капиталистические принципы хозяйствования в самых диких своих формах внедрялись в реальную жизнь общества в обход прямого общественного осознания под видом идеологического расплывчатого «курса реформ». Де-факто мы давно уже в капитализме, но официальная власть по-прежнему не решается ясно объявить нам об этом в идеологически внятной форме. Наоборот, иногда вообще создается впечатление, что она (власть) и сама еще идеологически не определилась, периодически задаваясь вопросом о поисках национальной идеи. Это, конечно, лишь игра на публику, да и общество прекрасно понимает, что происходит, только не решается до конца признаться себе в этом. Потому что немножко стыдно. И перед национальной историей, и перед

национальными идеалами, и перед личной совестью. И в этом есть некоторый обнадеживающий момент: национальное самосознание не спешит легитимизировать капиталистические формы отношений на государственно-идеологическом уровне, чувствуя их внутреннюю неприемлемость для национальной совести. И этому есть свои веские основания...

Переход от социализма к капитализму – не просто смена экономической системы как якобы менее эффективной на более эффективную. За этим переходом стоит кардинальный переворот мировоззренческой парадигмы – смена духовно-нравственных ориентиров. Сущностное, цивилизационное различие между капитализмом и социализмом лежит не в сфере производства или перераспределения прибыли – а в области морали и этики. Поверхностное общественное сознание, легко подверженное обработке СМИ, чувствуя лишь некоторую экзистенциальную дискомфортность, не склонно глубоко анализировать морально-нравственное значение свершившегося переворота, пассивно принимая новые, навесить кем установленные правила игры как простую историческую данность. Труднее понять молчаливое принятие данной мировоззренческой деградации со стороны христианского сознания, и шире – самой православной Церкви...

Антихристианская сущность капитализма многократно обличалась христианской (славянофильской) мыслью еще в XIX веке. Неужели капитализм с тех пор преобразился в нравственном смысле? ...Отнюдь. Его начала – незыблемы и универсальны в истории, как по экономическим причинам, так и по духовно-нравственным основаниям. Единственной этической альтернативой капитализму оказывается социализм – именно на этической критике капитализма он формировался в истории. В своей работе «Христианство и социализм» С.Булгаков пишет: «Капитализм есть организованный эгоизм, который сознательно и принципиально отрицает подчиненность хозяйства высшим началам нравственности и религии, он есть служение мамоне... Никогда еще в истории не проповедовалось и не проводилось в жизни такое безбожное, беспринципное служение золотому тельцу, низкая похоть и корысть, как ныне... Если по духовной природе своей капитализм в значительной мере является идолопоклонством, то по своему общественному значению для социальной жизни он покрыт преступлениями, и история капитала есть печальная, жуткая повесть о человеческой бессердечности и себялюбии. Одним словом, мы должны, не обинуясь, сказать, что социализм прав в своей критике капитализма, и в этом смысле надо прямо и решительно признать всю правду социализма»¹⁰³.

Не менее решительное обличение антихристианских начал капитализма как бесчеловечной власти *капитала* (или *мамоны*), мы находим у многих православных святых, в частности, у пр. Симеона Нового Богослова и св. Иоанна Златоуста. Последний пишет: «Сребролюбие возмутило всю вселенную; все привело в беспорядок; оно удаляет нас от блаженнейшего служению Христу: ибо не можете, – говорит Он, – Богу работати и мамоне [Мф.6.24.], ибо мамона требует совершенно противоположного Христу. Христос говорит: подай нуждающемуся, а мамона: отними у нуждающегося; ...Христос говорит: будь человеколюбив и кроток, а мамона напротив: будь жесток и бесчеловечен, считай ни за что слезы бедных...»¹⁰⁴. Могла ли и может ли русская душа принять для себя эти принципы в качестве нормы социальных отношений?

Основная трагедия нынешнего ига не в том, что разрушается промышленность, государственность и даже не демографическая депопуляция, а в том, что под видом «новой экономики» нам навязывают «новое мировоззрение». Рыночная экономика основана на особой асоциальной системе ценностей, совершенно калечащей традиционное русское самосознание. В этом действительная и главная угроза гибели русской цивилизации. Факт состоит в том, что капиталистические принципы хозяйствования никогда не были (если не считать незначительного предреволюционного

¹⁰³ Булгаков С.Н. Христианский социализм. – Новосибирск, 1991. С.225.

¹⁰⁴ Златоуст И. // Полн.собр.соч. - СПб. 1902. Т.VIII. С.270.

периода конца XIX – начала XX в.) свойственны русскому народу и русской государственности; и не столько по причине исторической отсталости, сколько по специфике национального духа, по христиански отрицавшему стремление к обогащению, индивидуализм, ростовщичество и т.д. Эти же принципы как подсознательное христианство полностью были сохранены в советской России XX века. Тем более странным выглядит на этом фоне сегодняшнее молчаливое принятие церковным сознанием капиталистической формы государственной самоорганизации, несущей с собою губительное для национального духа рыночное мировоззрение. Надо понимать это четко: невозможно иметь «американскую» модель хозяйственно-экономической организации и при этом сохранять русское православное мировоззрение! Еще в начале 90-х митр. Иоанн говорил: идет «дикий процесс экономической дехристианизации Руси»¹⁰⁵ – неужели сейчас это не актуально?

Рыночная экономика невозможна без особой *рыночной идеологии*, перестраивающей всю систему общественных отношений по законам рынка. Если основой социальных отношений в традиционных обществах всегда являлись исторически и национально устоявшиеся нравственные нормы, освященные в первую очередь религиозным смыслом, то рынок предлагает новую и универсальную (безнациональную и безрелигиозную) основу социальной самоорганизации – механику меркантильного интереса. Фундаментальным управляющим смыслом социально-общественных отношений становится здесь *мамона!* При этом для эффективности рынка (как механизма) крайне необходима свобода от всяческих нравственных, моральных и религиозных ограничений, что и порождает идеологию *экономического либерализма*, преобразующуюся на личном уровне в эмансипацию индивида от традиционных норм общественных связей.

Индивидуализм – фундаментальный антропологический корень капитализма, его исходная духовно-психологическая интенция. Протестантизм не случайно стал одним из основных родоначальников европейского капитализма: в его доктрине личной избранности, индивидуального спасения, в отсутствии понятия о соборном единстве Церкви – дух капитализма нашел себе первичное религиозное оправдание. Здесь дух капитализма оказывается локализованным в индивидуально отчужденном сознании протестанта, откуда уже и исходит во внешний мир в качестве экономической реализации *духа индивидуализма*. Симптоматично, что протестантизм является конечной ветвью европейского христианства, где христианство по существу иссякает, сливаясь с миром. То есть в историческом и духовно-религиозном смысле можно сказать: ***там, где кончается христианство – начинается капитализм!***

Капитализм не мыслим вне *индивидуализма*, любое рыночное предпринимательство всегда ориентировано на себя, на свой личный интерес. Оговорки типа: «...зато, я даю людям рабочие места» всегда вторичны. Возможны, конечно, и исключения, но они не отменяют правила. Даже при самых благонамеренных попытках христианского оправдания предпринимательской деятельности, основанной на личном интересе, при самых обтекаемых и сбалансированных формулировках, никогда не преодолевается этот принципиальный нравственно ущербный барьер – служение себе. К сожалению, наглядный пример подобной ущербной (если не сказать извращенной) попытки христианского оправдания предпринимательской нравственности дает «Свод нравственных принципов и правил в хозяйствовании», принятый в феврале 2004 г на VIII Всемирном Русском Народном Соборе. Этот документ невозможно читать без какой-то внутренней тошноты, настолько густо он замешан на духовно-нравственном лукавстве. Каждый его пункт, каждая мысль, как бы высоко и благородно не поднималась, в итоге все равно замыкается на себя, на отчужденную от общества *самость* предпринимателя, ищущей даже в самых высоких заповедях личный предпринимательский интерес. В этом документе нет ничего специфически христианского или русского, в своей нравственной

¹⁰⁵ Митр. Иоанн. Одоление смуты. - СПб., 1995. С.94.

обтекаемости он вполне удовлетворит и любого предпринимателя-иудея (что, видимо, и подразумевалось разработчиками), так как всегда оставляет некоторую нравственную нишу для относительно-личного понимания меры экономической справедливости в отношениях с обществом и ближним. Это же относится и к мере жертвенности и благотворительности – в любом случае она ограничивается личной (остаточной) *мерой достатка*, которую предприниматель определяет для себя сам. В то время как христианское понимание жертвенности предполагает полную самоотдачу Богу и ближнему по примеру «*лепты вдовы*» [Мк.12.41-44].

В этом евангельском смысле ниша отчуждения предпринимателя есть, по существу, скрытая духовная язва, незаметно разъедающая душу и духовную жизнь человека, сделавшего предпринимательство принципом совей деятельности. Эта деятельность всегда двойится и разрывается между стремлением к богатству неправедному и нравственной чистой христианской совести. Это ее принципиальное и неотъемлемое свойство. Поэтому в системе конкурирующего рынка русская христианская совесть всегда(!) будет уступать внехристианской предпринимательской совести – иудейской, мусульманской, атеистической, – но и сама в себе никогда не сможет преодолеть это внутреннее нравственное раздвоение. Ибо, ну «не можете служить Богу и мамоне»...

Социальная проекция данной предпринимательской дилеммы выражается иначе: «служение *обществу* или служение *себе*». В начале 90-х на этой почве был очень популярен лозунг: «богатые граждане – богатое государство»; или, по простому: «обогащая себя – обогащаешь общество». В последнее время об этом молчат, слишком очевидна ложь подобной установки: по количеству миллиардеров мы уже почти догнали Америку, однако по уровню благосостояния находимся на уровне слаборазвитых стран. Этот лозунг был нужен лишь для преодоления нравственно-психологического барьера, для старта капиталистической гонки.

Сущность предпринимательства – стремление к прибыли, оно же главный двигатель капиталистической экономики. Но что это такое, если не *любостяжание*?! Если не выгодно, никакой предприниматель ничего делать не будет. По существу, здесь страсть к любостяжанию (грех) ложится в экономическое основание общества. Но так как экономика является главным формообразующим началом социальных отношений, то и вся общественная система оказывается пронизанной греховным началом. Рыночники утверждают, что не существует более эффективного естественного экономического начала: погоня за прибылью (как страсть!) способна развивать максимальную экономическую эффективность. Может это и так... Но тогда не будем говорить о христианстве.

Обратная сторона рыночной эффективности – *потребление*. Чем выше уровень потребления, тем эффективнее экономика, поэтому она неизбежно сопровождается разжиганием *духа потребления*, т.е. той же страсти! С одной стороны, – страсть к прибыли, с другой, – страсть к потреблению; христианство здесь, действительно, – «третий лишний». Не случайно «Бог умер» (Ницше) одновременно с торжеством капитализма. По существу «рынок возможен только в атеистическом мире, в безрелигиозном пространстве... – пишет В.Варава, – Что такое христианство? Любовь, жертвенность, соборность, нестяжательство, сострадание, простота, борьба с любостяжанием, сребролюбием, чревоугодием. Все то, чего нет и не предполагается рыночной идеологией»¹⁰⁶. Здесь и обнажается качественная духовно-нравственная противоположность двух экономических систем современной организации общества. По словам Ф.Карелина: «основное *нравственное* различие между капитализмом и социализмом как раз в том и состоит, что капиталистический способ производства *экономически* нуждается в грехе (алчности предпринимателей и развращенности потребителей), а социалистический способ производства *экономически* нуждается в

¹⁰⁶ Варава. В.В. Рынок в России спасение или гибель. - (<http://www.pereplet.ru/>).

добродетели (честность, бескорыстие, справедливость). В принципе, капиталистический способ производства ставит ставку на самые темные стороны человеческой природы, социалистический – на самые светлые»¹⁰⁷.

Суммируя все вышесказанное, можно вслед за Ю.Булычевым повторить: «западной формуле "*секуляризм, либерализм, капитализм*", мы можем логически и практически противопоставить русскую формулу "*христианство, соборность, социализм*", подразумевая, конечно, что соборность, в отличие от коллективизма, имеет свой идеал в церковности и не противоречит личности. Вполне очевидно, будут внутренне противоречивы и практически негодны модели, включающие в один ряд *христианство, либерализм, капитализм; христианство, соборность, капитализм; или христианство, либерализм, социализм*»¹⁰⁸.

Православная преемственность русского социализма

В противоположность буржуазному индивидуализму и его идеологическому оправданию – либерализму, русская и советская традиции всегда утверждали общинность и коллективизм как важнейшие основания общества. Глубокий этический смысл социализма состоит не только в практической справедливости, реализуемой на социально-экономическом плане, но и в особом чувстве соборно-органичного единства общества, понимаемого в качестве единой семьи. По своему высокому духовно-социальному смыслу социализм есть раскрытие понятий *общинности* и *соборности*, являясь их своеобразным синтезом. Развивая в этом ключе мысль Г.Шиманова¹⁰⁹, можно сказать: Если слово «общинность» выражает идею согласия и единства сравнительно малого коллектива (причем согласия во многом первоначального, т.е. не всегда и не во всем глубокого); если слово «соборность» выражает собою идею уже окончательного и бесконечно глубокого согласия и единства всего творения Божия (или идею приближения к такой гармонии), – то слово «социализм» выражает особую (промежуточную), интегрированную в количественном и качественном отношении идею, в которой *социальная* правда общинности органично сочетается с *духовной* правдой соборности.

Идея действительно христианского общества состоит в том, чтобы «каждый заботился бы обо всех, а все заботились бы о каждом»¹¹⁰; то есть элементарным основанием социальных отношений в таком обществе становится любовь, а не меркантильные интересы, взаимопомощь, а не взаимовыгода. На личном этическом плане забота каждого обо всех реализуется в понятии *служения обществу*, понятии, имеющем глубокий христианский смысл. Именно служение обществу, а не служение себе составляет главное нравственно-этическое отличие социализма от капитализма, и в этом социализм оказывается глубоко близок и органичен русской народной традиции.

В традиционной русской государственности, еще со времен Московского Царства, вся структура социальной иерархии от монарха и боярина до крестьянина была подчинена (хоть не всегда в явной юридической форме) принципу *служения* – все были служилыми людьми государства. Это было не просто внешним установлением, но и внутренней нормой христианской нравственности. Высшим примером общественного служения, самоотдачи и жертвенности, был для русского человека сам Христос, сказавший о Себе: «Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих» [Мк.10.45.]. На заповедях христианства формировал русский человек свою социальную этику: «Нет больше той любви, как если

¹⁰⁷ Карелин Ф.В. С нами Бог. (Цит. по: Шиманов Г. Спор о России. - М., 2003. С.250-251)

¹⁰⁸ Булычев Ю.Ю. Православие, Россия и современная цивилизация // Русское самосознание. - 2005. № 11. С.116.

¹⁰⁹ Шиманов Г.М. Спор о России. - М., 2003. С.334.

¹¹⁰ Там же. 333.

кто положит душу свою за други своя» [Ио.15.13]. В этом состояла невидимая скрепа российской державности, связывающая весь народ и все сословия в единый социальный организм. Этот принцип был закреплен и юридически: до 1762г. все дворянство состояло на службе у государя, а крестьяне (до 1861 г.) – на службе у дворянства.

Подобный же принцип обязательного общественного служения (хоть и в более формальном смысле) был восстановлен в полном объеме и в России советской. Партия, коллективизация, пятилетки, стахановство и многое другое – все это было подчинено идее единого служения и единой цели – благу общества и человечества. Именно эта внутренняя духовно-нравственная сила позволила советскому народу совершить свои исторические подвиги: подъем народного хозяйства, победа в Великой Отечественной войне, выход в космос и многое другое. И это не было чисто казарменной, механической организацией общества (как это пытаются ныне представить), за всем этим стояла сознательная самоотверженность русского человека, готовность его «положить живот, за други своя», т.е. глубокое понимание принципа общественного служения как одного из фундаментальных оснований высшей человеческой нравственности. Однако коммунистическая нравственность, при всей ее декларируемой человечности, была оторвана от христианских истоков, и обязанность «общественного служения» часто оказывалась принудительной. Очень скоро сила и убедительность коммунистических идеалов поблекла: в людях исчезло чувство общего государственно-исторического дела, а с ним и обязанность общественного служения. Та катастрофа, которую мы пережили в начале 90-х, есть прямое следствие утраты этого единого чувства общественного долга и служения – в народе и, в первую очередь, в самой руководящей партии, которая в последние годы своего правления из органа служения превратилась в орган привилегий. Тотальная гражданская безответственность проявилась в критический момент истории во всем советском обществе – в армии, в директорском корпусе, в интеллигенции, да и в массе обыкновенных обывателей: слишком многие думали скорее о растаскивании государственного добра, чем о защите государственных интересов. Только этим объясняется та удивительная легкость, с которой за несколько лет рассыпалось в прах одно из величайших государств мира: общество полностью исчерпало монолитность своего идейно-нравственного единства, невидимое существо которого составляет этика общественного служения.

Впрочем, переход от социализма к капитализму (как общественно-историческая деградация) и не мог происходить иначе. Резкий сброс общественно значимых смыслов привел к раскрепощению собственнических инстинктов – исходной позиции буржуазной морали. Собственно мораль как таковая в рыночном обществе отходит на второй план. Ее место занимает безликий механизм денежного регулирования, тотально подчиняющий своему влиянию все сферы личной и общественной жизни. Этот механизм не только обходится без каких бы то ни было нравственных оснований, но сплошь и рядом претупает эти основания, ибо человек как таковой (как духовное существо) в денежных отношениях исчезает. Он просто подавлен тоталитарно-механической властью денег, которая регулирует всю его жизнь от рождения до смерти. Поэтому современное западное общество предпочитает быть прагматичным, утилитарным и сухим – по сути бездушным, чтобы денежный механизм работал без сбоев. Ибо все как один участвуют в единой гонке за прибылью, где «все против всех», где ближний и дальний – лишь средство для извлечения прибыли. Этой стайной энергией «социальных хищников» и держится буржуазная государственность. Для нее излишни сентиментальности общественного долга, социальной справедливости, человеческого братства. Мировой порядок на основе универсальной «религии денег»¹¹¹ для этой системы – вершина мироустройства, где ничем не ограниченная рыночная экспансия достигает предельных, глобальных масштабов. Подразумевается, что это и есть «конец истории» – окончательное

¹¹¹ Неведимов Д. Религия денег. - (<http://www.rusdom.ru/>).

формирование прагматичной, универсальной модели для всего мира, лучше которой уже ничего невозможно; поэтому ее рыночные законы должны стать единой этической нормой всего объединенного человечества.

Суть же «безнравственной этики» капитализма, в отличие от социалистического и христианского понимания отношений человека и общества, состоит в том, что вместо императива служения обществу в нем торжествует эгоистический принцип служения себе, что и определяет нравственную неприглядность капиталистической государственности: grimасы ее культуры, политики и экономики. В различии духовно-нравственных оснований обществ и состоит, по сути, качественное отличие цивилизаций (в нашем случае русской и западной), о которой говорил в свое время Н.Данилевский (а позднее и А.Тойнби). Именно религиозно-мировоззренческое отличие определяет и непрекращающуюся идеологическую войну Запада против России, объективно весь XX в., удерживавшей мир от сползания в стихию рыночной апостасии. По этой же причине мишенью агрессивной западной экспансии становятся ныне и страны исламского мира, а также Китай как сохранившие в себе традиционные национально-осмысленные начала организации общества.

Здесь можно коснуться особого естественно-исторического измерения социализма, проявляющего себя как раскрытие традиционного (национально обусловленного) общественного бытия. В целом социализм как общественный строй образован двумя составляющими – общественной собственностью в области хозяйственно-экономической деятельности и идеологией, обеспечивающей нравственно-этическое обоснование этой общей собственности в общественном сознании. Фактор идеологии выступает здесь как форма легитимизации *общества* в качестве высшего субъекта (владельца) общественной собственности. При этом разновидностей социалистической идеологии может быть столько, сколько и обществ. Вот как пишет об этом Г.Шиманов: «Социализм по своей сути есть идея общей собственности. Общая собственность предполагает ведение общего хозяйства в общих интересах всех членов общества – таков объективный ее смысл. А как этот объективный смысл будет осознан членами общества и как будет осуществлен на практике, зависит уже от нравственного и интеллектуального состояния членов общества. То есть главным образом, от той или иной господствующей в обществе идеологии. Из чего следует, что разновидностей социализма может быть... столько, сколько в мире народов с их представлениями о ценностях и способах организации жизни.

Общая собственность есть логическое и практическое следствие идейного и нравственного единства членов общества, а также символ и гарантия нерасторжимости их интересов. У эгоистов и людей, чуждых друг другу, общей собственности быть не может. У них возможна лишь складчина личных собственности, на основе которой возникают акционерные и кооперативные общества. А нераздельной собственности, принадлежащей всему коллективу (семейному, общинному и национальному) у них нет»¹¹².

Понять глубокую естественно-природную правду социализма можно на примере семьи. Семья как микромодель социализма полностью отражает всю духовно-нравственную и социально-экономическую правду идеи социализма, являясь, по существу, ее прямым онтологическим и социально-историческим источником. Семья есть прежде всего *социальный организм*, основанный на метафизическом единстве любви, покрывающей собой все внешнее материально-эмпирическое разделение (физическое, имущественное, психологическое и т.д.). Понятия *частной* и *общей* собственности в семье излишни, вся собственность, безусловно, является общей, за исключением естественной и минимальной *личной* собственности как необходимого элемента быта. Абсурдность частнособственнических интересов в семье очевидна – это крах семьи; отсюда же неуместность и любых иных форм *индивидуализма* как нравственного преступления против любви, основы семейного единства. Наоборот, самоотдача, жертвенность,

¹¹² Шиманов Г.М. Спор о России. - М., 2003. С.280-281.

взаимопомощь, естественная обязанность трудиться на благо семьи придают семейному хозяйству (в его традиционном виде) особые гармоничные черты: цельность, самодостаточность, внутреннюю эффективность. Функции идеологии в семье, определяющей характер и смысл совместного бытия, несут нравственно-этические традиции семейных отношений, передающихся от поколения к поколению, и определяемые теми или иными религиозно-мировоззренческими основаниями. Разрушает семью всегда грех эгоистических (частнособственнических) интересов, когда та или иная форма эгоизма преступает идеологические законы семейного общежития.

Далее в этой естественной линии социализма идет община и национальное государство. Последнее, безусловно, так и складывалось в истории: семья – община – государство, где принцип органической целостности являлся сквозным и определяющим. Однако очевидное ослабление метафизического начала общественного единства – человеческой любви – при количественном и качественном усложнении данных социальных образований (от семьи до государства) неизбежно приводило к «механизации» структуры социальных отношений, к огрубению идеологических конструкций в форме внешнего государственного Закона, за которым уже с большим трудом просматривалась изначальная онтологическая правда и основа человеческого общежития. Поэтому непреходящее социальное значение христианского откровения состоит в том, что оно не только восстановило тайну любви на межличностном уровне отношений человека со своим ближним, но и подняло ее значение на общесоциальный уровень – «*все же вы братья*», открыв тайну метафизического единства людей во Христе на семейном, на общенациональном и общечеловеческом уровне.

Лишь христианское основание может служить надежной опорой социальных отношений. Организация хозяйства на базе общей собственности на высших социальных уровнях (община, государство) требует от членов общества повышенного нравственно-этического уровня, – так, чтобы в процессе отношений могла быть сохранена *братская* составляющая отношений; только тогда общественная собственность останется благом (в экономическом, и в духовно-нравственном отношении), а не превратится в источник разрухи и раздора. Именно подобный положительный пример являют нам христианские монастыри, замкнутые в единый одухотворенный хозяйственный организм на основе духа братства.

В связи с этим открывается понимание одной из принципиальных ошибок советского коммунизма XX века, стремившегося к воплощению идеального человеческого единства сразу на *общечеловеческом* уровне, минуя ту естественную стадию органичного общественного бытия, которой является *национальное государство*. Отказ от опоры на естественное, фундаментальное в своей метафизической сущности единство нации, а также всяческое вытеснение *национального* из общественного сознания фактически противоречили идее социалистического единства общества, значительно уменьшали (если не уничтожали вовсе) притягательность социализма как органического социального образования. Это особенно относится к русскому вопросу в советском социализме, на котором фактически держалась вся тяжесть нового социального строительства, т.к. в союзных республиках национальное начало так или иначе поддерживалось. Гипертрофированный интернациональный элемент в коммунистическом строительстве перечеркнул вариант органичного национально-осмысленного развития социализма, изначально определив неполноценность социалистического эксперимента в России. Во многом именно это космополитическое (а не социалистическое) начало русской революции явилось катализатором отрицательной реакции русского национального организма на первые шаги Советской власти, разлившейся по России в форме гражданской войны.

Но советский интернационализм – ничто по сравнению с другой крайностью космополитической государственности, каковой является государственность США. Это исключительный в истории человечества пример государственности, начисто лишенной

какого бы то ни было внутреннего единства, фактически представляющей нечто вроде гигантского акционерного общества, где все единство определяется лишь корпоративной заинтересованностью в получении прибыли совершенно чуждыми друг другу членами общества. Человеческое начало присутствует в этом обществе лишь самым формальным, внешним образом, все же реальное содержание человеческих отношений подменяется меркантильными (финансовыми) интересами. В метафизическом смысле – это своего рода государство наизнанку, где то, что должно быть причиной (человеческие отношения) становятся следствием; а то, что должно быть следствием (формализация этих отношений), – становится причиной. Однако именно так и родилась так называемая «американская демократия» и американская конституция, когда изначально разрозненное, атомизированное общество частных предпринимателей утвердило эту атомизацию в качестве главного структурного принципа своей государственности.

«Ну и что, – скажут нам, – зато какая эффективность хозяйственности!» Но аргумент ли это для христианского сознания? Наоборот. Погоня за выгодой, за успехом, за богатством есть нравственный тупик и гибель для человеческой души. Тотальность капиталистического принципа «все для себя» (или, что тоже самое, «все против всех») ожесточает душу, разрушает совесть, омертвляет человеческие отношения. И наоборот, общинный, социалистический принцип «все для всех» раскрывает высшие начала нравственности в человеке, его лучшие, с христианской точки зрения, человеческие качества: взаимопомощь, жертвенность, сострадание и т.д. Забота о ближнем и о ближних облагораживает человека, делает его богоподобным по образу Бога, «возлюбившего всех», научает его действенной (а не иллюзорной) любви, приближая в конечном итоге к нравственному совершенству. В противоположность американской социальной атомизации, политически закрепленной в понятии либеральной демократии, в русской православной традиции есть понятие «христианская соборность» – то высшее состояние общественного единства, в котором гармонично сочетаются множество человеческих индивидуальностей, духовно преодолевших свое эгоистическое начало. Такое высшее духовное единство возможно лишь в Боге через познание богочеловеческой и общесоциальной (церковной) природы Христа. Поэтому евангельская цель социального совершенства – не «экономическая данность», а духовная заданность. На этом пути лежит путь к совершенному обществу.

В практическом отношении совершенное общество также не может не иметь качественных социальных отличий. Так, камнем преткновения в вопросе о социализме в христианском и общественном сознании остается вопрос о социалистическом отрицании *частной собственности*. Противоречивость этого вопроса имеет глубокие и многосторонние проявления: исторические, экономические, этические, психологические, практические и т.д., поэтому однозначно решить данный вопрос, видимо, не представляется возможным. Тем не менее, логика социализма в этом вопросе имеет вполне отчетливое оправдание с позиций христианской этики.

В евангельском повествовании и апостольских посланиях не говорится прямо о частной собственности как каком-то важном атрибуте человеческого существования. Скорее, наоборот, многократно упоминается о неправедности и даже гибельности богатства и собственности: *«горе вам богатые!»* [Лк.6.24]. Собственность (имение) предстает как препятствие к совершенной жизни, от которого нужно освободиться: *«все, что имеешь продай и раздай нищим, ...и приходи, следуй за Мною»* [Лк.18.22]. Более того, сама духовная максима христианства по отношению к материальной стороне человеческого бытия звучит предельно нестяжательно: *«не заботьтесь для души вашей, что вам есть, ни для тела во что одеться...»* [Лк.12.22], призывая человека к упрощению этих отношений, к снятию психологической зависимости от мира вещей во имя освобождения своей души для духовного мирозерцания. Понятие «частная собственность» выступает в этом контексте антиподом истинно христианского устройства человеческого духа. Не случайно св. Иоанн Златоуст говорит, что понятие «мое» –

проклятое и пагубное; оно привнесено от дьявола»¹¹³. Именно такое отношение к частной собственности культивировалось во всех православных общежительных монастырях, основоположником которых на Руси был преп. Сергей Радонежский, внесший идеал нестяжательности в традицию русской святости и в сознательную простоту крестьянского быта.

В отличие от западного (католического) благоговения перед «святой частной собственностью» русская традиция всегда чувствовала и понимала относительность и условность этого понятия. Так, основоположник славянофильства А.Хомяков считал, что «права собственности истинной и безусловной не существует... Оно пребывает в самом государстве (великой общине). Всякая частная собственность есть только более или менее *пользование*». Так и общественная собственность на землю в русской крестьянской общине прямо отражала представление о том, что «земля – Божия», и никому поэтому лично принадлежать не может, но дается всем в пользование. Право собственности как таковое в этой парадигме принадлежит в первую очередь высшим социально-общественным уровням и отсюда как бы делегируется на нижестоящий: от Бога – государству, от государства – общине, и от общины – человеку. Это патерналистское в своей основе понимание собственности было естественным образом перенесено и в советскую социалистическую практику – в форме общественной собственности на средства производства, основные фонды и природные богатства. И именно такая форма собственности (как ни странно) в максимальной степени соответствует евангельскому пониманию, где человеческая душа свободна от гнетущего груза собственности, не отождествляет себя с материальной стороной мира и в этом чиста перед Богом и ближними. В то время как частная собственность противопоставляет нас обществу и ближнему, отрывает от единого тела социально-органического бытия. В этом контексте можно даже идти еще дальше и признать, что **частная собственность есть скрытая форма личного присвоения общественной собственности**, т.е. форма самоотчуждения личности от общества на базе материального утверждения собственного эгоистического начала. Именно подобное материальное разделение разрушает и атомизирует общество, отрицая возможность *братского* христианского единения. При этом понятие *частной* собственности следует, конечно, отличать от минимальной *личной* собственности, которая в широком спектре разновидностей присуща нам в современном мире в качестве функционально-жизненной необходимости, но даже и она как «последняя рубашка» может стать мерилем нашей готовности следовать за Христом.

Пока мы оставляем за скобками вопрос об экономической эффективности и общем эволюционном значении *частной* и *общественной* собственности. Хотя можно сразу заметить, что пресловутая погоня за прибылью, а с ней и вся капиталистическая цивилизация, переходящая ныне в стадию антихристианского глобализма, есть прямое следствие частнособственнической парадигмы.

Иногда выдвигается тезис, что Евангелие осуждает лишь *стремление* к богатству, а не само богатство или, что частная собственность – не обязательно есть богатство. Но одно без другого не бывает. Сама частная собственность есть юридическое основание богатства – «правовое воплощение присвоения» (Н.Сомин) – т.е. форма легитимизации самого стремления к богатству. Частная собственность становится здесь материальным основанием капиталистического духа: подстегиваемая стремлением к прибыли (страстью любостыжания) частная собственность всегда стремится стать «большой собственностью», т.е. богатством. Поэтому отмена частной собственности де-факто есть отмена богатства как такового – в этом ее удерживающий смысл. Факт: в советской России не было богатых, не было даже оснований к этому стремиться.

Тем не менее, христианское понимание вопроса о частной собственности не исчерпывается отношением к богатству. И.Ильин в своей работе «Путь духовного

¹¹³ Златоуст. И. // Полн.собр.соч. - СПб. 1905. Т.ХI. С.181.

обновления», полемизируя с «коммунистическим злом» (видимо, отталкиваясь от противного), активно отстаивает принцип частной собственности как единственную онтологически оправданную основу хозяйственной деятельности человека. Мотивируя это положение тем, что «частная собственность является той формой обладания и труда, которая наиболее благоприятствует хозяйственно-творящим силам человека»¹¹⁴ и максимально «соответствует тому индивидуальному способу бытия, который дан человеку от природы»¹¹⁵. Однако с данной аргументацией можно согласиться лишь отчасти. Так, индивидуальный способ бытия как духовная организация личности и физическая обособленность тела, действительно даны человеку от природы. Но по форме своего естественно-исторического бытия человек в то же время, безусловно, существо социальное; т.е. ему онтологически присущ и общественный аспект бытия – ибо «не хорошо быть человеку одному» [Быт.2.18]. Так Евангельское откровение не разделяет эти аспекты (индивидуальный и общественный), но, наоборот, видит их в метафизическом единстве: как прямую обусловленность индивидуального спасения любовью к ближнему, как раскрытие глубокой онтологической тайны единства человеческого сообщества в Боге – «все же вы братья» [Мф.23.8].

Поэтому вопрос о частной собственности помимо *личной* имеет и безусловную *общественную* сторону. Кажется убедительным оправдание частной собственности в качестве объекта приложения индивидуального творческого труда; т.к., действительно, именно личностное начало во всех случаях является источником творчества – главного условия эффективной хозяйственной деятельности. Однако *социально-общественный* статус человеческого бытия подразумевает обязательное включение творческих интересов личности в систему интересов общества. Даже сам продукт индивидуальной творческой деятельности вне общества не имеет смысла. Поэтому в социальной системе, претендующей на общественное единство, *индивидуальное* с необходимостью должно быть ограничено *общественным*, точнее – не противоречить ему. Это достаточно очевидное обстоятельство.

Так, например, размер частной собственности подразумевает в этом контексте некую оптимальную (т.е. ограниченную!) величину, при которой не происходит нарушение социального равновесия в обществе. Действительно, люди не равны по своему творческому, интеллектуальному потенциалу, по способностям, склонностям и интересам, но они *равны*(!) по принадлежности к единому сообществу как его равноправные члены. Поэтому уровни благосостояния членов общества как материальная основа существования должны быть, по крайней мере, соизмеримы, иначе ни о каком «равноправии» речи быть не может. Так, по Ильину, «частная собственность есть власть: непосредственно – над вещами, но опосредованно – над людьми»¹¹⁶. Поэтому чем больше диспаритет размеров частной собственности (т.е. уровней благосостояния), тем больше эта пресловутая (ничем иным не мотивированная) власть одних людей над другими.

Возможна и функционально необходима в любом структурированном сообществе иерархическая (управленческая) власть одних членов общества над другими – это закон общественного бытия. Но ничем не может быть оправдана власть, источником которой являются *размеры* частной собственности (т.е. капитал). Именно эта власть образует из себя деструктивную теньевую иерархию, разлагающую органическое здоровье общества. Особенно это относится к нашему времени, когда частная собственность идентифицирует себя не как средство реализации индивидуального творческого хозяйственного начала, а в первую очередь как обезличенный *капитал*, гарантирующий сам по себе определенный уровень достатка и соответствующее положение в теньевой иерархии.

¹¹⁴ Ильин И.А. Путь духовного обновления // Путь к очевидности. - М., 1993. С.281.

¹¹⁵ Там же. С.282.

¹¹⁶ Там же. С.287.

Капитал как таковой (как базовый элемент рынка) уже не есть объект для творчества, т.к. творчество занимается *качеством*, а капитал – исключительно *количеством*. Сущность капитала – это перманентная погоня за прибылью (и Маркс в этом отношении совершенно прав) со всеми вытекающим отсюда набором негативных духовно-нравственных и социальных последствий. Вся «творческая деятельность» по использованию капитала практически заключается исключительно в его увеличении посредством банальной, отработанной веками, капиталистической технологии предпринимательства с ее эксплуатацией, ростовщичеством, протекционизмом, лукавством и т.д. Величина капитала как мера *частной собственности* становится главным мерилем социального положения и власти в теневой иерархии. В итоге мы неизбежно приходим к порочной, деструктивной иерархии капиталистической *олигархии*, подменяющей собой естественную иерархию органической самоорганизации общества. В условиях капиталистического рынка *власть капитала* неизбежно конвертируется в *политическую власть*, подчиняя своим частнособственническим интересам всю инфраструктуру социально-экономической организации общества. Власть частного капитала начинает превалировать над общественными интересами, которые в условиях свободного рынка оказываются совершенно не защищенными. «Политический рынок как новая реальность либеральной эпохи, – пишет А.Панарин, – ведет к двум опаснейшим деформациям. Во-первых, он уничтожает целостность общества, ставя на его место неупорядоченную мозаику интересов, лишенных какого-либо общественного знаменателя... Во-вторых, товарный статус государственных политических решений, продаваемых на свободном рынке, ведет к появлению нового тоталитаризма – бесконтрольной власти держателей капитала, свободно перекупающих у нации и у социальных групп, представляющих большинство, важнейшие властные решения. В условиях неограниченного действия политического рынка олигархические группы способны скупить, словно векселя у должников, все важнейшие решения, оставив нацию полностью неимущей как в экономическом, так и политическом отношениях, лишенной адекватного представительства и защиты»¹¹⁷. А если при этом учесть, что «дух капитализма» (по В.Зомбарту) наиболее близок вполне определенной предприимчивой нации, то мы получаем не просто деструктивную властную иерархию, но иерархию *вненациональную, антинациональную и наднациональную* как в отдельно взятой стране, так и в глобальном масштабе. Таково неизбежное последствие реализации в общественном хозяйстве (и в истории) частнособственнической парадигмы.

Поэтому опора на частную собственность в социально-экономической самоорганизации общества есть тупик как в национальном, в государственном, так и в историческом отношении; т.к. в основу общественного единства изначально закладывается деструктивное право отчуждения от общественного организма его материально-хозяйственной инфраструктуры. Последовательное развитие этого принципа неизбежно приводит к распаду системы экономической независимости государства. Так, например, если мы посмотрим на организм человека и выделим в нем систему кровоснабжения (сердце, артерии, капилляры), то покажется абсурдной сама мысль о чем-то независимом владении (управлении) этой системой как *частном*, независимом от организма, интересе. Однако в практике управления *государственным организмом* мы почему-то вполне допускаем такую возможность. Отдавая всю государственную систему нефтедобычи в чьи-то *частные* руки, причем даже не особо смущаясь тем обстоятельством, что эти руки на пятьдесят и более процентов принадлежат вообще иностранному(!) капиталу. А потом не понимаем, почему наше сельское хозяйство задыхается от хронической нехватки энергетического «кислорода». Абсурд очевиден.

Что же касается полноты раскрытия *творческого* начала хозяйственной деятельности на основе частной собственности, то здесь тоже не все однозначно. Во-

¹¹⁷ Панарин А.С. Стратегическая нестабильность в XXI веке. - М., 2003. С.463.

первых, творческое начало есть имманентное свойство человеческого духа, способное раскрываться в любой сфере человеческой деятельности безотносительно к форме собственности. А во-вторых, общественно-социальный аспект человеческого бытия подразумевает необходимость баланса *индивидуального* и *общественного* в творческой деятельности человека: индивидуальное начало должно быть непосредственно соотнесено с началом общественным. Более того, в своем гармоничном пределе данное соотношение вообще представляет замкнутую систему: идеальная реализация творческого начала *индивидуальности* есть полная интеграция его в начало *общественное*. Здесь *личное* творчество посвящено не просто удовлетворению некоей сугубо индивидуальной потребности, а всецело и сознательно обращено ко благу общества.

Капитализм как антихристианство

Появление капитализма на арене человеческой истории традиционно связывают с хозяйственной актуализацией протестантизма (М.Вебер), придавшего *духу капитализма* (древнему стремлению к наживе) строгий и респектабельный облик. Однако носителем самого *духа капитализма* следует признать значительно более древнюю религиозную традицию – иудаизм, в талмудической версии которого по отношению к неевреям (гоям) прямо благословляется дача денег в рост, т.е. *ростовщичество*, – по существу, самая элементарная форма капиталистической предприимчивости. «*Не отдавай в рост брату твоему ни серебра, ни хлеба, ни чего-либо другого, что можно отдавать в рост; иноземцу отдавай в рост, а брату твоему не отдавай в рост...*» [Втор.23.19-20]. Данный способ отличать своих от чужих, безусловно, мог быть оправдан в рамках ветхозаветного мира на заре первоначального государственного самоопределения еврейского народа, но в условиях христианского мира (в рассеянии) он оборачивался своей безнравственной стороной – способом «жить за счет других». Здесь начало капитализма, совпавшее с оставлением евреями родной земли, с их добровольным рассеянием по торговым путям всего мира. Теперь все окружение еврея оказывалось «иноверным» и иудейский закон предписывал в этих условиях отдавать в рост, что делало еврея сознательным носителем принципа *ростовщичества* в христианском мире. Новозаветная нравственная истина «все же вы братья» отнюдь не являлась для него авторитетной. Данная религиозно-нравственная диспозиция, с одной стороны, позволяла издавна концентрировать в еврейских руках значительные богатства (капитал), а с другой, – вызывала постоянно растущее недовольство и гонения со стороны христианских народов, для которых активная ростовщическая деятельность евреев являлась социально и нравственно деструктивной. Но богатство легко конвертируется во власть, поэтому, как пишет И.Шафаревич: «Периоды преследований вообще чередовались с периодами, когда евреи, защищенные властями, занимали высокое положение в обществе и оказывали большое влияние на его жизнь. Основа этого влияния всегда была одна и та же: наличие капитала. Как говорит Рот, в XI–XII веках евреи были почти единственными владельцами капитала. Чаще всего источником еврейских капиталов называют ростовщичество... Сообщается о колоссальных процентах, которые брали ростовщики (и это еще официально) – 80, 100, 170 процентов годовых»¹¹⁸.

Но и генезис современного капитализма, как и его характер, во многих чертах определенно связан с еврейским влиянием на экономическую жизнь западноевропейского общества. Рассматривая взгляды В.Зомбарта, детально исследовавшего данный вопрос в работе «Евреи и хозяйственная жизнь», И.Шафаревич пишет: «Капитализм предполагает капитал, а капитал, утверждает Зомбарт, в позднее средневековье и в начале Нового времени был в значительной степени в руках евреев... Современники часто говорят, что

¹¹⁸ Шафаревич И.Р. Трехтысячелетняя загадка. - СПб., 2002. С.44-45.

евреи ввозят деньги в страну, а это было первой предпосылкой развития капитализма... Он считает, что евреи создавали предпосылки для развития капитализма современного типа путем разрушения патриархальных принципов традиционного общества. По мере увеличения их роли в хозяйственной жизни на них со всех сторон раздается все больше и больше жалоб. Их обвиняют в том, что они лишают пропитания жителей страны. Жалобы поразительно стереотипны и многочисленны: из Англии, Франции, Германии, Швеции, Польши... Обычно евреев обвиняют в обмане. Но, главным образом, подразумеваются не формальные правонарушения, а разрушение обычаев, норм морали в области торговли – традиций, сложившихся в христианском обществе»¹¹⁹.

Часто противопоставляют по-своему убедительные взгляды М.Вебера, видевшего начала современного капитализма в христианской этике протестантизма, и взгляды В.Зомбарта, относившего эти начала к религиозно-нравственному влиянию на хозяйственную жизнь еврейства (иудаизма). Но противоречия здесь никакого нет, если рассматривать поздний протестантизм как конечную форму западноевропейского христианства, практически исчерпавшего свою христианскую сущность под напором процессов апостасии.

В этом контексте представляет большой интерес оригинальная работа Ф.Карелина «Теологический манифест», в которой апостасийная деградация христианских Церквей рассматривается через отношение к важнейшему христианскому таинству – Евхаристии. Как пишет Ф.Карелин, обнаружилась одна удивительная закономерность. Оказалось, что склонность того или иного народа к участию в капиталистическом развитии находится в строгом соответствии и в обратной пропорции к участию этого народа в Евхаристической Трапезе. Чем полнее христианский народ участвует в Евхаристической Трапезе, тем менее склонен он к участию в капиталистическом развитии; чем глубже евхаристическая ущербность христианского народа, тем более активным оказывается его участие в развитии капиталистической системы. Знаменосцами капиталистического развития явились кальвинисты, вовсе отвергнувшие Евхаристическое Таинство. Именно они совершили первые буржуазные революции в Европе и заложили основание капиталистической Америки¹²⁰. Данный подход привел автора к возможности образного толкования «*четырёх всадников Апокалипсиса*» [Откр.6-8] в качестве последовательного отступления от Истины христианских Церквей: «царственное Православие, меченосный Католицизм, бюргерское Лютеранство, и наконец, Кальвинизм, отвергнувший Хлеб жизни...»¹²¹, – непосредственно к последнему и относятся слова «*и ад следовал за ним*» [Откр.6.8.]! Здесь, за гранью западноевропейского христианства, и произошла цивилизационная встреча протестантизма и иудаизма, определившая собой «постхристианский» облик современного мира.

Очень показательным в этом отношении принципиальное совпадение исповедуемой кальвинизмом личной богоизбранности ко спасению, проявляющейся, в частности, успехами в мирских делах и классической богоизбранности ортодоксального иудаизма. По этому поводу Ф.Карелин пишет, что хоть в одном случае избрание совершается, «по плоти», а в другом «по духу», но в обоих случаях вне всякого отношения к человеческим понятиям о Добре и Правде. Бесчеловечность такого представления о богоизбранности хорошо выступает на фоне одного, в высшей степени человеческого, правила из «номоканона», которое помещено в православном Требнике: «*если кто своих детей, между собой воспитанных, одних проклинает, а других благословляет, одних ненавидит, других же любит и неравно им раздает свое имение, как детоненавистник да не причастится Божественных Тайн, если же не исправится, да отлучится от Церкви*». В высшей степени поучительная картина, подчеркивает Ф.Карелин: кальвинизм, отвергнувший Евхаристическое Таинство, представляет себе Бога по образу именно

¹¹⁹ Там же. С.79-80.

¹²⁰ Карелин Ф.В. Теологический манифест. - (<http://chri-soc.narod.ru/>).

¹²¹ Там же.

такого отца, которому, согласно суждению православной Церкви, приступать к Евхаристическому Таинству не дозволено¹²².

Здесь в теологии кальвинизма происходит искажение христианства значительно более глубокое и опасное, нежели в тенденции лютеранства: если, как пишет Ф.Карелин, крайним выражением тенденции лютеранской стал безрелигиозный гуманизм, «христианство без Бога», и даже фейербаховский атеизм, то крайним выражением тенденции кальвинизма может явиться такая концепция Бога, при которой самые махровые «цветы зла» могут быть объявлены дарами Небес.

Недаром о четвертом всаднике сказано: «и ад следовал за ним» [Откр.6.8].

До недавнего времени, в эпоху почти всеобщей секуляризации мира, которая, возможно, оканчивается на наших глазах, многим ортодоксально настроенным христианам наиболее опасной из двух тенденций протестантизма представлялась тенденция гуманистическая. Однако, для того, чтобы не ошибиться в духовных прогнозах, и соответственно, в церковной и социальной практике, надо отдать себе ясный отчет в том, что явится идеологическим оружием зла в его попытке осуществить то крайнее и еще невиданное насилие над человеческой совестью, которое именуется в Писании «царством зверя» [Откр.16.10]: гуманистическая идея самодостаточного человека или кальвинистическая идея бесчеловечного Бога?

Согласно свидетельству Спасителя [Иоанн 5.43], антихристу надлежит прийти через иудейство. Если мы при этом вспомним также и о том факте, что иудейство вышло из своей средневековой изоляции непосредственно по следам первых буржуазных революций и укрепилось прежде всего и глубже всего именно в тех странах, в которых кальвинизм одерживал свои самые крупные победы, – Нидерланды, Англия, и, наконец, Америка, то мы увидим, что отнесение вышеприведенного апокалиптического текста («и ад следовал за ним») в адрес кальвинизма вполне обоснованно¹²³.

Таким образом, *иудаизм* как онтологическое антихристианство под прикрытием протестантизма неудержимо проникает в современный мир, актуализируясь в нем в хозяйственно-экономической форме *капитализма*, подчиняя его своему идеологическому, финансовому и политическому господству. Исторически этот процесс начался в раннее средневековье и в настоящее время подходит к своему глобальному завершению. Как пишет В.Зомбарт, «в течение раннекапиталистической эпохи евреи одни ломают рамки старых хозяйственных нравов и становятся на защиту безграничной и беспощадной наживы. Эти идеи сделались потом общим достоянием капиталистического духа уже только в эпоху высшего развития капитализма, т.е. в такое время, когда – особенно в протестантских странах – сила религиозного чувства, бесспорно, пошла на убыль и когда в то же время влияние еврейства распространилось все больше и больше. Несомненно, следовательно, что в своеобразии высшего развития капитализма повинны также и нравственные силы, в частности, повинна религия христианская – тем, что она более не действовала; еврейская – тем, что она как раз еще действовала»¹²⁴. Радикальная смена экономической этики, связанная с переходом от средневекового традиционного общества к капиталистическим формам хозяйствования, позволяет говорить о том, что, когда христианская Европа перешла от традиционного феодализма к капитализму, она в известном смысле стала иудейской, – т.е. перешла в иудаизм в той мере, в какой евреи стали видимым олицетворением новой экономической системы. В этом контексте капитализм приобретает отчетливую конфессиональную окраску и, по существу, не будет большим преувеличением сказать, что «капитализм – есть высшая стадия иудаизма»¹²⁵. Данная неразрывная связь капитализма и иудаизма, всемерно отразившаяся во внутреннем строе и эмпирическом существовании еврейства, позволила К.Марксу в одной

¹²² Там же.

¹²³ Там же.

¹²⁴ Зомбарт В. Буржуа. Евреи и хозяйственная жизнь. - М., 2004. С.273.

¹²⁵ Макарец В.С. Собственность есть кража // Русь православная. - 2003. №11.

из своих работ даже высказать сакраментальную мысль: с исчезновением капитализма исчезнет и еврейство¹²⁶.

Переход от традиционной формы хозяйствования к капиталистической происходит тогда, когда *деньги* (капитал) отчуждаются от *товара* и становятся самостоятельным субъектом рынка. Олицетворением этого факта в современном мире является биржа, где капитал стал смыслом, центром и «богом» всей экономической деятельности. Можно сказать, что традиционный мир как общество *предметной* хозяйственной экономики, основу которого всегда (от начала цивилизации) составлял конкретный человеческий труд, перевернулся, и в его основу лег *капитал* как мерило бытия, свободы и власти.

Принцип традиционного (товарного) производства *товар – деньги – товар* подразумевает самодостаточность и замкнутость системы товарного обмена, исходящую из реальной потребности жизнедеятельности и целиком основанную на предметном труде как базовом (первичном) источнике товара. Капиталистический же принцип *деньги – товар – деньги* совершенно отчужден и обезличен как в отношении труда, так и в отношении реальной жизни, представляя из себя чистую формулу извлечения прибыли как условия роста капитала. Мамона оказывается здесь альфой и омегой и самым смыслом всей производственно-экономической деятельности, которая фактически и по существу прямо превращается в служение мамоне. Содержание промежуточной стадии капиталистического процесса (товара) уже не имеет особого значения, будь это старая ветошь, бульварные книги или наркотики, – все это называется одним универсальным словом «*бизнес*». По существу формула *деньги – товар – деньги* есть всего лишь расширенная (натурализированная) производная от чистой формулы капитализма – древней ростовщической операции *деньги – деньги*: и в том, и в другом случае принципиально важен лишь процент прибыли (или нажива). В этом контексте общество оказывается тотально отчужденным объектом извлечения прибыли, где каждый по отношению друг к другу, в ветхозаветной терминологии [Втор.23.19-20], становится «иноземцем» – чужим, которому можно отдавать в рост.

В.Зомбарт в своей книге «Буржуа», исследуя истоки капиталистического духа, отмечает одно важное обстоятельство. Своего максимального значения капиталистический дух достигает в хозяйственной деятельности *переселенцев*, т.е. людей, оторвавшихся от своих традиционных обществ и поселившихся в новой (инородной) среде: «иноземец – пришелец – проявляет особенно ярко выраженный капиталистический дух»¹²⁷. В качестве примера В. Зомбарт ссылается, в первую очередь, на «высококапиталистический дух» Америки (Нового Света), страны, как известно, целиком образованной *переселенцами*, и на национальный капиталистический дух еврейства, являющегося своего рода перманентным народом-*переселенцем*. Основана эта закономерность на вполне объективных обстоятельствах. «Для переселенца, – пишет В.Зомбарт, – ... как для эмигранта, так и для колониста не существует прошлого, нет для него и настоящего. Для него существует только *будущее*. И раз уже деньги поставлены в центр интересов, то представляется почти само собою разумеющимся, что для него единственный смысл сохраняет нажива денег как средство, с помощью которого он хочет построить себе будущее»¹²⁸. При этом «иноземец не ограничен никакими рамками в развитии своего предпринимательского духа, никакими личными отношениями: в своем кругу он встречает опять только чужих. А как мы уже констатировали, приносящие выгоду дела вначале вообще совершались лишь между чужими, тогда как своему собрату помогали; займы за проценты дают только чужому..., так как только с чужого можно беспощадно требовать назад проценты и капитальную сумму, когда он их не уплачивает. Правом иноземцев было, как мы видели, еврейское право свободной торговли и

¹²⁶ См.: Маркс К. К еврейскому вопросу. // Собр.соч. Т.

¹²⁷ Зомбарт В. Буржуа. Евреи и хозяйственная жизнь. - М., 2004. С.301.

¹²⁸ Там же. С.303.

промышленной свободы. Только беспощадность, которую проявляют к чужим, могла придать капиталистическому духу его современный характер»¹²⁹.

Трудно не согласиться с подобными доводами. Однако, если это так, то справедлив и обратный вывод: капиталистический элемент в замкнутой социальной среде, даже будучи этнически местного происхождения, фактически и объективно в своей деятельности выступает как «иноземец» – чуждый данному социальному целому. То есть человек, вставший на путь *капиталистического духа*, выводит себя за рамки единого социального организма, отчуждая себя в качестве *независимого* субъекта экономической деятельности. Именно поэтому «капиталистический дух» принципиально *асоциален* и *транснационален* в самом худшем смысле этого слова. В своей активности он ведет к разрыву традиционных социальных связей и разрушению традиционных обществ. Показательно в этом отношении понятие «мироед», которым русские крестьяне на рубеже XX в. награждали кулаков, вставших на путь разрушения этических и экономических основ крестьянской общины.

Этим же обстоятельством объясняется всем нам памятная волна первичной капитализации начала 90-х, когда наиболее радикальное принятие духа капиталистической наживы любой ценой наблюдалось, в первую очередь, в среде лиц нерусской национальности: евреев, азербайджанцев, чеченцев и т.д., а также тех этнически русских капиталистов (не случайна модификация: «новые русские»), которые утвердили свое фактическое отторжение от национального целого бесстыдством роскошных особняков на фоне нищенствующего народа. Отсюда же, кстати, вытекает и наивность борьбы наших «националистов» с засильем «кавказцев» и вообще инородцев в российских городах и весях – к нам их привел *дух капитализма*, т.е. жажда и свободная, ничем не сдерживаемая, возможность обогащения в условиях беспредела тотальной капитализации общества. В этом корень проблемы. Поэтому борьба за единство нации есть борьба по усмирению *капиталистического духа*, т.е. борьба за социалистические начала экономической этики. Что в первую очередь подразумевает создание условий, исключающих свободную деятельность *чуждых* (внесистемных) хозяйственных элементов в качестве независимых субъектов национальной экономики.

Однако прямо противоположной задачей озабочены агенты глобализации. Внешние транснациональные силы всячески вмешиваются во внутренние социально-экономические отношения традиционных обществ, пытаются через системы многочисленных неправительственных организаций и фондов, усилить *внесистемный* характер экономических отношений, всячески поддерживая асоциальную капитализацию всех областей общественной жизни. Это становится важнейшим средством искусственной деструктуризации традиционных обществ, необходимой для перевода их в систему координат мирового рынка. Как пишет А.Панарин: «...Америка, задумавшая незаконно приватизировать всю планету, вынуждена создавать на местах антимиры, в которых нелегитимные цели берут верх над легитимными, теневые практики вытесняют социально признанные. Все элементы, которые не могли бы иметь шансов в нормальном обществе, при нормальном ходе событий здесь получают свой шанс, ибо внутренняя логика событий нарушается систематическими экзогенными вмешательствами»¹³⁰.

Таким образом, в условиях глобализации процессы капиталистической экспансии, изнутри разрушающие структуру традиционных обществ, приобретают особую интенсивность. И не потому, что такова логика экономического процесса, а потому, что такова логика *нового мирового порядка*, основанного на власти денег, стремящегося утвердить власть капитала (мамоны) в качестве единственного легитимного регулятора общественной и личной жизни в глобальном масштабе. Этим путем мировой финансовый капитал, сосредоточенный в тайных руках мирового правительства конвертируется в реальную власть над миром. Как признается Ж.Атали, бывший директор «Европейского

¹²⁹ Там же. С.304.

¹³⁰ Панарин А.С. Стратегическая нестабильность в XXI веке. - М., 2003. С.397.

банка реконструкции и развития», знающий существо вопроса: «порядок, основанный на силе, уступает место порядку, основанному на деньгах...»¹³¹ В этой всемогущей, инфернальной власти денег и состоит современный механизм «тайны беззакония»: антихрист – воцаряется в мире как Мамона!

Смена экономической парадигмы не может не сопровождаться переворотом мировоззренческим. Традиционные нравственные ценности, основанные в первую очередь на религиозно-нравственном единстве общества, в условиях тотального социального отчуждения капиталистических отношений стремительно распадаются. Поэтому не случайно, что в области идеологии капитализм повсеместно проявляет себя как *либерализм* – через утверждение права буржуазной личности быть свободной от общества. Либерализм принципиально разрывает и нивелирует все морально-этические связи, исходящие из глубоких религиозных, исторических и национальных традиций конкретного общества, заменяя их универсальными «правами человека», «демократическими нормами» и прочими космополитическими абстракциями. Именно в либерализме личность фактически впервые в истории получает свободу от общества, легитимизируя тем самым свое право на индивидуализм. Здесь и начинается «ад», ибо освобожденный от каких бы то ни было внутренних норм морали и нравственности (имеющих смысл лишь в рамках общества) *дух индивидуализма* способен на какие угодно беззакония, преступления и святотатства.

Раскрепощая экономику, либерализм раскрепощает и человека. Его привлекательность и эффективность основана на потворстве худшим наклонностям человеческой природы без принципиального различия в ней добра и зла. Раскрепощая человека к неограниченному потреблению и обогащению, к безоглядному потворству всяческим соблазнам и низменным потребностям, к утверждению «естественного эгоизма», либеральная идеология делает человека идеальным субъектом «общества потребления». Это также целенаправленный и управляемый процесс. «В конце XX в., – пишет М.Назаров, – с прекращением разделения планеты на два враждебных лагеря, начата особенно активная нивелировка и дехристианизация мира под видом его демократизации. Ибо только в обездуховленном, денационализированном обществе деньги могут стать высшей ценностью и властью. Это цель "нового мирового порядка": объединение общечеловеческой массы на животнo-потребительской основе, с иерархией стран и социальных слоев лишь по уровню потребления, в точном соответствии с материалистическим рецептом властвования, которым дьявол безуспешно обольщал Христа в пустыни...»¹³².

К современной России все вышеназванные процессы имеют самое непосредственное отношение. На мировоззренческом поле России развернулось ныне, наверное, самое важное идеологическое сражение последнего времени, от исхода которого во многом зависит дальнейшая судьба мира. Надо признать, что либерализм и демократия на сегодняшний день одержали в России уверенную победу над идеологией государственного коммунизма, разрушив до основания традиционные социальные, идеологические и морально-нравственные основы советского общества. Но означает ли это окончательное утверждение *либерализма* в качестве русской идеологии XXI века? Есть очень серьезные основания в этом сомневаться... В первую очередь потому, что либерализм в корне противоречит фундаментальному основанию русского духа – православию, являясь по сути его антиподом. От того, как разрешится в России идеологический конфликт торжествующего победу либерализма и возрождающегося из пепла православия, и зависит судьба мировой цивилизации. Не случайно З.Бжезинский после падения советского коммунизма, так или иначе удерживавшего мир от сползания в

¹³¹ Атали Ж. На пороге нового тысячелетия. - М., 1993.

¹³² Назаров М.В. Тайна России. - М., 1999. С.623.

«капиталистический рай», назвал традиционное православие главной опасностью для нового грядущего миропорядка¹³³.

Как же идеологически соотносятся либерализм и православие? Хотя формально либерализм не отрицает Церковь и православие как таковые, допуская свободу религиозной деятельности, однако фактически во всей своей общественной практике (социальной, политической, культурной, информационной, образовательной) придерживается принципов, *независимых* от морали и этики христианства, по существу отрицая право Церкви реально влиять на характер и направление общественных процессов, отстраняя ее за грань актуального мира в качестве факультативного объекта. Утверждая «свободный рынок» в качестве фундаментального организующего начала общества, либерализм практически подчиняет человека законам рынка, делает его «служителем мамоны» независимо от каких бы то ни было иных религиозных убеждений. По отношению к христианству и православию либерализм есть *апостасия* в своем самом непосредственном идеологическом выражении.

В контексте идеологии либерализма, неофициально принятой ныне в качестве государственной, православие не обретает державообразующего идеологического значения, но отодвигается на периферию общественной жизни, становясь одним из религиозных приложений к набору «общечеловеческих ценностей», подобно прочим так называемым традиционным религиям России – иудаизму, мусульманству, буддизму и язычеству. Для России, само зарождение и тысячелетнее существование которой непосредственно определялось принятием и исповеданием православия – это равносильно утрате своей национальной и цивилизационной идентичности.

Либерализм отрицает *онтологическое* значение национальности, отрицая тем самым смысл существования наций и традиционных обществ как самостоятельных субъектов истории. Идеал либерализма – «американизм» – безличное общество потребления, в котором в эфемерной среде «гражданских свобод» исчезают национальные смыслы и задачи, национально-исторический опыт и культура, религиозные истины и мировоззренческие ценности, т.е. само содержание любой национальной истории. В либерализме заканчивается и исчерпывает себя онтологический смысл истории, завершается процесс апостасии как исчерпание ее христианского содержания. Таким образом, либерализм это идеология *обесмысливания* истории – идеология «последнего времени». Принятие либерализма Россией будет означать вступление мировой истории в эту последнюю заключительную фазу.

Исчерпало ли православие внутренний резерв сопротивления апостасии (а это путь, на который православие встало со времен отступления католичества), готова ли Россия принять крест продолжения христианской истории? – все это зависит от того, сможет ли Россия отказаться от соблазна либерализма как своей «новоцивилизационной» идеологии. Пока что российские власти (и светская, и церковная) демонстрируют полное единодушие в принятии либерализма как безальтернативного варианта современной идеологии, подразумевая (по умолчанию), что только она и может привести, наконец, Россию в сообщество «цивилизованных стран».

Особенно жестко либерализм противостоит христианству в вопросе о человеке: в понимании смысла и назначении его жизни, в отношении к раскрытию его богоподобной природы. В этом отношении социализм значительно ближе к христианству, т.к. он ставил вопрос о воспитании нового человека, т.е. подразумевалась сама возможность *совершенного человека*, стоящего над его нынешней эмпирической данностью. Либерализм же принципиально отрицает какую бы то ни было общевоспитательную идеологическую задачу, полагая, что сам человек в его внутреннем духовно-нравственном отношении является самодостаточным, независимым и состоявшимся существом, не требующим какого бы то ни было иного (кроме самого себя) высшего идеала. В этом суть

¹³³ См.: Независимая газета. - 1993. 2 нояб.

апостасии либерализма. Если коммунизм еще *верил* в человека, в некий высший идеал человека будущего, то либерализм принципиально лишен этой *веры*, полагая эмпирического человека самодостаточной константой истории. Допуская существование на периферии общественной жизни различных церквей и конфессий (полностью уравнивая при этом их право участия в идеологических процессах), либерализм, тем не менее, лишает их права реального воздействия на человека и общество, выделяя сферу общественного бытия в независимую от каких бы о ни было *идеальных ценностей* область, подчиняя ее утилитарным потребностям «экономического человека» во всей полноте его греховности. Практическое бытие либерального общества (в его культуре, экономике, политике и т.д.) есть торжество антихристианского начала истории, как отрицание христианского идеала человека в его высшем Богочеловеческом значении. В этом смысле либерализм есть торжество *мира сего*, его победа над христианской историей.

Но это, конечно, пиррова победа: экономический человек либерального общества есть тупик человеческой истории, отрицание и обесмысливание ее содержания. Обличая абсурдность вытекающей из современной либеральной апологетики «экономического человека» историсофии, А.Панарин с иронией пишет: «Ее аргументация сводится к тому, что буржуазный «разумный эгоист» является естественным человеком, то есть наиболее адекватно выражает наше неизменное человеческое «естество», нашу природу. Все другие эпохи, культуры и цивилизации исказили и насильствовали человеческую эгоистическую природу, навязывая ей альтруизм, героизм, самоотверженность, комплексы вины за вполне естественное стремление к счастью, удовольствию и успеху. И вот так странствовал естественный человек на протяжении десятков тысяч лет в чуждой ему, насильствующей его «здоровые инстинкты» истории, пока наконец не прибыл на станцию назначения – в буржуазное общество, которое реабилитировало его целиком, со всей его грешно-эгоистической природой. Вопрос о том, зачем ему понадобилось так долго странствовать, когда истина «естественного человека» лежит так близко, не требуя никаких особых усилий морали и культуры, здесь почему-то не задается. Не задается и вопрос о том, где гарантии того, что человечество вновь не собьется с пути «естественного индивидуального эгоизма». Считается что, оказавшись в точке наивысшего совпадения общественного устройства с требованиями самой человеческой природы – а именно такой точкой является буржуазное общество, – люди уже никогда не захотят ничего иного»¹³⁴.

Действительно ли все это зря: тысячелетние религиозные традиции, патриотическая жертвенность, социалистические идеалы, национальные идеи...? К чему все это, если есть простой и универсальный метод – расслабься и получи удовольствие!?! Что это, если не «человек греха, сын погибели» [2Фес.2.4.]?!

Тупик современной истории (и антропологии), носящий явно эсхатологический характер, предполагает лишь диалектический вариант разрешения – переход общественной системы в качественно новое состояние. Причем переход этот имеет не техническое, а духовно-мировоззренческое содержание: в эпоху разлагающегося либерализма *смысл будущего* становится глобальной проблемой человечества. В этой ситуации именно Россия, национально-историческое бытие которой еще не до конца разъедено ядом либерализма, имеющая в себе неповрежденной истину православия и сохраняющая донныне определенную историческую, цивилизационную и идеологическую нераскрытость, может стать одним из главных центров формирования нового *образа будущего* – христианской альтернативы неолиберальному концу истории.

Человек (и человечество) не может жить вне смысла и надежды, и эта надежда открывается лишь в христианской мировоззренческой перспективе, содержащей в себе *идеал человека* в образе Иисуса Христа. Это тот центр, к которому устремлено все

¹³⁴ Панарин А.С. Стратегическая нестабильность в XXI веке. - М., 2003. С.74.

мироздание и куда движется человеческая история. В этой перспективе традиционно находилась и развивалась Русская идея, в этой же перспективе должна строиться и новая русская идеология. В центре ее должен стоять человек как первоначальный центр и смысл самой мировой (Богочеловеческой) истории.

Необходима новая антропологическая идеология, всецело обращенная к человеку, но не в его утилитарно-потребительском смысле (капитализм) и не в его функционально-общественном значении (коммунизм), а в глубоко христианском смысле – как задача воспитания и раскрытия *нового человека* в его высшем богоподобном качестве. Где в основе общественных отношений будут лежать не законы экономических интересов, классовой борьбы или группового эгоизма, а этика христианской любви. Отсюда, от этой исходной точки истинного человеческого бытия, должна начинаться своя построения идеология будущей России.

Часть третья

РУССКАЯ ИДЕЯ СЕГОДНЯ

Глава 1. Идеология возрождения

Единство национального самосознания

Чтобы верно наметить возможные пути национального возрождения необходимо прежде адекватно оценить масштаб национальной разрухи. То есть выйти на тот уровень видения нынешнего кризиса, где все распавшиеся части национальной истории предстают как единая цепь закономерностей, до конца открывающих причины распада. Осознание единого смысла этих закономерностей (как исцеление трещин национальной истории) и будет означать формирование новой стратегии будущего России, ее духовно-метафизическое «возрождение из пепла».

К сожалению, современные политологические подходы к анализу нынешней России, независимо от их лево-правой ориентации, страдают противоположным недостатком – узостью исторического взгляда, пытаясь строить цивилизационную логику сегодняшних событий, исходя из политических, экономических и идеологических реалий XIX–XX вв. Между тем, чтобы в полной мере оценить действительное состояние России, и шире – русской цивилизации в ее глобально-исторической перспективе, надо подняться на более высокий уровень и увидеть Россию в ее целостной исторической судьбе как единый духовно-исторический феномен. Такой подход естественно вытекает из того факта, что Россия как единая целостность имеет своим истоком вполне отчетливое духовное рождение – принятие христианства в X веке.

Из этого целостного анализа можно определенно заключить, что цепь потрясений, выпавших на долю России в XX веке, включая и настоящее национально-государственное безвременье, не являются случайными эпизодами русской истории, а есть закономерный (диалектический) итог осуществления в истории мессианского смысла Русской идеи. По степени исчерпания на этом пути духовно-христианского потенциала собственной истории, выражающемся ныне в становлении России на либерально-глобализационные пути Запада (фактически снимающие с России какие бы то ни было остаточные формы ее духовно-исторической самобытности), данный итог можно диагностировать как полномасштабный *цивилизационный кризис*. И это лишь в лучшем случае. Ибо кризис еще предполагает возможность катарсиса, нового прорыва национального духа к актуальному историческому бытию в каких-то обновленных формах самоорганизации. Если же это не кризис, а нечто другое, то, вероятно, просто конец русской истории в собственном смысле этого слова. Так как вся зримая динамика общественно-политических, экономических, культурно-демографических и духовно-мировоззренческих реалий нынешнего либерального выбора России есть, по существу, полное вырождение русского духа как исторической категории.

Итак, будем исходить из того, что нынешний безысходный тупик национальной истории не абсолютно безнадежен и в своем историософском содержании есть лишь глубокий, внутренне обусловленный *цивилизационный кризис*. В чем состоит его историософский и собственно цивилизационный смысл?

Прежде всего, необходимо осознать цивилизационный масштаб этого кризиса как завершение всего тысячелетнего этапа русской истории. Как исчерпание, искупление и исполнение до конца некой изначальной духовно-исторической задачи, наложенной историческим Промыслом на плечи России. Не в том смысле, что Россия уже завершила свой исторический подвиг (пав смертью храбрых на поле истории за

«светлое будущее человечества»), а в том, что осуществила лишь его *первичную* (промежуточную) фазу, выйдя тем самым к новому уровню своей исторической миссии.

Если мы обратимся к существу Русской идеи, метафизически ярко запечатленному в понятии «Святая Русь» и состоящему в осуществлении идеала христианской святости на личном и общественно-соборном уровне, т.е. имеющем одновременно чисто духовную (Святая) и чисто земную (Русь) проекции, то нынешний русский кризис можно трактовать как исторический кризис самой Русской идеи, окончательно распавшейся по своим метафизическим полюсам. «Земная» и «небесная» Русь сегодня уже не имеют между собой ничего общего!... Если предыдущий коммунистический этап русской истории еще имел, несмотря на свой воинствующий атеизм отчетливую связь с высоким идеалом Русской идеи, являясь попыткой сугубо *земной* ее реализации; то нынешнее земное содержание российской государственности уже не имеет к Русской идее никакого отношения, являясь ее историческим и духовно-идеологическим отрицанием. И именно это обстоятельство ставит Россию на грань цивилизационного срыва и национальной катастрофы.

Однако есть один обнадеживающий момент: исходный небесный полюс Святой Руси не утратил своего идеального местоположения в национальном самосознании, т.к. храним в нетленных высотах Православия, и это позволяет смотреть на нынешнюю историческую ситуацию оптимистически. В этом позитивном историософском контексте общий смысл русской истории в ее идеологической взаимосвязи диалектически раскрывается как *тезис* и *антитезис*: где первое (тезис) – *небесное* задание Русской идеи, принятое Русью вместе с православием; и второе (антитезис) – реализация этого задания в сугубо *земном* измерении Советской Россией. В этом и состоит содержание цивилизационного кризиса сегодняшней русской истории как исчерпание «до конца» метафизического диапазона национальной идеи. Соответственно, диалектическое разрешение данного кризиса как единственное условие продолжения национальной истории, предполагает *синтез* – новое единство *земных* и *небесных* заданий Русской идеи на качественно обновленной мировоззренческой основе, открывающейся в опыте духовно-исторического самопознания нации. По своему характеру данное всеобъемлющее разрешение русского цивилизационного кризиса будет означать полное завершение цикла национально-исторического *самопознания* и выход Русской идеи на новый уровень реализации. Поэтому новая история открывается для России лишь как *сознательная* история – как преодоление комплекса эмпирической бессознательности в исполнении мессианских заданий своей истории.

Таким образом, в условиях тяжелейшего национального кризиса, в идеологически и исторически распавшемся русском обществе отчетливо ожидаем *новый мировоззренческий синтез* как обретение общественной русской мыслью нового, фундаментально обоснованного единства национального самосознания.

История есть самопознание нации: осознание ею своей силы и немощи, ошибок и прозрений, величия и падений на пути исполнения своего идеального (богвдохновенного) задания в реальной истории. Между тем и другим существует непреодолимая трансцендентность, что практически неизбежно сопровождается расхождением идеала и реальности в истории, фактическим расщеплением (погрешностью) национального сознания, в итоге – уклонением реальной истории от ее идеальных заданий. Но исчерпание этих уклонений *до конца*, как тяжелое изживание исторических искушений нации на пути страдания, вновь возвращает национальное сознание к исходной правде национальных смыслов, обогащая их новым пониманием реальности и через это корректируя дальнейшие исторические пути нации.

Так, ожидаемый мировоззренческий синтез нового русского самосознания предполагает в первую очередь *исцеление* и *искупление* трагического раскола русской

истории начала XX века, оправдание ее объективного историософского смысла и национально-исторического значения. Лишь в этом освобождающем акте самопознания (как покаяния) исчерпывается боль истории и обретается светлая решимость к новому, исторически непорочному, единому в своих целях национальному бытию.

Новое историческое самосознание не просто отвлеченная историософия. Чтобы быть действенным в конкретной истории, новый смысл духовно-исторического самопознания нации должен быть актуализирован в общественно зримой форме – в форме идеологии. Лишь *новая идеология* как новое Слово национального самосознания может легитимизировать и утвердить новые смыслы историко-мировоззренческого синтеза, перевести их из области идеального в конкретную ткань общественной жизни, обозначив тем самым переход национальной истории на качественно новый уровень. Это и будет являться по существу новой актуализацией Русской идеи в истории, новым всплеском пассионарности русского духа, выходом его к дальнейшему историческому созиданию.

Как же *идеологически* раскрывается сегодня Русская идея?

Общее содержание *новой идеологии* как осуществление мировоззренческого синтеза русского самосознания XXI века, являющегося в то же время выходом из цивилизационного кризиса русской истории XX века, если исходить из всего предыдущего изложения – вполне очевидно. Это ***общество всеобъемлющей социальной справедливости, основанное на христианском нравственном законе.*** Общество, где структура, содержание и форма социальных отношений не противоречат, а в максимальной степени соответствует принципам христианской этики, духовности и нравственности. Где понятие христианской *святости* как идеал имеет отношение не только к отдельной личности христианина, но и служит организующим идеологическим императивом для всей системы общественно-социальных отношений. Так, чтобы дух христианской Истины (*«Бог есть любовь»*) преображал не только человеческую личность в ее индивидуальном стремлении к совершенству, но и сами формы человеческих отношений, подчинив их нормам христианского социального закона как необходимому условию закрепления христианской Истины в реальном мире. Здесь земное и небесное содержание Русской идеи обретают новое актуальное единство; здесь русская история разрешает свои застарелые противоречия; здесь национальный цивилизационный кризис оборачивается свободой к новым историческим горизонтам.

Не важно, как определит себя это новое общество христианской справедливости – христианский социализм, неосоциализм или как-либо еще; принципиально важным его идеологическим качеством должно стать единство духовных истин и реальных форм их общественного утверждения, т.е. то, что на протяжении всей христианской истории оставалось фактически не стыкующимися в реальной практике областями. Именно это фарисейское по существу разделение христианского самосознания и реалий общественно-социальной жизни привело в конечном итоге, с одной стороны – к либерально-апостасийному разложению традиционных христианских обществ; и, с другой – к полосе атеистических по форме, но христианских по духу социалистических революций. Данное «фарисейское раздвоение» христианского социального самосознания и призвано преодолеть новое общество.

По глубине духовно-идеологического переворота и проникновению христианского духа во все сферы общественной жизни это общество можно условно определить как новый христианский фундаментализм. Но не в форме клерикальной диктатуры внешних церковных установлений, а в форме внутреннего (идеологического) соответствия принципов социальной организации общества духу и смыслу христианской истины. С другой стороны, это отнюдь не отрицает светского измерения общества, в его культуре, экономике, политике и т.д., но есть лишь органичное взаимопроникновение *религиозного* и *светского* как обретение

общественным сознанием гармоничной одухотворенной цельности, где духовное и материальное, научное и религиозное, светское и церковное находят свое новое взаимодополняющее и взаимообогащающее развитие. В этом смысле ожидаемое единство национального самосознания подразумевает не только новое духовно-историческое единство Русской идеи, но несет в себе и качественно *новую* мировоззренческую парадигму, открывающую принципиально новые горизонты человеческого самопознания и мироустройства. Поэтому разрешение нынешнего российского кризиса имеет и безусловное общечеловеческое цивилизационное значение.

Таким образом, нынешний национально-исторический рубеж имеет лишь два варианта исхода: либо дальнейшая, вялотекущая «управляемая катастрофа» и полное исчерпание пассионарной энергии нации как утрата ею смысла и духа Русской идеи – и через это схождение с исторической дистанции в качестве «отработанного» субъекта истории; либо – наоборот, решительная опора на внутренние импульсы Русской идеи как новое осознание идеальных заданий русской истории в форме *новой христианской идеологии*. Подобное пробуждение русского духа означало бы качественное обновление национального самосознания и начало очередного этапа русской пассионарности. Здесь замыкаются все ветви и смыслы тысячелетней национальной истории и начинается новое национально-историческое бытие, имеющее одухотворенные и светлые горизонты.

О неизбежности нового идеологического разворота национальной истории на рубеже ее нынешнего кризиса убедительно говорит А.Панарин: «Следует с самого начала развеять одно недоразумение, связанное с привычкой власти заказывать идеологию. Идеологии не рождаются в кабинетах, они – продукт "плазменных" энергий человеческого духа, пробуждающегося в ответ на грозные вызовы истории. "Большая идея" – это всегда ответ осажденного роковыми силами, но не сломленного субъекта, сохранившего ориентацию на идеал. Она появляется тогда, когда наличные материальные ресурсы иссякли и люди ищут опору в ресурсах духовных, там, где действительно заключен источник всех чудес и парадоксов человеческой истории.

Власти – заказчики на "Большую идею" не подозревают, с какими энергиями им в самом деле предстоит столкнуться»¹⁷⁰ ...

Притяжение будущего

Любой цивилизационный переход можно рассматривать в категориях идеологической эволюции как смену внешней организационной структуры общества на основе принятия новой идеологии. Данный переход всегда сопряжен с точкой идеологического перехода, когда общество оказывается в идеологически нулевом (бессознательном) состоянии, равносильном утрате национальной идентичности – или в «точке смерти». Специфическая функция новой идеологии состоит в этом случае в метафизическом *воскресении* идеальных сущностей прошлого в обновленных идеологических формах будущего. Для национального самосознания, находящегося в *настоящем*, это означает перенос идеального *смысла* национального прошлого в актуальные масштабы *будущего*.

Сам по себе этот процесс сопряжен с очень большими трудностями, связанными с интенсивной «переоценкой ценностей» и соблазном линейного традиционализма как представления будущего просто в форме иной транскрипции прошлого. В противоречивом сочетании этих факторов состоит извечный эволюционный парадокс общественной жизни, зачастую оборачивающийся тяжелыми революционными

¹⁷⁰ Панарин А.С. Стратегическая нестабильность в XXI веке. - М., 2003. С.352.

катаклизмами. Последнее можно отнести и к сегодняшней России, цивилизационный переход которой парадоксальным образом завис в «мертвой зоне» идеологической революции.

Это обстоятельство является особой чертой нынешнего кризиса, значительно осложняющей его разрешение. В координатах идеологической революции нынешнее российское общество находится в состоянии искусственно затянутой идеологической паузы (в историческом безвременье), когда старая идеологическая структура (а с ней и прошлая национальная государственность) рухнула, а *новая идеология* (и будущая национальная государственность) не может вступить в свои исторические права в силу искусственной подмены ее западным идеологическим суррогатом. Поэтому, чтобы закончить переход и выйти из тисков нынешней исторической ловушки, нам принципиально необходима опора и ориентация на *идеологию будущего* как единственную возможную наследницу и правопреемницу *национального прошлого*.

В общем случае парадоксально, но справедливо известное определение А.Тойнби: «Общество, ориентированное на верность традициям, своему прошлому, обречено на исчезновение. Общество, ориентированное на свое настоящее, обречено на застой. И только общество, ориентированное на будущее, способно развиваться». То есть принципиальным для развития является чувство будущего как осознание обществом неких идеальных целей и смыслов, которые должны быть осуществлены и достигнуты в национальной истории. Другими словами, движение вперед (в историческом смысле) невозможно на основе простого отрицания *настоящего*, или на основе обращения к *прошлому*, но возможно лишь в предчувствии *будущего* – нового по определению. Увидеть будущее в его новых идеологических основаниях – наша сегодняшняя задача.

Само диалектическое содержание будущего состоит исключительно в его *новом качестве*, иначе оно не может в полном смысле считаться будущим, фактически оставаясь прошлым. Советский коммунизм потому и исчез без следа, что не смог осознать свое *новое качество* – следующую ступень эволюции. «Новое мышление» оказалось пустышкой, не наполненной никаким *новым смыслом* будущего – в итоге это будущее и не состоялось... Ориентация на будущее – это не просто модернизация или «перестройка» настоящего, это стремление к *преобразению* жизни на основе идеологически новой конфигурации национальных смыслов. Только подобная эволюция по большому счету означает развитие, а не постепенное улучшение благосостояния, рост экономических показателей или удвоение ВВП.

Подобное «новое будущее», чтобы быть действенным в настоящем, должно обладать притягательной, завораживающей силой. Если этого нет, то оно не состоится. Это особенно относится к России, государству идеократии, государству, в котором движущей силой его истории всегда оставалась идея: будь это «Святая Русь», «Москва-Третий Рим», или «Коммунизм». Сами по себе, в конкретно-историческом смысле, эти идеи-символы могут быть малореальны и не имеют прямого предметного содержания, но именно они задают России вполне реальную, идеологически осмысленную историческую динамику. Суть ее в том, что *идея* (как *идеал*) всегда входит в противоречие с реальной историей, требуя ее преодоления. Смысл существования России – в конечном преодолении несовершенной истории, в устремленности к *будущему* как задаче претворения некой *мечты, идеи и цели*, способной преобразить реальность несовершенного мира. Это не идея прогресса или эволюции в классическом (европейском) понимании, но именно идея преобразования как качественное, зримое изменение бытия, достигаемого не столько механическим усилием, сколько откровением *веры*. То есть основная энергетика национального исторического бытия сосредоточена не в области материально-экономической конкретики, а в области напряженного духовно-исторического творчества, являясь, в первую очередь, задачей духовной и идейной: «*Ищите прежде Царство Божие и правды Его, и это все приложится вам*» [Мф.6.33]. Поэтому ныне лишь идея может разбудить сонное

самосознание нации, подвигнуть ее к дальнейшей исторической активности. Безыдейные, пустые, механические по своей природе, материально-экономические преобразования не могут восприниматься национальным духом иначе как бессмысленное (в историческом смысле) топтание на месте.

В этом смысле мы как народ вошли в полосу полного идеологического затмения. Нас как бы лишили *неба и света*. Те «тараканьи бега» за прибылью и достатком, в которых нам предлагают участвовать современные рыночники, унижительны и бессмысленны для русского самосознания и никак не могут служить основой какого-либо исторического вдохновения. Отсюда, от этого чувства полной идеологической бессмыслицы та апатия и безразличие, которые проявляются сегодня в нашем народе на фоне откровенного разрушения государства. Необходим идеологический прорыв – обретение светлого и вдохновляющего чувства новой исторической перспективы. Этим светом должна стать *новая национальная идеология*, включающая в себя все духовно-нравственные ценности и идеологические архетипы, которые выношены и выстрадааны нашим народом на протяжении его тысячелетней истории.

И тут нужно понять одну принципиальную вещь. Новое национально-историческое возрождение не может начаться простой манифестацией традиционных национальных идеалов. Это было бы слишком просто. Сами по себе эти ценности – Русская цивилизация, Русская идея, Святая Русь, Православие и т.д. – не могут явиться в своем общем виде непосредственными источниками национального исторического акта. Они *вневременны*, т.е. внеисторичны в своей основе, и являются своего рода статикой русского национального самосознания. Ожидать на их основе осуществления какой-либо реальной исторической динамики не представляется возможным. Для действительной общественно-исторической динамики нужно нечто большее – то конкретное значение *национальной идеи*, в котором нация увидит свою непосредственную историческую задачу, открывающуюся как реальная перспектива ее ближайшего существования. В этом смысле общая национальная идея должна иметь конкретную, исторически обусловленную идеологическую форму, мобилизующее нацию к осознанному историческому действию.

В чем состоит сегодняшнее содержание Русской идеи? Каковы ее конкретные идеологические приоритеты? – Вот задача реальной национальной политики и ответственного национального самосознания. Ныне для национальной идеологии мало быть просто укорененной в национальном прошлом, она должна стать в то же время *идеологией будущего*, т.е. идеологией *возрождения*, и это накладывает на нее вполне определенные условия.

Во-первых, идеологией национального возрождения не может служить некая абсолютная национальная святыня, выраженная в своем *идеальном* виде. Наоборот, при всей своей идеальной возвышенности это должна быть идея предельно адекватная современной исторической ситуации, эффективная и действенная, способная привести в движение общественное сознание и общественную (политическую) практику – в этом критерий ее истинности, а не в абстрактных идеологических постулатах или устаревших стереотипах. Она должна быть проста, убедительна и исторически позитивна, т.е. иметь ясную историческую перспективу, способную вдохновлять нацию к новому историческому созиданию. Ибо речь не идет о национальной идеологии вообще в ее идеальных метаисторических измерениях, а именно об *идеологии возрождения*, т.е. практической, текущей задаче национального спасения в конкретной исторической ситуации. Здесь надо быть в первую очередь реалистом, а не хранящим белизну своих риз догматиком или вознесшимся над брэнной историей утопистом. Мало провозглашать красивые идеалы. Необходимо найти реалистические пути движения к ним – в этом суть идеологии возрождения.

Поэтому (во-вторых) идеология *возрождения* есть творческая задача. Нынешнее самоопределение национального духа не имеет тривиального решения. Исторические

условия привели нас к очень глубокому по своим основаниям духовно-идеологическому кризису, полностью прервавшему единую нить исторического самосознания нации. Нынешняя ситуация в экономическом, идейном и духовном смысле есть нелинейная, сверхрациональная задача и простые экономические или традиционно-идеологические рецепты здесь не подходят. «В одну реку не входят дважды», как бы ни был велик соблазн повернуть реки истории вспять, это невозможно, мы должны найти свою *новую историю* в ее новых идеологических формах, принять на себя ответственность нового исторического творчества. Масштаб стоящей задачи выходит за рамки привычных политологических и идеологических стереотипов, ибо нынешний исторический перекресток состоит исключительно из «неизвестных». Как витязю на перепутье нам предстоит решить самые сокровенные вопросы своей судьбы...

И, наконец, (в-третьих) идеология возрождения должна явиться полным исчерпанием нынешнего исторического кризиса, т.е. обязательно замкнуть и завершить собою прошлое национальной истории, всецело оправдать его историсофское значение и исцелить его исторические раны. Без этого заключительного акта национального самосознания (своего рода всеобщего покаяния) нынешний исторический кризис не может быть преодолен, но останется незаживающей «язвой» национальной истории. Мы не сможем двинуться дальше с мертвой точки своей истории, если ясно не выразим на высшем уровне общественного самосознания в форме *новой идеологии* цельное, интегрированное понимание своего прошлого.

Таким образом, выбор для поиска новой национальной идеологии в общих чертах достаточно ограничен и очевиден. Принципы исторической преемственности, адекватности, позитивности, предметности, одухотворенности, перспективности, интегрированности и др. сходятся в задаче *христианско-социалистического синтеза* как единственно возможной форме дальнейшего осуществления в истории Русской идеи. Это и есть наиболее общая формулировка современной идеологии русского возрождения.

Конкретность такой постановки вопроса отражает предельную адекватность нынешнего русского духовно-исторического излома и является непосредственной задачей его исцеления. Теоретически в этом синтезе, осуществляемом на уровне национальной идеологии, нет никакого противоречия, ибо обе его составляющие направлены к конечному совершенству национального бытия в его духовных, экономических и социальных отношениях – к органической гармонизации его *земной* и *небесной* составляющих. Более того, как показывает предыдущее изложение, данный *синтез* предопределен на самом глубоком религиозно-этическом уровне, так как то и другое, христианство и социализм, обладают множеством взаимодополняющих духовно-мировоззренческих зависимостей, содержащихся в понятии христианского социального идеала. Предметное раскрытие этого социального идеала и есть задача русской христианской истории.

На уровне общественного самосознания данный *синтез* в общем-то не нуждается в особых богословско-догматических разработках или некой высочайшей санкции Церкви. Для простого человеческого сознания вполне понятна внутренняя близость этической правды христианства и социальной правды социализма. Проблемы возникают лишь на уровне *политическом* и *историческом*, содержащем огромные завалы разного рода штампов, предубеждений и стереотипов, воздвигнутых на месте возможного синтеза с обеих сторон за долгие десятилетия противостояния. Чтобы выйти на объективно-духовный уровень понимания данной темы, необходимо от всего этого освободиться и увидеть вопрос в его первоизданном существе – как вопрос о христианском социальном идеале. И тогда окажется, что земная идея социализма и небесная вера православия устремлены к одной цели – полноте осуществления этого идеала в русской истории.

Для первичного осуществления этого *синтеза* на общественно актуальном уровне достаточно простого православного сознания, свободно раскрывающегося ныне в душах русских людей. Достаточно простого христианского чувства правды и той вытекающей из этого чувства потребности *социальной справедливости*, которая не может не возникать в христианской душе при виде гримас нынешнего «демократического» общества, с его ложью, развратом, нищетой и беззаконием. Иначе нравственное сознание не может не чувствовать себя дискомфортно, ущемлено и угнетенно, остро переживая полную неспособность что-либо изменить. Для чистой христианской совести в подобной несправедливой действительности никогда не найдется покоя и умиротворения, – что и является по существу объективной духовной предпосылкой необходимости социально-ориентированной *христианской идеологии*. Вопрос при этом не в том, чтобы создать некий формальный идеологический гибрид (полу-коммунизм – полу-православие), а в том, чтобы привести пробуждающуюся христианскую совесть нации в соответствие с социальной реальностью. Именно в этом контексте принципы *социалистической* организации общества оказываются наиболее близкими, понятными и предпочтительными для христианского сознания.

Таково первичное основание синтеза. Все остальное: теория, идеология, практика – дело политической техники. Фокусировка внимания общества на данном вопросе неизбежно расставит все практические и теоретические аспекты христианско-социалистического синтеза по своим местам. Это и явится началом процесса восстановления единства национального самосознания, новым наполнением общественного бытия реальным духовно-историческим содержанием.

Прошлое не должно разделять нас. Наоборот, сегодня крайне необходимо целостное, интегрированное, положительное понимание нашей истории как единой национальной судьбы, только тогда открывается ее общий смысл. Никакое противоречие не решается в собственной плоскости, решение всегда находится на ином, высшем – *положительном* уровне понимания, где обе части противоречия проявляются как стороны единого целого. Именно это целое национальной истории должно быть осмыслено нами как основа *нового идеологического единства*. И это не просто интеллектуальная или политологическая задача – это задача в первую очередь *духовная*, требующая некоего нового рождения свыше, позволяющего увидеть себя и Россию в новом духовно преображенном качестве.

При этом, говоря о новой национальной идеологии, мы также не подразумеваем за ней некий новый тоталитаризм как жесткое государственно-волевое проведение в жизнь очередной идеи, призванной подчинить себе все проявления общественного бытия. Истинная идеология есть внутренний атрибут национального самосознания и в этом отношении она есть *представление* об идеале национальной жизни в данных конкретно-исторических формах. Это представление лишь ориентир для эмпирической реальности, но не практическое лекало, по которому необходимо кроить эту реальность. В этом смысле новая идеология есть, скорее, новая *свобода* национального бытия, его более широкое и ясное измерение как открытость к новому историческому творчеству. Кроме того, идеология не формируется сразу в готовом и окончательном виде, но соборно-исторически творится национальным самосознанием в процессе раскрытия в реальных общественных формах заданий национальной идеи. Поэтому сегодня мы можем говорить лишь о *направлении* новой национальной идеологии, о ее общем концептуально-историческом смысле; конкретное же ее содержание и окончательные формы может проявить лишь реальная практика национально-исторического творчества.

Принципы реальной политики

Говоря об общих *направлениях* новой русской идеологии, нельзя не коснуться и некоторых конкретных идеологических направлений нынешней русской общественной мысли, претендующих на статус идеологии возрождения. При этом круг рассмотрения логично ограничить критерием патриотизма (о чем говорилось ранее), чтобы сразу вывести за скобки возможных претендентов идеологию либерально-демократических реформ, всецело ориентированную на Запад и уже достаточно явно проявившую себя в качестве идеологии «национального разрушения». При всем уважении к патриотическому духу коммунистической идеологии, ее рассмотрение в качестве идеологии возрождения мы так же отложим, так как достаточно много внимания уделили этой теме в соответствующем разделе о коммунизме. В итоге для дальнейшего рассмотрения остаются лишь два направления реального патриотизма: идеология русского православного патриотизма и идеология русского национализма.

Довольно часто в православных кругах вообще высказывается мысль, что никакой «идеологии» для возрождения России выдумывать не надо, что испокон веку такой идеологией для России всегда было и остается православие, и что возрождение православия – это и есть возрождение России. При всей внешней убедительности подобной логики данный подход есть явное упрощение вопроса, полный отрыв его от реальности и, тем самым, лишение какой бы то ни было практической значимости. Фактически он просто замыкает православное самосознания «на себя», оставляя внешнюю относительно Церкви сферу общественной жизни, предоставленную собственным стихиям. Не случайно данный подход всегда соседствует с аполитичностью и ее догматической формулой «Церковь вне политики», что само по себе есть противоречие, ибо какой же патриотизм – вне политики?... Поэтому данную точку зрения следует также вывести из рассмотрения как не имеющую отношения к реальному патриотизму. Хотя возрождение России без возрождения православия (как тела без души) действительно невозможно, но это лишь исходное и ничего не гарантирующее условие; ибо если мы вспомним дореволюционную Россию с ее абсолютным «торжеством православия», то последнее отнюдь не защитило ее от государственно-исторического краха.

Значительно более последовательной и цельной позицией православного патриотизма, хотя во многом страдающая тем же недугом внеисторичности, выглядит *идеология православного монархизма*. И этому вопросу, безусловно, следует уделить более пристальное внимание.

Данное направление православно-патриотической идеологии хорошо понимает необходимость сильной государственности для возрождения России и связывает эту возможность исключительно с возрождением *монархии*. Причем обосновывается подобное настроение часто на догматическом уровне, в том смысле, что якобы *монархия* – единственная возможная (освященная Церковью) форма православной государственности. Однако данный подход при всей его идеально-исторической возвышенности явно входит в противоречие с реальной историей. И не только потому, что современное общественное сознание совершенно индифферентно к идеалу монархии. Но, главным образом, потому, что в этой тенденции (точнее сказать, тенденциозности) просматривается попытка подчинить догмату историю. В этом есть чисто методологическое противоречие.

История как социально-материальный процесс не может быть подвластна какому-то формально-идеологическому «догмату» (будь то «православная монархия» или «научный коммунизм»), в том смысле, что догмат – это истина об *идеальном*, история же материальна. Мы не можем *верить* в формы истории, мы можем ей только следовать, принимая динамику ее форм как преходящий *материальный* процесс. Сакральный, религиозный смысл истории не в тех или иных ее внешних формах, а во

внутренней динамике человеческого духа, раскрывающего себя в идеологически новых принципах организации общества. Этот процесс не детерминирован внешней структурой общества, но исходит из духовно-нравственного осознания *идеальной* истины и лишь в этой идеальной области подчинен вероучительным догматам. Материальная же сторона истории, наоборот, лишь следствие этих внутренних духовно-идеологических процессов. Догмат есть истина о *вневременном*, история же есть само *время*, и она не может остановиться, но подчинена собственной неисповедимой динамике.

История есть смена исторических форм. Вызревание нового содержания, преобразование и воплощение в новой форме... Содержание истории, т.е. ее *дух* определяет ее форму, но не наоборот. Никакая форма не способна удержать (и даже вместить) *дух* истории, который всегда устремлен *за* ее пределы. Поэтому догмат об истории, о ее формах невозможен, возможен лишь догмат *о духе* – животворящей константе истории.

Подобное догматическое абстрагирование от реальной истории неизбежно приводит к практической политической, идеологической и исторической беспомощности. Так, например, сторонники монархии совершенно опускают вопрос об экономическом устройстве общества, словно это вопрос второстепенный; не пытаясь даже в общих чертах представить, что же это будет за общество, толи капитализм конца XIX века, толи феодализм конца XVIII, толи постиндустриальное общество XXI века? Словно не замечая, что в течении XX в. мировая экономика претерпела качественное изменение, превратившись из локальных капиталистических предприятий в рамках замкнутого национального государства – в гигантские транснациональные корпорации, перешагнувшие границы государств и ставших самостоятельными субъектами геополитики, неподвластными и неподконтрольными государству как таковому (и даже определяющими государственную политику). Такой постиндустриальный капитализм не вмещается ни в какую монархию, но превосходит любую из них по степени экономической, политической и идеологической власти. Монархия при этой новой глобальной системе власти может сохраняться лишь в «потешном» виде.

Традиционные монархии пали не потому, что ослабла вера народа в их «божественный статус», а потому, что процессы капитализации общества приняли на рубеже XX в. тотальный характер, подчиняя все общество, каждого его члена новому тоталитарному социальному закону – закону *подчинения капиталу*, от которого никто не может уклониться. Это принципиально новый тип социальных отношений, новая меркантильная система жизни, при которой общество структурно атомизируется, распадается на самостоятельных субъектов капиталистического рынка и вся иерархия общества перестраивается по совершенно новой схеме: не по социально-сословному (т.е. самодержавно-зависимому) статусу – а по количеству денежных знаков. Монархия в таком обществе просто неуместна, являясь помехой, сдерживающим капиталистическое развитие фактором. Ведь это классика всех буржуазных революций! – включая и Февральскую 1917. Как же наши современные монархисты думают совместить два этих антагонистических начала социальной организации, да еще на уровне постиндустриального общества, в условиях глобальной экономики? Как еще одно явление политического «постмодерна» это, наверное, возможно, но как явление реальной истории – нет.

Капитализм в его нынешней постиндустриальной стадии – это абсолютная власть Мамоны основанная на жестком «механизме денежного тоталитаризма» (А.Зиновьев), и никакая божественная власть (в лице монархии) в этих условиях невозможна. В этом отношении *социализм*, как подчинение духа капиталистической свободы прямой власти государства значительно ближе к самодержавной форме государственности и может

рассматриваться как один из путей ее реализации (К.Леонтьев). Поэтому сначала освободимся от капитализма, ...а потом будем говорить о монархии.

Кроме экономического вопроса по отношению к монархии, встает и вопрос социальный, который так же никак не комментируется современными идеологами православной монархии. Между тем, вопросов здесь очень много. «Можно сказать, прежде всего, – писал Н.Алексеев, – что абсолютная монархия никогда не была исторической реальностью, ибо не было и не может быть действительного государства, в котором высшая власть неформально, но фактически принадлежала одному-единственному лицу. Исторически нам известные формы абсолютной монархии обычно были в то же время *аристократиями* или *олигархиями*. Монарх разделял свою власть или с родовой знатью, или же с особым сословием служилых людей, с дворянством. Социальная связь абсолютной монархии с крупным землевладением неоспорима, и как раз землевладельцы и составляли реальную базу всякого самодержавия, представляя собою воплощение олигархического и аристократического начала в монархическом государстве»¹⁷¹. Данное обстоятельство приобретает на сегодня некую новую актуальность в связи с определенными попытками властных структур реабилитировать монархическую систему на общественном и официальном уровне. В связи с этим хочется задать риторическим вопросом: на какую же *олигархию* в таком случае собирается опираться «новая русская монархия»?...

В любом смысле данный подход – это социальная архаика. Монархия принципиально подразумевает *социальную иерархию*, и даже в идее «народной монархии», представляемой в свое время И.Солоневичем как «бессословное, бесклассовое общество», *социальный* вопрос не находит вразумительного ответа. Монархия (если она не бутафория) есть принцип социальной пирамиды, каждый социальный слой которой занимает строгое, единственно ему отведенное место, являясь опорой слою вышестоящему. При всей монолитности и государственной крепости подобной структуры невозможно не признать того факта, что в своей основе она подразумевает принципиальное сословное разделение на высших и низших, т.е. *социальное неравенство*. Но приемлемо и возможно ли для сегодняшней России, прошедшей опыт трех революций, опыт социализма и демократии, новое возвращение к какой бы то ни было юридически закрепленной форме сословного (т.е. социального) неравенства? Очевидно, что это есть выражение предельного исторического идеализма и политической мечтательности.

Как бы ни была симпатична и умозрительно убедительна идея восстановления крепкой национальной государственности на основе самодержавной монархии, следует признать, что в сегодняшних условиях это есть не что иное, как форма политического соблазна, уводящая национальную мысль от исторической ответственности нового (исторически нового) государственного созидания. Решение исторических задач всегда находится *вперед*, а не позади истории – эта мысль остается вполне справедливой как по отношению к социализму, так и самодержавию как уже законченным формам русской государственности. Формальный подход к истории, выражаемый в попытке механического переноса тех или иных социально-экономических схем, в любом случае, вне зависимости от идеологического наполнения есть исторический волюнтаризм и в этом отношении может быть не менее разрушительным доктринерством, чем рыночная идея монетаризма начала 90-х годов. История – живой, одухотворенный процесс и все истинное происходящее в ней развивается лишь из нее самой, проявляясь как творческий процесс самоорганизации бытия, и каждая ступень в этом процессе есть *новая ступень*, отличающаяся исключительно самобытными историческими формами.

Как бы кому-то ни хотелось, но нет такой машины времени, чтобы мы перенеслись назад, за грань 1917г. и оттуда заново начали свою историю. История XX

¹⁷¹ Алексеев Н.Н. Русский народ и государство. - М., 2003. С.286.

века нами прожита и пережита и стала неотъемлемой частью национальной судьбы, отложив *неизгладимый* отпечаток в нашем национальном самосознании. Единственное, что нам остается это постараться понять и осознать эту историю в ее сокровенном духовно-историческом смысле и историософском значении. Ибо русская история – это раскрытие Русской идеи, которая сама по себе не укладывается в какую-либо конечную догматическую формулу, но всегда выше ее, ибо смысл Русской идеи – в *будущем*, а не в прошлом. Прошлое лишь предтеча будущего; и Святая Русь, как идеал, как сущность Русской идеи находится в *будущем* – туда устремлена русская история, туда же должны быть обращены и наши взоры.

Еще одним направлением реального патриотизма, претендующим на статус идеологии возрождения России является *идеология русского национализма*, стремящегося как бы вообще преодолеть рамки различных «идеологий» и строить возрождение непосредственно на силе национального духа. Может показаться, что это и есть наиболее верное решение идеологической проблемы патриотизма как опора на самое фундаментальное основание нации, способной мобилизовать ее наиболее сильные внутренние энергии. Но это лишь на первый взгляд. Если мы вспомним феноменологический ряд национального самосознания в его метафизическом выражении (Бог – дух нации – национальная идея – идеология), то станет понятным, что опора на *национальный дух* в его чистом виде есть фактически отрицание не только идеологии как таковой, но и самой *национальной идеи* как духовно-стратегического смысла национальной истории; то есть, по существу – самой национальной истории. ...Понятно, что никакое «национальное возрождение» при таком подходе невозможно.

Последовательный национализм отрицает всякую идеологию как излишество, так, по А.Севастьянову «нынешняя Русская идея суть технология выживания, ни больше, ни меньше»¹⁷². И это очень показательное заявление, хорошо отражающее существо современного русского национализма в его реальном патриотическом значении: национализм занимает самый нижний до-идеологический план национально-патриотического самосознания.

Как говорилось выше, национализм в своем актуальном выражении – это, прежде всего, энергия национального инстинкта. В качестве осознанного общественного явления он обычно проявляется в критические моменты жизни нации как *реакция национального самосохранения*, мобилизующая ее на объединение и защиту своих жизненных интересов. Это, действительно, самое фундаментальное (онтологическое) основание для национального единства, лежащее глубже любых внешних факторов объединения (вера, идеология, культура, история), однако специфика этого объединения состоит в том, что оно происходит на «биологическом», т.е. бессознательном уровне. Энергия национализма, будучи самой мощной мобилизующей энергией национальной самозащиты, является, тем не менее, слепой стихией, готовой пойти в любом направлении и за любым вождем. Ибо здесь начинает срабатывать «эффект массы» в самом своем худшем варианте. Энергию *национализма* может использовать любой провокатор, демагог или фюрер, направляя слепую энергию нации в любом произвольно-гибельном направлении, в лучшем случае – в своих личных вождистских целях. Именно эти причины – вождизм и перманентное отрицание высших наднациональных смыслов – постоянно ломают всяческие попытки патриотического объединения на основе «чистого национализма». Ибо реальное, стратегически *сознательное* национальное единство на основе национального *инстинкта* в принципе невозможно; т.к. объединение подразумевает *цель*, цель же подразумевает – идеологию. Если же чистый принцип национализма все-таки действительно закладывается в основу национальной идеологии, то такой национализм неизбежно превращается в *нацизм* – идею национальной исключительности,

¹⁷² Севастьянов А.Н. Русская идея век XXI-й. - М., 2002. С.18.

становящуюся извращенной формой национальной идеи и ложной целью национальной истории.

Стихия национализма слепа в своей биологической страсти, опора на ее идеологические проекции есть тупик общественного самосознания. Только духовно осмысленная *национальная идея* как духовно-историческая цель национального бытия способна в полной мере реализовать энергетический потенциал национализма, направить его первозданную жизненную стихию в русло предметного исторического созидания. Национализм сам по себе не содержит каких бы то ни было оснований или точек опоры для конкретно-исторического национального действия, последнее – прерогатива *национальной идеи*. Лишь в отношении к *национальной идее* национализм приобретает и реализует свое положительное национально-историческое значение. И только в этом случае национализм действительно становится одним из важнейших факторов возрождения.

Поэтому национализм как здоровая реакция нации на свое критическое историческое состояние есть *обязательный элемент* идеологии национального возрождения. Он обязательно должен присутствовать в ней как базовое условие ее национальной легитимности: ибо вне национального духа – нет национальной идеи. С другой стороны, национализм как особая психосоциальная энергетика, как действенное, волевое начало нации есть важнейшее условие реализации национальной идеологии в эмпирической практике. Таким образом, *идеология* и *национализм* вполне совместимы и, более того, являются глубоко взаимосвязанными атрибутами национально-исторического бытия. Выше мы говорили, что основным критерием истинности государственной идеологии является патриотизм. Однако последовательный патриотизм как чувство любви к Родине находит свое основание в национализме – глубоко социальном инстинкте единства национального бытия. Поэтому любая идеология, претендующая на статус государственной, обязательно должна отвечать духу осознанного национализма как фактору обеспечивающего ей самое непосредственное национальное признание. В этом отношении в качестве еще одной из альтернатив идеологии возрождения можно было бы теоретически рассматривать идеологию национал-социализма, имеющую вполне конкретное идеологически-позитивное содержание. Однако сегодняшний русский национализм идеологически не поднялся даже до этого уровня...

Понимание взаимосвязи национального *духа* с национальной *идеей* позволяет глубже понять само содержание и границы национализма. Так, говоря о русской нации, мы не вкладываем в это понятие сугубо этнический смысл (чем так злоупотребляют наши националисты), но понимаем его значительно шире. К русской нации, по существу, относятся те, кто разделяет важнейшие духовно-мировоззренческие категории, заложенные в Русской идее (в русской цивилизации), кто не может мыслить себя вне этих категорий, кто готов полностью отождествить историческую судьбу России со своей личной национальной судьбой. Говоря проще, русский – это тот, кто считает себя таковым в своем национальном самосознании, кто любит Россию как свое единственное и святое отечество. Как писал И.Ильин: «Быть русским значит созерцать Россию в Божьем луче, в ее вечной ткани, ее непреходящей субстанции и любовью принимать ее как одну из главных и заветных святынь своей личной жизни. Быть русским значит верить в Россию...»¹⁷³. И здесь нет этнических ограничений: русским в этом широком смысле может быть и татарин, и якут, и еврей. Так как принципиально возможно приобщение к русскому национальному духу – через искреннее принятие душой и сердцем, и разумом – русской национальной идеи, что делает всякого человека *русским по самосознанию*, включая его в качестве полноценного органического элемента в систему русского мира. И примеров такой внеэтнической русскости в нашей

¹⁷³ Ильин И.А. Почему мы верим в Россию // Наши задачи. - М., 1992. С.90.

истории достаточно много: это и А.Пушкин, и И.Ильин, и А.Даль и многие, многие другие... Иногда, при этом, правда, доходят до противоположной крайности: утверждают, что русской нации вообще как таковой не существует; но это в корне неверно, ибо эта этническая широта – лишь внутреннее духовно-обусловленное свойство русской нации, раскрывающееся как ее всечеловечность.

При этом, однако, принципиально важно понять, что масштабность и острота нынешних общественно-исторических катаклизмов требуют, в первую очередь, мобилизации именно *русского национального духа* как наиболее остро и глубоко переживающего сущность сегодняшних, трагических для России процессов. Именно к русским по духу обращен сегодня немой вопрос истории – готовы ли они отстаивать свое право на самобытное национально-историческое существование? И поэтому *русский национализм* должен стать базовой точкой опоры (местом сбора) патриотического духа, общим мобилизационным источником идеологии возрождения.

Сама же идеология возрождения должна формироваться в предельно мягких идеологических формах: не путем идеологического доктринерства, исходящего из догматов тех или иных «великих учений», а из реальной потребности национального чувства, соборно-исторических традиций национального самосознания и конкретных задач национального строительства.

Нас не должно разделять ни прошлое, ни будущее, исходить мы должны лишь из реалий настоящего, в нем искать объективные объединяющие начала. Надо остановить бесконечное расчленение собственной истории на «нужное» и «не нужное», наоборот, необходимо положительное понимание ее *общего* надэмпирического смысла, способного стать опорой новой истории. «Идеальные» оценки прошлого (или будущего) уместны лишь в отвлеченной историософии, но они совершенно неуместны в реальной политике, в конкретной задаче национального возрождения, требующей в первую очередь *национального единства*, простого и монолитного, – на уровне нерасчлененного чувства любви к Родине, к своему народу, на базе здорового национализма как естественной воле к жизни национального духа. В этом исцеляющая доминанта *настоящего*, в нем как *едином* сходится национальное прошлое, в нем же рождается и национальное будущее. И мы должны культивировать это национально-патриотическое единство *здесь и сейчас!* На основе внутреннего неприятия оккупационной власти, на основе единого чувства национально-державного унижения, на основе общего стремления к национальному и государственному возрождению. Эти чувства – объективная реальность и на ее основе мы должны организовать растерянную волю нации к новой исторической мобилизации. Споры возможны и уместны, они даже необходимы, но они никогда не должны заслонять от нас главное – общее чувство национальной беды и готовность к ее преодолению. Мы –русские, в этом онтологическое начало нашего единства, и сегодня, в условиях тяжелейшего национального кризиса мы должны превратить это начало в фундамент всех наших идеологических и политических построений.

...Однако следует еще раз повторить: чтобы реально актуализировать огромный внутренний потенциал национального патриотизма, необходима объединяющая идея – осознание общей цели и направления национального возрождения, дающее безусловное ощущение *выхода* из национально-исторического тупика к новому измерению национальной истории. В этом отношении идеология русского *христианско-социалистического синтеза* как выражение патриотического единства православия, коммунизма и национализма является объективной и единственно возможной формулой непротиворечивого сочетания интересов всех идеологических субъектов реального русского патриотизма. Такое органичное *идеологическое* единство русского патриотизма, имеющее глубокое обоснование в духовно-исторической силе Русской идеи, политически будет несокрушимо, ибо за ним стоит вся тысячелетняя история России!

Путь возрождения России – вновь связать (осмыслить) национальную политику с традиционными христианскими смыслами, понять их на уровне нового исторического опыта, опереться на них в усилиях нового исторического становления. Не найдя в себе эти основания, не приняв их в качестве фокуса своего национального самосознания, мы никак не сможем подняться из того исторического «нокаута», в котором в настоящее время оказались. Никакие экономические или политические мероприятия здесь ничего не изменят, необходимо собраться в своем национальном духе, в его актуальном идейно-историческом выражении.

В некотором смысле мы должны просто «вспомнить себя», осознать свое право на формирование своей истории *здесь и теперь* – на своей русской земле, в начале XXI века. Это подразумевает свободу и ответственность... *Свободу* как независимость от каких бы то ни было внешних указаний, рекомендаций и моделей, и *ответственность* как готовность взять управление своей историей в свои руки. Мы вновь должны заявить свое право на историю. Пора делать выводы, исходя из реалий сегодняшнего дня, а не из догадок, оценок, предположений и прозрений полувековой и столетней давности (пусть самых возвышенных и нелицеприятных). ...Двадцать лет «реформ» на фоне патриотического топтания на месте, как ожидания некой особой исторической конъюнктуры, способной открыть наконец путь к национальному возрождению, – показали полную несостоятельность алгоритма ожидания. Так не бывает... История сама по себе не поднесет нам будущее на «блюдечке с золотой каемочкой». Только мы сами – реальные и непосредственные носители русской истории – должны взять на себя ответственность нового исторического акта. Исходя в первую очередь из тех реалий (политических, исторических, экономических, культурных), которые открываются во всей своей непосредственной (а не умозрительной) данности именно (и исключительно) нам, нашему поколению русских людей – живому субъекту национальной истории. Хватит боязливо оглядываться назад и ожидать «обыкновенное чудо»: что кто-то, где-то, как-то, ...кроме нас самих, сделает этот выбор. Это исключительно **наша задача** и надо принять на себя всю полноту ответственности за новое историческое самоопределение. Пора делать сознательный выбор. Дальнейшее аморфное, безвольное, бессмысленное состояние общества и нации есть путь к смерти. Необходимо очнуться к новой жизни, к новой цели, к новому историческому действию!

Национальная самоорганизация подразумевает предельный реализм исторического действия, исключаящее какое бы то ни было условное (идеальное) прожектерство. Только реальная и наличная историческая данность является исходной базой и материалом нового национального строительства. И только то направление действия, которое организует эту данность в органическое продолжение национальной истории – и будет истинным, каким бы неожиданным оно ни оказалось. Ибо история, в любом случае, есть *новая история*, и надо смелее глядеть в глаза будущему.

...В связи с неизбежным продолжением нынешнего идеологического кризиса следует особо оговорить вариант так называемой «оранжевой революции». Его политическая привлекательность, технологическая легкость, чуть ли не праздничность могут послужить большим соблазном для разного рода оппозиционных сил. Опасность такой революции не в том, что она может не получиться, а в том, что она *не может получиться вообще*, ибо, по существу, это не революция вовсе, а лишь шоу на революционную тему. При всей своей цветастой яркости – это пустоцвет. Всеобщее ликующее объединение («левых» и «правых», «коричневых» и «зеленых») здесь потому и возможно, что не требует никаких идеологических оговорок – это революция «понарошку», голый выброс политических эмоций в лицо надоевшей власти. В ней нет никакого идеологического содержания. Она есть чисто формальный сброс патриотического потенциала общества, пустая растрата энергии национального духа, приводящая его (в любом варианте развития) лишь в состояние еще большей беспомощности, уныния и упадка. Вместо проявления и укрепления в общественном

сознании *новой идеологической доминанты*, способной вывести общество к какому-то новому историческому направлению, «оранжевая революция», наоборот, лишь окончательно перемалывает и перемешивает существующие идеологические альтернативы, превращая их в исторически неусваиваемую идеологическую эклектику, что надолго, если не навсегда, хоронит надежду на какое бы то ни было самостоятельное и самобытное национально-государственное существование. Нация становится идеальным утилитарным материалом для использования в процессе глобализации. Поэтому только осознанно сформулированная идея (идеология) как *направление, путь и цель* может стать реальным основанием эффективного общественно-политического действия.

Глава 2. Русская идея как социальный идеал

Идеология всеединства

При обсуждении каких-либо новых моделей или принципов социальной организации общества естественен интеллектуальный скепсис. Особенно это относится к моделям, связанным с *социализмом*, казалось бы, так бесславно на наших глазах канувшем в лету. И это действительно серьезный интеллектуально-психологический барьер, который при разговоре о каком-либо неосоциализме должен быть в какой-то степени преодолен, прежде чем вообще говорить по существу вопроса. Уделим этому некоторое внимание.

Наверное, одной из принципиальных претензий, которую традиционно предъявляют социализму в качестве общественной теории, заключается в его *утопизме* как якобы попытке построения рая на земле чисто материальными средствами. При этом чаще не замечают, что последнее относится собственно не к социализму как таковому, а к идеологии социализма в его *коммунистическом* варианте. Утопизмом в советском обществе оказалась именно *коммунистическая идеология*, социализм же, наоборот, проявил себя как совершенно реальная и жизнеспособная форма социально-экономической организации общества, вполне способная обеспечить высокую эффективность в различных сферах человеческой деятельности. Это есть факт истории, и ничто его отменить не может.

Но может быть утопизм социализма в том, что он вообще немислим и нереализуем вне идеологии и соответственно зависим от неких мировоззренческих утопий, сбивающих общество в уклонение от «естественного развития»? И не сюда ли именно относится и идеология «христианского социализма», казалось бы, еще более идеализированная и удаленная от реалий жизни? ...Этот вопрос уже более содержателен и требует рассмотрения самой природы утопизма как соотношения *идеала и реальности*.

Конечно, можно сразу оговориться, что обществу без идеалов никакой утопизм не грозит. Но это в то же время совершенно не значит, что наличие общественного *идеала* неизбежно ведет к утопизму! Утопизм по своему проявлению – лишь форма *искажения* идеала в общественном сознании как утрата (редукция) его собственно идеального значения. Идеал в своем историческом содержании есть *потенциальное* задание национальной истории. Парадоксально, но резкая актуализация идеала «останавливает» историю. В этом и заключается отрицательный эффект утопизма...

Утопизм есть грубая *формализация* идеала в плоскости исторической эмпирики, придание ему статуса «будущего факта» и, тем самым, жесткое противопоставление именно с сегодняшней социальной реальностью. Это формальное приложение идеала к реальной жизни нарушает истинное (диалектическое) соотношение *идеала и реальности*, переводя идеал из состояния имманентного потенциала в качество

внешнего образца. В таких условиях *революционный соблазн* становится актуальной задачей, ибо кажется, что будущий социальный идеал лежит рядом, надо только перестроить некоторые элементы социальной реальности в соответствии с образцовыми формами. И в данном случае, применительно к сегодняшней России, мы можем с равным основанием говорить не только об утопии коммунизма, но и об утопии «православной монархии» или утопии «гражданского общества». Всегда, когда *схема* априорно довлеет над внутренней диалектикой социального процесса, мы имеем дело с той или иной степенью революционного утопизма. С другой стороны, данный механизм социальной диалектики как перевод имманентного потенциала социального *идеала* на внешний социально-политический уровень есть, вероятно, неизбежная диалектическая составляющая процесса социально-исторической самоорганизации общества. Вопрос лишь в масштабе эмпирической схематизации и формализации данного *идеала*: чем больше масштаб этой схематизации, тем к большим социальным потрясениям это приводит. В этом смысле реформы Петра I, большевистские преобразования начала XX века или либеральная вакханалия 90-х годов (продолжающаяся и донныне) есть явления одного порядка.

Таким образом, говоря о социальном идеале, необходимо различать собственно сам *идеал* в его имманентном духовно-теоретическом качестве, органично вызревающем в лоне общественного самосознания, – от его идеологической проекции, имеющей погрешность схематизации. Надо отличать позитивную потребность общества в социальном идеале, как стремление к преодолению несовершенства социальной эмпирики, – от его политической фальсификации, приводящей к уклонению и даже тупику исторического процесса. Другими словами, для общества всегда остается актуальной проблема минимизации дисбаланса между динамизмом развития общества, как стремлением к реализации *идеала*, и той невосполнимой потерей пассионарности, которую оно затратит при этом на достижение ложных целей. Это, в общем-то, относится и к каждой конкретной человеческой жизни...

Ситуацию усугубляет еще то, что *социальный идеал* есть понятие не абсолютное, но относительное, имеющее свое значение лишь в рамках конкретной культурно-исторической традиции. В различные исторические эпохи, в различных национально-исторических традициях, в различных религиозно-мировоззренческих системах понятие *социальный идеал* имеет свое достаточно конкретное значение. Это придает понятию *социальный идеал* дополнительное динамическое качество – подвижность во времени и в истории. Переплетение человеческой мысли, национальных традиций, экономических систем и религиозно-нравственных императивов придает понятию *социальный идеал* живую, уходящую вдаль общечеловеческой истории, перспективу. И мы пока не можем говорить об этом понятии в неких универсальных для «всех времен и народов» категориях, подобно общечеловеческим ценностям. Мы можем говорить об этом лишь в рамках нашей конкретной исторической эпохи, в рамках нашей культурно-исторической христианской традиции, в рамках национального русского самосознания, – только тогда наш разговор будет предметным и актуальным. Этому принципу мы и пытаемся следовать в русле данной работы, пытаясь раскрыть в первую очередь русское представление о *социальном идеале* – так, как оно формировалось в лоне национальной истории и православной религиозной традиции.

Чтобы сразу ощутить тему социального идеала во всей полноте ее русского звучания, можно привести известную цитату из Ф.Достоевского, где великий русский духовидец формулирует предельные духовные максимы *русского социального идеала* в его христианско-социалистическом контексте: «Я не про здания церковные теперь говорю..., я про наш «русский социализм» теперь говорю (и это обратно противоположное церкви слово беру именно для разъяснения моей мысли...), цель и исход которого всенародная и вселенская церковь, осуществленная на земле, поколику земля может вместить ее. Я говорю про неустанную жажду в народе русском, всегда в

нем присущую, великого, всеобщего, всенародного, всебратского единения во имя Христово. И если нет еще этого единения, если не созиждется еще церковь вполне, уже не в молитве одной, а на деле, то все-таки инстинкт этой церкви и неустанная жажда ее, иной раз даже почти бессознательная, в сердце многомиллионного народа нашего несомненно присутствуют. Не в коммунизме, не в механических формах заключается социализм народа русского: он верит, что спасется лишь, в конце концов, *всесветлым единением во имя Христово*. Вот наш русский социализм!»¹⁷⁴.

В этой очень емкой духовно-откровенной мысли выражено все существо русского понимания социального идеала в его христианском содержании, смысле и значении. Как бы прямо не говорилось здесь о «русском социализме», язык не повернется назвать это утопизмом, – ибо *идеал социализма* поднят здесь на высоту «Церкви, осуществленной на земле», что само по себе есть истина и непреходящая реальность христианской истории. Но более того, здесь русский социализм как *социальный идеал* словно замыкает собою историю Церкви, смыкаясь с ней на эсхатологическом горизонте во «всесветлом единении во имя Христово». То есть социализм в его *идеальном* христианском смысле предстает как социальный идеал Церкви – осуществляемый на земле. Если мы при этом вспомним, что и началом Церкви на земле (ее социальным идеалом) была иерусалимская община, то подобное понимание не покажется искусственным. Это еще раз говорит о том, что разговор о подлинном *социализме* как актуальной категории нашего времени возможен лишь в христианском контексте. При этом тема христианско-социалистического синтеза перестает казаться надуманной, но получает особое, внутрицерковное измерение.

Учитывая предыдущие размышления о диалектическом соотношении *идеала* и *реальности*, следует подчеркнуть, что, говоря о христианско-социалистическом синтезе и, даже более конкретно, о христианском социализме, мы не имеем в виду полную утилизацию идеала христианства в эмпирических формах социализма, но наоборот, подразумеваем динамическую направленность социалистических форм к христианскому идеалу. При этом, однако, надо понимать и то, что этот процесс не может быть односторонним, но является непрерывным взаимодействием и взаимопроникновением христианского идеала и социализма как *одухотворение* социального процесса. Ибо в любом случае исторический социальный процесс (если отвлечься от теоретических надстроек) есть процесс синергии человека и Бога, в котором идеал и реальность глубоко и неразрывно связаны.

Вышеприведенное высказывание Ф. Достоевского хорошо отражает идеальное содержание русского социального идеала в его христианском понимании. Как же конкретно раскрывает себя этот русский идеал в русской традиции?

Ключевое понятие социальной этики и идеологии русского народа – это, безусловно, *соборность*. Как пишет митр. Иоанн, «соборное начало проявляет себя в русской истории прежде всего как религиозная и политическая методика по сохранению и возрождению духовной общности народа»¹⁷⁵. То есть принцип *соборности* выступает здесь как универсальный критерий истинности духовного и общественного бытия, как главное условие поддержания его внутренней органической цельности.

Единство духовного и общественного здесь принципиально важно. Собор – это прежде всего Церковь. Соборность в жизни – это как бы жизнь в Церкви, т.е. русский человек проецировал церковный идеал соборности (единство Церкви в христианской Истине) и на общественную жизнь, пытаясь и ее строить, насколько это возможно, на основе единения во имя Христово. В этом высшем духовно-мистическом проявлении *идеал соборности* и отражает сущность русского социального идеала. Соборность в этом значении не просто механическое единство, политический компромисс или баланс

¹⁷⁴ Достоевский Ф.М. Дневник писателя // Возвращение человека. - М., 1989. С.451.

¹⁷⁵ Митр. Иоанн. Русь соборная. - СПб., 1995. С.167.

интересов, но *единодушие*, то есть общественное согласие, имеющее глубоко духовную природу. Природа соборности – это тонкое, почти мистическое переживание всеобщего единения, когда каждая индивидуальная мысль и чувство непостижимым образом соединяются в общем надиндивидуальном сознании, которое как всеобъемлющая *истина* диалектично и гармонично отражает чаяния и устремления каждого, причем так, что несмотря на первоначальную хаотичность и даже противоречивость позиций, никто уже не чувствует себя в этой Истине ущемленным, но наоборот, полностью согласен в ней со всеми.

На более глубоком метафизическом плане *соборность* предстает как необходимое *духовное* условие органической самоорганизации жизни, без которого принципиально невозможно *целое*. Этот духовно собирающий, организующий синергетический принцип соборности проявляется на всех без исключения уровнях бытия: от простейшей клетки до космического всеединства. В этом высшем метафизическом смысле *соборность* – это то божественное начало, которое побеждает и преобразует хаос, созидает жизненные формы, умиротворяет внутренние противоречия. Соборность – это присутствие Истины в эмпирическом процессе становления, принцип претворения механической множественности в *органическое целое*, когда каждая часть находит свое оптимальное соотношение и место в ряду объединяющего единства.

В связи с этим *социальный идеал* Русской идеи можно еще определить как *всеединство*. Не банальное равенство, которое само по себе ни в какой реальной системе невозможно, а именно сложное *всеединство*, в котором равенство соизмеряется не по отношению друг к другу, а по отношению к *единому* – всему социальному целому как одухотворенному организму. В этом смысле мы все равны не как индивидуумы (здесь как раз градации огромного размера), а как члены единого глубоко структурированного организма (социума), и наше равенство определяется абсолютно *равной* причастностью к этому организму, которое как бы проецирует свой статус *целого* на каждую, самую крохотную свою часть. Мы равны в этом целом, мы одарены этим целым абсолютным равенством единого Бытия.

Системе социального всеединства совершенно противоположен *индивидуализм* либеральной демократии, где вообще отсутствует понятие о сверхличном социальном *целом*, объемлющем собою каждого индивидуума в его личном бытии ради со-бытия в социальном организме. Либеральный индивидуализм принципиально противостоит этой онтологической претензии социального целого на индивидуальное бытие, называя это *тоталитаризмом*, отстаивая свое право быть *вне целого*, т.е. по существу – *над целым*. В этом духовно-демонический смысл так называемых «прав человека», как его понимают разрушители традиционных обществ. Ибо совершенство традиционного общества предполагает духовное единство всех членов общества в со-бытии целого, отрицание этого единства есть отрицание религиозной онтологии общества.

Именно идеал всеединства, его возвышенное духовно-социальное содержание подспудно всегда присутствовало в русской традиции, в русской истории и осуществление его в формах общественной жизни было положительным содержанием русской истории. Из этой традиции напрямую вытекают русское понимание равенства, общности и коллективизма, стремление решать вопросы всем миром, голосовать единогласно, задумываться о том, «что люди скажут...» и т.д. И именно отсюда, из этого, казалось бы, беспросветного соборного тоталитаризма, вытекает особое русское понимание – *свободы воли*, как отражение в каждой соборной личности абсолютной причастности к *целому*, где каждая личность обладает правом выступать от имени целого, ощущать себя целым, и обладать статусом целого. Примеры: новгородское Вече, вольница Пугачева или крестьянские сходы (Советы) начала XX века. Да и сама рабоче-крестьянская революция, где народ взял на себя историческую ответственность за судьбу государства есть не что иное, как проявление свободы национальной воли.

И это не свобода индивидуализма, не свобода *от целого*, а свобода *внутри целого*, и *ради целого* как основное условие творческого, независимого и в то же время *целостного* национального бытия: *бытия* – как «*общего дела*». Соборность, таким образом, выступает как главное, онтологическое основание социальной интеграции, как органическое сочетание свободы и единства, личного и общественного, духовного и эмпирического, психологического и социального, как идеальное (и единственно возможное) условие гармонизации общественного устройства. Гармония общества понимается здесь как целостность, одухотворенность, личностная многосложность и внутренняя бесконфликтность социальной организации.

Практическим примером, моделью подобной соборной организации может служить *русская крестьянская община*, просуществовавшая в качестве фундамента русской государственности вплоть до начала XX века. Именно *община* являлась главным хранителем соборного духа русского национального характера, непрерывно утверждая его в своей социальной практике: в равенстве, взаимопомощи, согласии, справедливости, добрососедстве и т.д. Причем система соборности отнюдь не исключает понятия *социальной иерархии* как обязательного атрибута любой социальной системы. Но иерархия носит в этом случае исключительно *функциональный* характер, так формы социального неравенства в традиционной России, заключавшиеся в *сословном* разделении общества, имели в первую очередь функциональный государственно-образующий смысл. Разложение этих сословных функциональных взаимосвязей в период капитализации, стало основной структурной причиной падения традиционного русского самодержавия.

Здесь можно перейти к рассмотрению феноменологической структуры традиционной социальной организации, в которой открывается комплексный характер социальной гармонии. В этом общесоциальном ракурсе гармоническое бытие человека отнюдь не замыкается лишь в рамках его *личного* бытия, но раскрывается в виде непрерывного осуществления гармонии всего социального ряда: от *личного* духовного совершенства до совершенства *общественно-социального*. В этом отношении основные ступени социальной онтологии: *личность* – *семья* – *община* – *государство* предстают как целостные субъекты социального бытия, каждый из которых предполагает свой уровень социальной гармонии и совершенства. Понятно, что это совершенство, понимаемое в христианском смысле, может начаться только на уровне личности, но если принять во внимание, что личность не существует в абстрактном пространстве, а всегда появляется на свет в конкретной социальной среде (структуре), в первую очередь в семье, то станет понятным необходимость диалектической зависимости между индивидуальным совершенством личности и совершенством социальной среды. То и другое есть единый духовно-социальный процесс совершенствования человека и общества, который не может быть разделен, но наоборот, требует целостного комплексного подхода.

Такой общий гармонизирующий подход подразумевает понимание каждого уровня социальной организации – *семьи, общины (коллектива), государства* – в качестве самостоятельного социального организма, входящего в более высокий социальный уровень по принципу русской матрешки. Характерным социально-психологическим проявлением данного принципа является чувство умиротворенности и защищенности на всех уровнях социального бытия, переживаемое как чувство дома. Если на личном и семейном уровне мы, в нынешних условиях, иногда и испытываем это умиротворяющее чувство (субъектно-социальную целостность бытия), то по отношению к государству большинство из нас этого сказать не может. Это говорит о том, что государство в его социальном качестве воспринимается нацией как *чуждое* (не родное), как не мать, но мачеха, и именно поэтому большинство из нас лишены ощущения социальной защищенности. Возможно для западного индивидуалистического сознания такое отношение к государству (и государства к

личности) вполне привычно, и даже является нормой. Но для русского самосознания необходимый элемент социальной гармонии – это чувство общности, чувство государственного единства нации. Именно этого важнейшего чувства макросоциального единства уже второй десяток лет лишено российское общество. И это, конечно, неспроста: государство систематически уклоняется от исполнения своих важнейших социально-интеграционных и патерналистских функций.

При анализе онтологического социального ряда можно заметить, что по мере увеличения уровня социальной организации принципиально раздвигаются *идеологические* границы соборного единства, расширяется его качественное многообразие в силу органического включения в себя всех нижестоящих социально-субъектных идеологических проявлений. Истинная *социальная соборность* всегда способна непротиворечиво совмещать в себе в качестве органических фрагментов общественного бытия любые органично-цельные (традиционные) духовно-идеологические субстанции нижестоящих социальных образований. Имеется в виду, в первую очередь, культурно-идеологическая самобытность различных национально-автономных меньшинств, вполне органично находивших свое достойное жизненное пространство в системе соборной русской цивилизации, как в царской России, так и в России советской. Ибо принцип *соборности* воистину безграничен в своей духовно-социальной доброжелательности и как принцип социальной гармонизации универсален для социальной системы любого уровня сложности. Именно в чувстве *соборности* заключена тайна *всечеловечности* русского национального характера, позволяющая вмещать и органично принимать в себя иные культуры.

Вспомним, как это было в советское время. Когда на любой праздник по телевидению мы видели и искренне восхищались глубокой национальной эстетикой грузинской лезгинки, украинского гопака или удалой русской пляски. Где все это?! Во что превратили великую дружную семью народов? Серая, унылая пустыня, где народы потеряв свой национальный облик, как мутанты «либеральной цивилизации» борются друг с другом за выживание. Как хотелось бы услышать проникновенную украинскую песню, ...но мы не слышим. Или монотонный распев народов севера? Поют ли свои бойкие, энергичные песни молдаване? Да и русских песен мы, честно говоря, тоже давно не слышим... и не замечаем, как все вместе, потеряв свой яркий и неповторимый национальный облик, превращаемся в унылое однообразное стадо для нового общества унитарной цивилизации.

Совсем не такое унифицированное единство подразумевает русская парадигма общечеловеческого всеединства. Исходным императивом в международных отношениях является в этой парадигме *дружба народов*. Однако и это понятие напрочь исчезло из политического лексикона, на его месте все та же утилитарная меркантильность «взаимовыгодных интересов» и рыночной «конкурентоспособности»... Интерес к облику, душе и духу народа отбрасывается как излишняя в деловых отношениях сентиментальность. А это и есть потеря живой непосредственности в восприятии иного народа, глубокий, непреодолимый разрыв *человеческих* отношений с ним. Всеединство Русской идеи в международном плане, наоборот, подразумевает особый *субъектный статус* национального бытия каждой нации, возможность равных, дружественных отношений между ними. Народы мира – это семья народов, единство которых возможно лишь на духовно-этическом плане как чувстве взаимной любви, доверия и уважения, и никакие формально-юридические (и тем более экономические) отношения не могут подменить собой эту воистину общечеловеческую основу полноценного совместного бытия. Данный межнациональный аспект Русской идеи имеет ярко выраженное общечеловеческое цивилизационное значение, что делает «русскую альтернативу» принципиальным вопросом человеческой истории.

Важно отметить, что эта альтернатива не является чисто умозрительным (идеальным) выводом, но базируется на всей тысячелетней истории русской цивилизации, основанной на *общинном* характере народной жизни и *соборном* характере национального самосознания. И то, и другое придает русской альтернативе отчетливую *социалистическую* тональность. В этом отношении можно сказать, что Россия предрасположена к социализму как «снизу», так и «сверху». *Снизу* как имеющая в практическом опыте народной жизни традицию *общинного* бытия, т.е. уже фактически обладая первичной формой социалистической организации общества. И *сверху* как имеющая в духовной традиции православия такое важнейшее духовно-интегрирующее социальное понятие как *соборность*, подразумевающее, а точнее, исповедующее как духовную реальность, возможность человеческого единства в Боге.

Сочетание этих двух факторов делает Россию поистине исключительным местом для реализации и воплощения социалистической идеи. Так как ни Запад, с его традиционным индивидуализмом (атомизмом) общественного бытия, ни Восток с его обезличенной корпоративностью, не знающей истины братского единения во Христе, не обладают полнотой духовной, мировоззренческой и практической предрасположенности к раскрытию *социалистического идеала*. Поэтому социалистическая эпоха в Советской России не является исторической ошибкой национального самосознания, но, наоборот, полностью соответствует вектору национальной идеи. Другое дело, что срыв этой идеи, неполнота ее осознания национальным духом, приведшая в XX веке к реализации фактически суррогата социалистической идеи, может рассматриваться как фальстарт социалистической истории, что предполагает новый, христианский этап ее реализации. Естественно, эта миссия по-прежнему принадлежит России. Причем уже не в форме некой интернациональной ответственности перед «мировой социалистической революцией», а как сугубо внутренняя необходимость самоорганизации своего национального бытия, как реализация и раскрытие своей собственной имманентной национальной идеи.

Личность и общество

Говорить об общественном *социальном идеале* применительно к новому формату социализма невозможно без выяснения существа идеальных отношений между *личностью* и *обществом*: именно на этом уровне определяется качество и степень гармоничности общественных отношений. Этот вопрос, конечно, не исчерпывается контекстом социализма, но имеет очень сложную духовную, философскую и нравственную природу, интересовавшую философскую онтологию еще со времен Аристотеля, и активно раскрывшую себя в христианской традиции во времена Реформации, вылившись в течения гуманизма, либерализма и того же социализма. Именно *социализм* как явление реальной истории обострил вопрос о соотношении *личного* и *общественного* до принципиального цивилизационного значения, сделав его по-настоящему исторически, духовно и этически актуальным как в теоретическом плане, так и в социально-эмпирическом.

Онтологически *личность* и *общество* представляют сложную замкнутую систему, которая может рассматриваться как в единстве, так и в раздельности, как со стороны общества, так и со стороны личности, и этот дуализм методологии сам по себе рождает противоречия, когда тот или другой субъект отношения предстает по отношению к другому в виде объекта. Хотя это принципиально неверно: ни личность, ни общество не являются друг для друга *объектами*, но лишь двумя полюсами *единого социального бытия*. «Общество есть дополненная, или расширенная личность, а личность – сжатое, или сосредоточенное, общество, – писал В.Соловьев. – ...Человек изначально является

как существо лично-общественное, и вся история есть лишь постепенное углубление, возвышение и расширение двусторонней, лично-общественной жизни»¹⁷⁶.

Между тем, данное понимание глубокого онтологического единства *личности и общества* далеко не очевидно как для обыденного сознания, так и для человеческой истории. В первую очередь потому, что *личность и общество* – это разные уровни эмпирического бытия, и именно здесь, встречаясь в социально-исторической эмпирии, личность и общество входят в реальные противоречия и так или иначе пытаются их преодолеть. Текущее динамическое качество этих отношений и определяет данный цивилизационный формат истории.

Особенно остро эмпирическое противостояние между личностью и обществом (индивидуальным и общественным) стало проявляться в Новое время, когда проснувшаяся еще в эпоху Реформации христианская личность начала активно утверждать себя в качестве самодостаточного субъекта общественной жизни. В этом было много положительного для человеческой культуры (гуманизм, просвещение, наука, искусство и т.д.), однако на определенном этапе эмансипация личности стала переходить в *эмансипацию индивидуализма*, противопостав фундаментальным основам традиционного общества. Что обернулось атеизмом, нигилизмом, либерализмом, капитализмом и прочими разрушительными для общества явлениями социальной жизни. Здесь изначально позитивная тенденция исторически актуализирующейся личности входит в очевидное противоречие с *общественной формой* человеческого существования, являющейся по природе необходимой. Так, человек по форме бытия – социальное существо (семья, племя, род, нация, общество, государство), вне этих категорий он как реальный субъект немислим. И в то же время христианство раскрывает в нем *личность*, которая, почувствовав свою имманентную самодостаточность, уже в Новое время отходит от христианства и начинает опираться на социально-экономические завоевания либерализма, осуществляя с его помощью свою дальнейшую (в принципе не знающую границ) экспансию. Очевидно, что некий оптимум у такой динамической системы должен быть, общество как субъект бытия имеет право на защиту своих онтологических оснований. «Индивидуализм» может быть безграничным лишь в духовном измерении – но никак не в социальном. Поэтому появление на арене истории *социализма* можно понимать как здоровую социальную реакцию общества на волну гипертрофированного индивидуализма либерального сознания, воплотившегося в формах капитализма.

Совсем не случайно историческое явление реального социализма произошло именно в России, где реакция общества на либерально-капиталистические тенденции оказалась наиболее сильной в силу крепости *общинных* начал народного бытия и *соборного духа* национального самосознания. Принципиально важно, что носителем *индивидуального* начала в российском обществе являлась не буржуазия, которая как таковая была малочисленна, а русская интеллигенция, т.е. культурное начало нации, впитавшее в себя положительные тенденции европейской культуры. Поэтому когда проявления либерально-капиталистической экспансии достигли в России критических размеров, то и русская интеллигенция, и русский народ (как носители *индивидуального и общественного*) оказались едины в стремлении к новой социальной оптимизации этих двух начал в форме нового социального строя. И надо признать, что данная социально-историческая задача была выполнена: новая система отношений человека и общества принесла русскому советскому человеку во многом *уникальное социальное самосознание*, органично и непротиворечиво сочетавшее в себе индивидуально-личностное и общественное начала. Что и предопределило глубокую внутреннюю целостность общественной жизни, несмотря на многочисленные издержки советского опыта.

¹⁷⁶ Соловьев В.С. Оправдание добра // Соч.: в 2 т. - М., 1990. Т.1. С.65.

Однако первый опыт реального социализма не был достаточно глубоким и до конца осознанным; во многом он был просто радикальной реакцией на крайности капиталистического индивидуализма, что обернулось новым дисбалансом *индивидуального* и *общественного* в сторону формального коллективизма. Кроме того, идеология коммунизма, под эгидой которой строился советский социализм, была плоским материалистическим отражением реальности, не вмещавшим всю духовную метафизику социальной проблематики. В первую очередь, отрицалось духовное содержание индивидуально-личного бытия, что фактически лишало общество резервов внутреннего развития. Так как только свободное самоопределение духовно развивающейся личности является началом, основой и условием развития общества. В результате человек, понимаемый лишь как «совокупность общественных отношений», оказался неспособным поднять эти отношения на новый качественный уровень, когда в конце XX века этого потребовала историческая необходимость.

Таким образом, социальный ответ на вопрос о путях гармонизации отношений между *личностью* и *обществом* хоть и найден, но лишь полуоткрыт в истории, что подразумевает дальнейшее постижение его содержания уже не только на формальном уровне социально-экономических преобразований, но, главным образом, в области духовно-мировоззренческих отношений. Именно здесь, в области человеческого *духа* – в общественной *идеологии*, должна произойти следующая, заключительная стадия социалистической революции как преобразование самого смысла социальных отношений на основе христианского понимания личности и общества. Следует повториться, что это новое христианское понимание не детерминируется сверху общественной идеологией, но есть обоюдный процесс христианского совершенствования личности и общества, где именно личность по-новому (по христиански) определяет себя в обществе, а общество лишь утверждает новое качество отношений в общественном сознании в форме новой идеологии.

Личность и *общество* уже онтологически едины, вопрос лишь в том, чтобы актуализировать это единство на сознательном духовно-нравственном уровне. Это глубочайшая задача человеческого самопознания. Как писал В.Соловьев, «мировая задача состоит не в создании солидарности между каждым и всеми – она уже и так существует по природе вещей, а в полном сознании и затем духовном усвоении этой солидарности со стороны всех и каждого. В ее превращении из метафизической и физической только в нравственно-метафизическую и нравственно-физическую. Жизнь человека уже сама по себе и сверху, и снизу есть невольное участие в прогрессивном существовании человечества и целого мира; *достоинство* этой жизни и смысл всего мироздания требует только, чтобы это невольное участие каждого во всем становилось вольным, все более и более сознательным и свободным, т.е. действительно-личным, – чтобы каждый все более и более понимал и исполнял общее дело, как свое *собственное*. Очевидно, только таким образом бесконечное значение личности осуществляется, или из возможности переходит в действительность»¹⁷⁷.

Субъектом нравственного самопознания является личность, а не абстрактный общественный коллектив, т.е. именно личность первична в раскрытии нравственных ценностей, она же является их реальным носителем. Однако личность человека неустойчивое и социально-временное явление. Поэтому общество аккумулирует и интегрирует высший нравственный смысл в целостных системах нравственности (в первую очередь, в *религиях* и *идеологиях*), отражающих уровень нравственного самосознания общества. И уже в этом качестве традиционная система нравственности становится вторичным источником нравственности для каждой эмпирической личности, а общество – самостоятельным *субъектом нравственности*. В этой ситуации личность оказывается между Богом как онтологическим источником нравственности и

¹⁷⁷ Там же. С.286.

обществом как ее эмпирическим носителем, – что и создает непосредственную предпосылку для непрерывного совершенствования системы нравственности (идеологии). ...Но это лишь в том случае, если через личность действительно осуществляется реальная связь с религиозным началом. Сама по себе «общественная система нравственности» без живой, непосредственной связи с Богом в силу эмпирической подвижности общественного бытия, неизбежно вырождается, формализуется и становится источником ложной нравственности, способной фарисейски оправдать любое нравственное беззаконие.

В то же время человеческая совесть имеет в этой ситуации две проекции нравственной ответственности: *души* – перед Богом, и *личности* – перед обществом. Не случайно нравственное совершенство человека определяется в евангельской трактовке как безусловное сочетание двух факторов – «любви к Богу» и «любви к ближнему». Это отражает реальное положение личности в эмпирическом бытии между Богом и обществом, и определяет задачу гармонизации нравственного облика личности в ее (внутреннем) *духовном* и (внешнем) *гражданском* отношении. Только в этом случае можно говорить о нравственной цельности личности и благотворном ее влиянии на общество.

Причем нравственное совершенство по отношению к Богу тождественно совершенству по отношению к обществу. Иначе не может быть, т.к. не существует абстрактной личности, предстоящей лишь Богу и не имеющей отношения к обществу, но всякая личность есть часть общества и именно в обществе являет свои достоинства. Актуальная личность обращена к обществу и ответственна за общество. В этой ответственности за общество содержится глубочайшая тайна общечеловеческого единства, сокрытая во Христе («все же вы братья») и раскрывающаяся в эмпирическом мире как безусловные нравственные приоритеты *служения* обществу на всем диапазоне его проявлений (семье, коллективу, нации, государству и человечеству) как зримое проявление «любви к Богу и ближнему» через ту или иную форму жертвенности. Только этой любовью и этой ответственностью держится мир в своей реальной социальной структуре (государство, семья, нация и т.д.). Это воистину нравственный фундамент мироздания: убери его – и мир рухнет.

Высший пример *личной* жертвенности и ответственности за общество явил собой сам Христос, своей крестной смертью искупивший *все человечество* от рабства греху. Это не отвлеченная мораль об истине, а сама нравственная Истина в ее предельно откровенном жертвенном совершенстве. Эта Истина требует подвига. Она ставит человека перед радикальным нравственным выбором: либо со Христом (и для *общества*) – в жертве, самоотдаче, служении; либо без Христа (и для *себя*) – за счет других, за счет чьей-то жертвы, самоотдачи, смирения – за счет Христа. Причем данный выбор проявляется лишь в реальном отношении к обществу – «...по делам их» – и совершенно не идентифицируем на уровне субъективного внутреннего самосознания, которое может быть по-фарисейски «праведным», фактически оставаясь порочным.

Таким образом, являясь источником в Боге, нравственность раскрывается лишь в обществе и вне общества немыслима. В человеческой нравственности Бог проявляет себя в обществе в предикате его мистического единства как единое во множественности, где ответственность каждой личности перед обществом совпадает с ответственностью перед Богом. Лишь в подобном сочетании духовно-нравственных императивов можно говорить о совершенной личности и совершенном обществе, как полном раскрытии нравственного потенциала личности, стоящей между Богом и обществом. Данная нравственная задача есть более расширенная задача элементарной христианской нравственности, раскрывающейся для личности в ее ситуации «между Богом и ближним». В этом смысле в продолжение евангельского слова о любви к

ближнему можно также говорить и о любви к обществу – *возлюби общество как самого себя!*

В духовно-психологическом плане это означает, что общество из *объекта* для личности должно стать *субъектом*. То есть личность свою субъектность должна расширить до субъектности общества и в этом вместить, ощутить, осознать и принять общественную субъектность как свою собственную. В этом акте духовно-социального самопознания личность отнюдь не теряет своего индивидуального статуса, но наоборот, обретает его новое социально осознанное измерение. Здесь она окончательно находит себя в системе мироустройства, т.е. до конца *познавает* себя – выходя через это к новому уровню бытия, лишенному узкоэгоистической ограниченности. При этом личность не теряет свою свободу, но наоборот, обретает ее, ибо в со-бытии общества открывает для себя безграничное поле возможностей самореализации. Не уход от общества, не уклонение от него в замкнутую личную жизнь, а вхождение в его жизнь как в свою собственную: ибо в «главном отношении общество есть не что иное, как объективно-осуществляемое содержание личности»¹⁷⁸. Тут замыкаются *личные* и *общественные* приоритеты, раскрываются духовные потенциалы, воссоединяются экзистенциальные разрывы, восстанавливается единое существо общественного бытия, здесь *личное* и *общественное* достигают совершенной полноты и гармонии. В этом и состоит до конца осуществленная мистическая полнота *соборности*.

Здесь трудно удержаться от приведения обширной цитаты из И.Ильина, где ему в прекрасных проникновенных словах о человеческой доброте удается передать высокий мистический дух общественного всеединства в его духовно-личностном эмпирическом проявлении:

«Сердце, живущее доброю, излучает в мир через свой ласковый взор творческое и неисчерпаемое «да». Ибо доброта есть как бы открытая дверь, вечное гостеприимство, братский прием. Чувствовали доброй души открыто миру; оно готово как бы выйти из себя и уйти в другого. Добрый человек – брат всей твари. Он как бы помнит первоначальное всеобщее единство, совместное происхождение из единого всеблаготворного источника, от всеблаготворного и всемогущего Господа; он как бы чувствует в себе жизнь и обращение всеединой крови мира, вопреки тому, что естество человеческое, по слову Василия Великого, является "расторгнутым и на тысячи частей рассеченным"... Дверь, ведущая в дом его души, открыта: она ведет в тот великий Отчий Дом, где "много обитателей" [Иоан.14.2]; по-видимому, мы все пребывали в этом Лоне до совершения времен; и это Лono обещает нам, по совершении времен, избавление, приют и покой. И вот живая доброта излучает свет этого всеединого Лона, свет любви, приятия, благожелательства и духовного родства. Она уже осуществляет всеобщее воссоединение.

...Все это означает, что истинно доброе сердце живет в ткани Божией и чует свою сокровенную связь с остальным человечеством. Оно не отъединяется от этой ткани, не посягает и не враждует. Оно вчувствуется в жизнь другого, в жизнь каждого, отзывается и готово помогать. Такой человек смотрит в мир доброжелательно, ласково, сострадательно... И каждое существо, вступившее в поле его зрения, вызывает в нем луч благоволения, зажигает в нем огонь Божией доброты и дарит ему радость. Вот почему преподобный Серафим Саровский говорил каждому человеку: "радость моя!!"... И эти простые, но таинственные слова из райских селений были сразу излиянием личного сердца и евангельским зовом в Лono Отца»¹⁷⁹.

Изначальное духовно-мистическое единство общества, о котором говорит И.Ильин, тем не менее, еще не означает его эмпирического единства... Последнее зависит исключительно от того, как *сознательно* самоопределяется человеческая личность по отношению к обществу, и как само общество легализует это отношение в

¹⁷⁸ Там же. С.284.

¹⁷⁹ Ильин И.А. Путь к очевидности. - М., 1993. С.375.

системе общественной идеологии. И здесь возможны два принципиально различных подхода. В западно-христианской (либеральной) системе ценностей подразумевается, что родившаяся в процессе духовно-исторической эволюции *человеческая личность* и есть высочайшая ценность человеческой цивилизации, выше которой в эмпирическом плане уже ничего нет, и которую в дальнейшем следует лишь всячески утверждать в ее «богоподобной» свободе и независимости. В системе же восточно-христианской (соборной) традиции ценность человеческой личности хоть и признается в качестве абсолютной в мистическом плане, но в эмпирическом отношении органично замыкается в рамках единого социально-исторического целого. Это две принципиально разные системы социальной самоорганизации, задающие личностному бытию различные системы нравственных координат и структурирующие общество на качественно иных системах связей. Западное общество приходит к атомизированной и юридически обусловленной структуре организации, не имеющей нужды в каком-либо высшем идеале, а восточное – к органической (холистической) форме общественного бытия, связанного не столько юридическими нормами, сколько общим идеологическим смыслом, структурирующем общество в определенных духовно-осмысленных формах. Здесь личностное бытие не заканчивается в экзистенции индивидуального одиночества, а находит свое новое высшее измерение в бытии общества как целого, и не только в его данном конкретном состоянии, но и во всей исторической ретроспективе, включая прошлое, настоящее и будущее. Временное индивидуальное бытие оказывается в этом случае исторически глубоко оправданным и необходимым, а не случайным и абсурдным. Личность как бы выходит здесь за свои ограниченные рамки и обретает новый, высший смысл бытия в духовном единстве общества – в соборном единстве общего дела.

Мир западного индивидуализма оказывается экзистенциально разомкнутым и по существу абсурдным; мир, основанный на *социальной соборности*, наоборот, предстает как гармоничная экзистенциально замкнутая социальная система, как единый, онтологически обусловленный, духовно-социальный организм. Именно отсюда исходит нравственная *иерархия служения*: как отражение сознательной самоотдачи личности в служении обществу, как способность принять тот или иной уровень личной ответственности за «общее дело», как утверждение этой ответственности (как власти) по евангельскому принципу: «*кто хочет между вами быть большим, да будет вам слугою, и кто хочет между вами быть первым, да будет вам рабом*» [Мф.20.26-27]. Так формируется особая христианская «обращенная иерархия», где уровень власти адекватен уровню самоотдачи, а принцип «господства» заменен принципом *служения* на основе любви и жертвенности. То есть в системе христианской соборности личность истинно самоутверждается лишь в *служении*, когда, подчиняясь *духовно* высшему, она *эмпирически* (социально) служит низшему. Любое самоутверждение личности вне этой единой духовно-социальной системы, т.е. выделение себя из нее в качестве независимой субстанции бытия, есть по существу актуализация гордыни как первичной формы демонизма. ...С другой стороны, структура *иерархии служения* не означает какое-либо социальное неравенство, но наоборот, будучи «общим делом», максимально сближает членов общества в гражданском отношении. По словам С.Франка, «равенство есть не что иное, как всеобщая призванность к свободному служению»¹⁸⁰.

Аналогично находит свое разрешение в системе социальной соборности и вопрос о свободе *личности*. Абсолютная свобода как отделение части от целого в контексте социального организма абсурдна, и наоборот, лишь в контексте целого свобода личности обретает содержательность и смысл. Это может показаться парадоксальным, но лишь *организация* и *структура* обеспечивают возможность реализации свободы как таковой, ведь свобода без реализации – ничто. Так, *хаос* как предел безграничной

¹⁸⁰ Франк С.Л. Духовные основы общественной // Путь: сб.ст. - М., 1992. С.20.

свободы частей, лишь взаимо-обессиливает их потенции, фактически являясь полной парализацией всех возможностей, в то время как *организация* раскрывает все потенции их развития. И это тем более так, что свобода есть фактически *свобода духа*, – свою же эмпирическую реализацию дух может обрести только в структурированных формах. Таким образом, реализация *свободы личности* в системе соборности раскрывается как свобода «для целого», становясь непосредственным условием развития общества. И, напротив, реализация свободы в западно-либеральном понимании (как свобода «от целого») ведет лишь к саморазрушению и деструкции социума, что требует все более многочисленных юридических ограничений данной свободы со стороны общества.

Однако не только юридические ограничения структурируют западное общество: системе индивидуализма в полной мере соответствует особый принцип самоорганизации – иерархия *личного господства*, где уровень власти адекватен *уровню капитала*. Именно таким универсальным способом по-своему гармонично сочетаются индивидуалистические запросы либеральной личности и объективная необходимость структурирования общественной жизни в качестве замкнутого целого: соотношение свободы и необходимости в каждом случае регулируется здесь наличием денежных знаков. При этом иерархия личного господства также основана на служении, только суть ее в том, что исключительно «нижние» служат «высшим». Принцип «служения обществу» заменяется здесь принципом «служения человеку» – что оборачивается *эксплуатацией* человека человеком и отношением к нему как к объекту.

Таким образом, вопрос о взаимоотношении *личности* и *общества* в зависимости от самоопределения личности по отношению к обществу приводит к двум принципиально разным системам общественной организации. В первой (западной), где доминирует принцип *индивидуализма*, базирующийся на имманентной независимости личности от общества, общество предстает как структурно разомкнутое механическое целое, регулируемое лишь системой юридических норм и законом денежного механизма. Степень личного духовно-нравственного совершенства здесь не имеет существенного значения для жизни общества. Во второй (восточно-христианской), где принцип личного индивидуализма не выходит за рамки общества, а имманентно подчинен закону соборного единства, общество предстает как целостный *духовно-социальный организм*, бытие которого есть «общее дело» для каждого члена общества, а главным механизмом его поддержания становится принцип свободного служения, принятый в качестве нравственного императива. Здесь уровень духовно-нравственного совершенства личности представляет исключительное (определяющее) значение для гармоничной жизни общества. Причем, если первый вариант общественно-социальной системы в полной мере реализован и воплощен в современной истории, приближаясь даже к своему глобальному торжеству, то второй вариант во многом остается еще вопросом истории, будучи раскрыт в ней лишь частично – в рамках русской советской цивилизации.

С позиций прагматического мышления качественное различие этих двух систем может показаться не особенно важным: кто проявил историческую эффективность, тот и прав. Однако с точки зрения христианства эти две модели противоположны и антагонистичны в ценностном отношении: ибо первая система прямо олицетворяет этот мир, который «во зле лежит», вторая же является олицетворением самой христианской Церкви в ее социально-эмпирической проекции. ...Представляется, что это обстоятельство не может быть безразличным для христианского сознания. В том числе и потому, что вопрос о гармонизации личного и общественного в христианском самосознании есть сверхзадача христианской сотериологии как необходимость реализации полноты евангельского завета о «любви к Богу и ближнему» в реальной жизни социума: где «*любовь к Богу*» выражает индивидуально-личное начало человеческого бытия, а «*любовь к ближнему*» – проявление общественно-социальной его составляющей. Полная гармонизация того и другого в индивидуальном духовном

самосознании и жизненной (социальной) практике есть и донныне не реализованный идеал совершенного христианского общества. В этом смысле можно говорить о том, что в историческом христианстве осталась совершенно не раскрытой категория *любви к обществу* как совокупной социальной целостности, где каждый *дальний* есть *ближний*.

Обнаружение данной социально-общественной проблематики христианства подразумевает необходимость нового этапа христианской истории как обращенности христианства не только к человеку, но и к обществу. Ибо христианство – это не только откровение о личности, но это откровение и об обществе! Общественный потенциал христианства должен быть реализован в истории точно так же, как было раскрыто в свое время христианское значение личности. И если западное христианство многое сделало для утверждения в историческом бытии *индивидуального* человеческого начала, то восточное христианство призвано раскрыть *общественный идеал христианства* во всей полноте его христианского содержания: в христианском понимании *личности* и в христианском понимании *общества*. При этом следующий этап христианской истории может начаться лишь с исчерпанием «западного» пути христианской социологии как становления первой ступени христианской цивилизации. Дальнейшее ее развитие требует качественно иного подхода к системе организации общества. Появление на арене истории реального социализма и знаменует собой начало этого нового этапа христианской истории.

Формула русского социализма

До сих пор мы рассматривали возможность христианско-социалистического синтеза, исходя из самых общих *теоретических* предпосылок – религиозных, политических, исторических, цивилизационных и т.д. При этом мы приходили всегда к одному и тому же выводу: этот синтез – объективная необходимость национального бытия на нынешнем этапе истории. Тем не менее, несмотря на многогранность подхода, остается открытым вопрос: как же конкретно можно представить контуры *христианского социализма* в координатах нашего времени?

Надо сразу заметить, что этот вопрос выходит за рамки данной работы, т.к. имеет свое предметное выражение лишь в виде конкретных политических программ и реальной социально-экономической практики. Кроме того, *христианский социализм* – это не локальная социально-экономическая данность, которую можно как-то определенно описать, а историческая *заданность*, которая призвана принципиально находиться в динамическом интервале между духовно-социальным идеалом и эмпирической реальностью. Определенно мы можем говорить только об *идеале*, конкретный же образ христианского социализма есть прерогатива реальной исторической практики.

Тем не менее, основные условия и пути перехода идеальных теоретических предпосылок в конкретную социальную практику обозначить можно и нужно. Особенно это необходимо на первом этапе преобразований, когда в обществе еще не оформилась новая система идеологических приоритетов, и практически отсутствуют новые социальные структуры.

Начнем с того, что христианский социализм как качественно новая социальная целостность не может установиться сразу (путем революционного переворота), а должен пройти свой естественный путь развития: от духовно-идеологической завязи до зрелого социально-политического и хозяйственно-экономического воплощения. Этот путь подразумевает цивилизационное преобразование общества, что, конечно же, невозможно в виде единовременного акта, а требует идеологически целенаправленных усилий по всем плоскостям общественной жизни. При этом особая специфика социализма состоит в том, что он не может быть частичным, а только в форме

всеобъемлющего целого, то есть в форме национальной *государственности*, что подразумевает самое активное участие государства в процессах новой социалистической самоорганизации. Государство вновь должно стать ведущим *субъектом* национальной жизни, олицетворением общественного единства и гарантом социальной справедливости. В то же время истинно социалистическая самоорганизация невозможна путем исключительно доктринальных указаний «сверху», но должна быть поддержана «снизу» как самоорганизация первичных социальных структур в сфере реальной социально-экономической практики. Только в единстве соборно-государственной идеологической воли и процессов лично-общественной инициативы может осуществиться гармоничная организация общества. Но главное состоит в том, что должно произойти глубокое преобразование государственности в его идеологическом наполнении. Социализм – понятие государственное. Поэтому христианский социализм предполагает, в первую очередь, *христианскую государственность* как общую матрицу новых форм социальных отношений. Это подразумевает качественное идеологическое преобразование общества как безусловное утверждение христианских идеалов во всех сферах общественной жизни.

Оптимизация национального *идеала* и социальной эмпирики есть существо исторической жизни общества, именно в этом процессе обретаются новые формы социальной организации. Связь социального идеала с реальностью осуществляется через идеологию, которая является как бы буфером оптимизации, где встречаются идеальные смыслы и фактическое состояние общества. Именно идеология определяет стратегию и тактику развития общества, включая в себя как высшие идеальные цели, так и текущие задачи социальной жизни. Особенно это относится к социализму, который просто немыслим вне *идеологии*, так как по своему существу является формой осуществления *социального идеала*. Поэтому переход к *новому социализму* в его христианском смысле может начаться лишь через *глубокую идеологическую революцию* как переход общества к новой системе ценностей.

В этом ключевая задача переходного периода. Процесс идеологической «перестройки», начатый в 80-х годах прошлого века и сорванный в силу множества объективных и субъективных исторических причин, должен быть доведен до логического завершения. Социалистическая идея, внутренне изжившая идеологию «благотворного коммунизма», должна обрести свое новое *христианско-социалистическое идеологическое содержание*, – раскрыв тем самым онтологический потенциал социализма до его высшего духовно-гуманистического значения. Это вернет, наконец, Россию в русло ее христианской истории и станет реальным началом национально-государственного возрождения. Формулирование новой *христианско-социалистической идеологии* – это задача национального самосознания. Духовно-интеллектуальные силы нации должны максимально искренне и глубоко подойти к осмыслению нынешней ситуации в ее исторической ретроспективе, приняв на себя ответственность за сознательный выбор будущего. Так, чтобы восстановить распавшиеся части национальной истории в духовно-идеологическом единстве нового общества. Только тогда новая идеология состоится.

Особая роль в этом процессе принадлежит Церкви. Христианские основы нового социализма не могут оказаться прочными, если не будут освящены благословением Русской Православной Церкви, если не будут непосредственно связаны с христианской Истиной, хранимой в Церкви. Понятие «христианский» в христианском социализме не просто прилагательное, а определяющее идеологическое содержание, то есть *существо нового социализма*, поэтому вне христианской традиции христианский социализм невозможен. Более того, по существу это одно и то же: по своему смыслу христианский социализм должен стать прямым социально-историческим продолжением и раскрытием христианской традиции.

Выход на историческую арену нового социализма требует особой мобилизации национального духа. В этом отношении именно социализм в нынешней исторической ситуации является наиболее надежным путем к национальному возрождению. Так как именно социализм, будучи формой общественной самоорганизации, являясь по определению общим делом, имеет самый мощный мобилизационный ресурс для восстановления разрушенной государственности – в хозяйстве, экономике, образовании, демографии, науке и т.д. Только социализм способен осуществить действительно масштабные государственные проекты национального спасения, без которых России просто уже не встать на ноги. При этом главная мобилизационная сила социализма не в формах его организации, а в его *идеологии* – в единстве национального духа. Для нации, единой в духе, самосознании и воле, не существует непреодолимых исторических препятствий.

Все вышеуказанные условия становления нового социализма фокусируются в реальной политике. Именно политика – ее адекватность или надуманность, разумность или бездарность – определяет скорость, характер и направление общественных процессов. Можно обладать абсолютно полным набором объективных предпосылок к переходу к новому обществу, но конкретное направление движения (вплоть до противоположного!) все равно будет определять лишь тот, кто стоит у руля политических процессов. Поэтому адекватная национальная политика остается главным *практическим* условием реализации исторических предпосылок, и борьба за такую политику должна стать первостепенной задачей общественного сознания! Идеальные «объективные предпосылки» в эмпирическом мире не имеют гарантий автоматического воплощения, – но требуют непосредственного *волевого акта* со стороны сознательных сил общества как мобилизации общественной энергии в исторически объективном направлении.

Практически это означает сплочение общественных сил вокруг единого политического *лидера* – носителя объективных национально-исторических тенденций и способного осуществить политическую трансформацию общества в соответствии с новыми идеологическими задачами. В данном случае харизматичность лидера состоит не столько в его субъективных волевых, интеллектуальных и духовных качествах, сколько в чувстве *объективной необходимости* именно данного пути национального возрождения. Это подразумевает безусловную духовную причастность лидера к национально-историческому идеалу – *национальной идее* в ее сокровенном духовно-идеологическом и религиозном содержании. Ибо политика вне национального идеала, в одной лишь узко-прагматической, утилитарной плоскости не может быть основой национального возрождения хотя бы потому, что принципиально не способна преодолеть идеологический барьер прошлого. Истинная политика требует единства прагматизма и идеала, где прагматизм через идеологию – подчинен *идеалу*, а идеал через прагматизм – подчинен *реальности*.

Такую оптимизированную политику И.Ильин понимал как «наилучшее из осуществимого»: «...Истинная политика видит ясно свой идеал и всегда сохраняет идеалистический характер. И в то же время она должна быть *трезвенно-реальной*. Ее трезвый оптимум не должен покоиться на иллюзиях и не смеет превращаться в химеру... Этот оптимум должен быть исторически обоснованным, почвенным, зорко-рассчитанным, – *реализуемым*. Истинная политика – сразу *идеалистична* и *реалистична*. Она всегда смотрит вдаль, вперед – на десятилетия или даже на столетия; она не занимается торгашеством по мелочам. И в то же время она ответственна и трезва; и не считается с утопиями и противоестественными химерами. Политика без идеи оказывается мелкой, пошлой и бессильной; она всех утомляет и всем надоедает... Истинная же политика имеет крупные очертания, она значительна и благодетельна; и силы ее возрастают от осуществления; и в то же время она никого не обманывает, но

экономит силы и поощряет народное творчество. Ее судит *время*; и суждение грядущих поколений всегда оправдывает ее»¹⁸¹.

В настоящее время Россия стоит перед насущной задачей вновь сформулировать крупные очертания своей политики, способные стать одновременно – продолжением *прошлого*, преодолением *настоящего* и осуществлением *будущего*. Полная идеологическая бесцветность, пустота и беспочвенность нынешней, ориентированной на Запад, «национальной политики» – губительна для русской истории. В этом смысле контуры «нового христианского социализма», проступающие на путях христианского осмысления основ социальной справедливости, общественного единства и государственного возрождения, становятся исключительно перспективным образом национального будущего, имеющего самые реальные предпосылки для исторического осуществления.

Каковы же эти контуры?...

В своем самом общем виде идеологическая формула *русского христианского социализма* может звучать как триада:

- *православная духовность*
- *национальная державность*
- *социальная справедливость*.

Это те базовые опоры общественного бытия, которые в своем сочетании обеспечивают целостность, идентичность и преемственность национальной истории на рубеже XXI века, открывают для общества принципиально новые возможности духовно-социального, культурного и государственно-исторического строительства. Здесь *православная духовность* определяет идеологическую матрицу государственности (идеократический, культурный и духовно-нравственный характер общества); *национальная державность* – основы политической организации общества (национально-правовую субъектность русской государственности); *социальная справедливость* – принципы социально-экономических отношений в обществе (осуществление христианской этики в экономических формах социализма).

Как можно заметить, по своей идее и структуре это во многом напоминает известную идеологическую формулу: «*православие – самодержавие – народность*», только адаптированную к современным социально-политическим условиям. В контексте этой традиционной «триады» (являющейся одной из формулировок Русской идеи), принципы *нового русского социализма* обнаруживают отчетливую историческую легитимность и адекватное современности звучание:

Православная духовность – в этом отношении является более широким культурно-идеологическим понятием, чем «православие», отражающее лишь церковный аспект исповедания христианства. *Православная духовность* подразумевает более полномасштабное понимание места православия в современной культуре как свободное привнесение и проникновение духа христианства во все области национальной жизни: в искусство, образование, воспитание, науку, политику и экономику. Причем привнесение именно не буквы, а *духа* православия, – что есть необходимое условие полноты ассимиляции современной культурой духа христианской истины.

С другой стороны, в этой формулировке подтверждается принцип «отделенности» Церкви от государства как сохранение определенной эмпирической дистанции между формальными институтами Церкви и государства. Здесь подразумевается не прямое (юридически-правовое) воздействие Церкви на общество (как это было в России конца XIX века...), а опосредованное – через утвержденную на истинах православия *государственную идеологию*, что подразумевает более широкий и гибкий диапазон приложения христианской истины к реалиям общественной жизни. При этом во всем

¹⁸¹ Ильин И.А. Путь к очевидности. - М., 1993. С.359.

объеме и качестве сохраняется и непосредственное влияние Церкви на общество через индивидуальное исповедание членами общества православного *культа*, являющегося самой глубокой формой постижения христианской истины. В то же время такая мягкая (идеологическая) форма утверждения в обществе истин православия подразумевает свободное существование в рамках русской государственности других традиционных конфессий: ислама, буддизма, католичества и т.д., сохраняя и для них возможность благотворного влияния на общество через *идеологическое* осуществление своих общественно-значимых религиозных ценностей. В этом смысле идеология становится открытым полем общественно-позитивного межконфессионального диалога.

Национальная державность (как современное прочтение принципа «самодержавия») – утверждает принцип национально-государственного *суверенитета*, *самобытности* и *самодостаточности* русской национальной государственности перед лицом мировой истории. Главным здесь является утверждение того фундаментального факта, что Россия – есть *государство русского народа*, и нераздельность того и другого есть важнейшее условие бытия русской нации в истории. Дело не только в том, что русский народ есть государственно образующий народ России как наиболее многочисленный по процентному соотношению (80% в РФ). Но и в том, что он есть изначальное *онтологическое ядро* русской государственности, без которого Россия как государственность теряет свой метафизический и исторический смысл, а с ним и право исторического бытия перед лицом Бога. Поэтому принцип «самодержавия» должен пониматься в этом контексте в первую очередь как *самодержавие русского народа*, где субъектом власти выступает непосредственно его совокупная соборная личность. Именно из этого *самодержавного* национального начала должна исходить вся политическая, идеологическая и экономическая система российской государственности. В рамках этой государственности, как это традиционно складывалось в русской истории, должны найти свое естественное органическое место и все малые народы России, образующие вместе с русским народом единую, бесконечно богатую своим многонациональным колоритом, семью братских народов. Где ни один «из малых сих» не будет забыт, заброшен или оттеснен на задворки исторического бытия. Такова традиция русской соборной государственности – и она безусловно должна быть сохранена.

Социальная справедливость (как отражение «народности») – есть многовековая мечта русского народа о таком социально-справедливом устройстве общества, где царствуют *доброта*, *милосердие* и *правда*. Этот принцип подразумевает раскрытие и утверждение на новом государственном уровне традиционных, глубоко укорененных в русском народном характере, *общинных* принципов совместной жизни. В первую очередь это относится к экономике, хозяйственной деятельности и социально-правовой этике. Это то, о чем мечтали славянофилы, почвенники и народники в XIX веке и что во многом проявилось в социализме XX века. «*Справедливый*» этимологически значит «с *правдой*». Именно в *правде* общественно-социальных и экономических отношений, понимаемой *сердцем*, *душой* и *совестью* заключается в народном понимании истина свершенного общественного устройства. Утверждение этой *народной правды*, являющейся бытийным проявлением глубинной социальной *правды христианства*, и отражает принцип социальной справедливости.

С другой стороны, этот принцип подтверждает в качестве обязательных *патерналистские* начала государственности как всемерную обращенность государства к своему народу, как пристальную заботу государства о его конкретных нуждах, о справедливом перераспределении национального богатства между всеми членами общества. Когда не государство ради демократии, а государство ради народа, тогда и торжествует истинная демократия как реальное осуществление народовластия! При этом надо отчетливо признать, что социальная справедливость в качестве

последовательной государственной политики возможна и до конца осуществима лишь в одном случае – в социалистической форме организации общества.

Выражение «народности» через социальную справедливость наполняет это понятие реальным социально-политическим содержанием. Народность в этом смысле – это не простое славянофильское умиление перед народным бытом, традициями и качествами, или некий фундамент для «православия и самодержавия», а есть живая *плоть* русской государственности, что подразумевает безусловное и безоговорочное осуществление государством принципов социальной справедливости во всех без исключения сферах народно-общественной жизни. В противном случае государство не может считаться народным. Чеканная уваровская формула в XIX веке не смогла найти отчетливой реализации именно в отношении «народности» – в неспособности государства осуществить в отношении своего народа справедливую социально-экономическую политику. Что и привело впоследствии к социалистической революции, поставившей принцип «народности» на главенствующее, первостепенное место.

В целом же общий смысл современной *национально-государственной идеи* может выглядеть так: **православно-христианская идеология, национально-ориентированная политика, социалистическая экономика.** Никакие из этих компонентов не противоречат друг другу, но наоборот, только дополняют, образуя замкнутую систему глубоко органичной государственности. Более того, если посмотреть на идеологическое существо данной триады в контексте современной политики, то не трудно заметить, что она прямо отражает всю полноту реального патриотического спектра национального самосознания, включая три основных его составляющих: *православных патриотов, русских националистов и коммунистов-державников.* Все они находят в рамках данной триады удовлетворение своих самых принципиальных идеологических установок, патриотических надежд и политических требований. Поэтому на этой *формуле*, в ее дальнейшем интегральном осознании и наполнении возможен, наконец, национально-патриотический консенсус, государственно-политическое единство и реальное историческое возрождение.

И это не поверхностная политологическая эклектика. Все три принципа нового социализма глубоко взаимосвязаны и не могут быть реализованы друг без друга. Так, невозможно утверждать в обществе *православную духовность*, не опираясь на национальную державность и отрицая социальную справедливость; невозможно установить принципы *социальной справедливости*, не признавая православной духовности и не обладая национальной державностью; и невозможно восстановить *национальную державность* без истин православной духовности и правды социальной справедливости. Лишь органичное сочетание всех трех составляющих новой национальной идеологии может обеспечить полноту реализации каждой из них в отдельности в рамках единой национальной государственности. В этом смысле понятие «русский христианский социализм», являясь этимологически достаточно условным термином, тем не менее, предельно полно отражает внутреннее содержание нового общества в его самых глубоких онтологических взаимосвязях.

Нужно заметить, что данные тезисы – это лишь самые общие (исходные) принципы русского христианского социализма. Дальнейшее их раскрытие возможно по множеству направлений: по линии более глубокого историсофского осмысления данной проблематики, по уточнению принципов и формул национального идеологического единства, на путях политической консолидации различных патриотических сил, в форме практической проработки социально-экономических механизмов. Все эти вопросы, однако, уже выходят за рамки *данного* рассмотрения, ибо могут быть раскрыты лишь в *опыте* конкретных интеграционных общественных процессов.

Пока же представляется необходимым еще раз обозначить принципиально важное качество нового социализма – христианское содержание его идеологии. Христианская

идеология нового общества призвана качественно изменить его характер, просветив нетленным религиозным смыслом. Под этим понимается, прежде всего, широкая и свободная одухотворенность различных проявлений общественной жизни – культуры, науки, образования и воспитания; приоритетность духовно-нравственных принципов во всех без исключения областях общественной жизни – в экономике, политике, медицине, в социальной сфере; оптимистическая устремленность к осуществлению в реальной жизни общества высших проявлений христианского социального идеала. Понятно, что подобные задачи по плечу только *социализму* как принципиально *целостной* форме государственной организации общества, способной реально осуществлять идеологически сознательную и целеустремленную политику на всех уровнях общественного бытия.

Причем для подобной одухотворенности общественной жизни совсем не обязательно тотальное воцерковление общества. Не это имеется в виду (хотя в некотором смысле это можно понимать и так), – а открытое дыхание духа христианства, его очищающей, возвышающей и преображающей истины во всех сферах общественной жизни. Это не какой-то новый «клерикальный тоталитаризм», а свободная *культурно-идеологическая теократия*, осуществляющая свое влияние в различных формах общественного сознания. Светская общественная жизнь должна быть связана с Церковью не непосредственно, а опосредованно, через *идеологию*, – через то общее духовно-мировоззренческое поле, которое, будучи общим для общества и Церкви, тем не менее делает их независимыми друг от друга: с одной стороны, освобождая общество для свободной творческой деятельности по всему спектру общественной жизни; а с другой, – освобождая Церковь от необходимости непосредственного вмешательства в мирскую деятельность. Здесь не встает вопрос об отделении Церкви от государства, или, наоборот, о каком-то включении Церкви в институты государства. Скорее, эту новую симфонию Церкви и государства следует понимать в русле принципа «нераздельно неслиянно», когда Церковь существует как вполне самостоятельное и независимое от государства образование, но ее влияние через христиански одухотворенную идеологию и культуру свободно распространяется на все уровни и подсистемы общества. Государство же, будучи полностью независимым от Церкви, но опираясь на ту же христиански одухотворенную идеологию, осуществляет сознательное и целенаправленное выстраивание социальных, экономических, культурных и гуманитарных отношений в обществе в соответствии с христианскими приоритетами, неуклонно осуществляя совершенствование общественных отношений в духе христианства. Таким образом, Церковь, как это и было всегда в истории, осуществляет и направляет в первую очередь индивидуально-личные отношения человека с Богом; государство же берет на себя функцию осуществления и утверждения норм христианской нравственности в социально-общественной жизни.

В центре же, между Церковью и государством оказывается *реальный социальный человек* во всем многообразии своих духовно-материальных проявлений. Его свобода не ограничена духовно, и его жизнь защищена материально. В новом отношении к *человеку* и состоит существо нового христианского социализма. Как пишет Ю.Булычев: «Именно за счет культурно осуществляемой связи с Церковью социализм, выражающий объективно истинный приоритет общественного начала над частно-индивидуальным в сфере социальной жизни, должен приобрести смысл не безличного коллективизма, а личностно-соборный оттенок, чтобы дать обширную возможность реализации индивидуального начала в частной сфере – сфере семьи, семейной экономики, вероисповедания и мировоззрения, познания и культурного творчества»¹⁸². То есть смыслом и целью *нового социализма* должны стать не те или иные великие

¹⁸² Булычев Ю.Ю. Православие, Россия и современная цивилизация // Русское самосознание. - 2005. № 11. С.116.

«проекты века» и «стройки пятилетки», а человек: всемерное и свободное развитие его духовных, культурных, интеллектуальных, нравственных и творческих качеств. Главным свидетельством эффективности неосоциализма должно стать *духовно-нравственное преобразование человека и человеческих (социальных) отношений*, а не всемерное удовлетворение материальных благ и повышение производственных показателей, как было в советском социализме. Последнее тоже должно иметь место, но не как самоцель, а как средство – как элементарное материальное основание духовного, культурного и физического развития человеческой личности.

Становление нового общества, как говорилось выше, не есть одноразовый (революционный) акт, а подразумевает определенный *переходный период*, в течение которого должна произойти качественная трансформация общественных отношений. На этом этапе неизбежны переходные формы отношений, включающие в себя различные фрагменты социально-экономических и духовно-идеологических форм прошлого. Важно, чтобы при этом сохранялся стратегический баланс социокультурной трансформации, ее общее духовно-идеологическое направление. Для определения параметров переходных соотношений можно воспользоваться условиями, предложенными в свое время М.Назаровым для поиска срединного пути между советским социализмом и западной либеральной демократией. Говоря о необходимости отделить ложь от правды у каждого и соединить эти правды в определенном синтезе, М.Назаров пишет: «При этом... общественные ценности – социальная справедливость (этическая ценность); свобода (онтологически укорененный дар); экономическая эффективность (ценность прикладного значения) связываются в треугольник со следующими отношениями:

– *социальная справедливость* не должна нарушать свободу и препятствовать экономической эффективности (то есть гасить в людях творческую энергию);

– *свобода* не должна вырождаться в вопиющее социальное неравенство и ограничивать экономическую эффективность с другого конца: эгоизмом предпринимателей, оценивающих успех не с точки зрения интересов общества, а лишь своих интересов;

– *экономическая эффективность* не должна подчинять себе высшие ценности справедливости и свободы, превращаясь в самодовлеющий экономизм...

Очевидно, гармония земной жизни достигается в том случае, когда треугольник из плоской фигуры превращается в пирамиду с вершиной в виде абсолютных духовных ценностей, определяющих и направленность свободы, и критерии справедливости и ставящих экономическую эффективность в подобающее ей служебное положение»¹⁸³.

В этом смысле непосредственной переходной формой и первой ступенью к христианскому социализму в нынешних условиях может стать *социальное государство*, где принципы социальной справедливости, свободы и экономической эффективности находятся в достаточно сбалансированном виде (шведский социализм). Это своего рода буфер в историческом, социальном, политическом и теоретическом плане, который необходим для адаптации возвышенных истин христианского социализма в реалиях нынешнего мира. Данный акцент тем более знаменателен, что Россия формально позиционирует себя в своей Конституции (Статья 7) как социальное государство, хотя фактически это очень далеко от истины... Здесь теоретический разговор о новом христианском социализме и переходит в плоскость реальной политики: социальное государство – это конкретный путь к христианскому социализму!

Сначала национально-ориентированное *социальное государство* со смешанной экономикой и утверждением широких патерналистских начал в социальной сфере; затем общественное формирование в его лоне христиански обоснованной идеологии (идеологии *христианского социализма*); и затем постепенное воплощение этой

¹⁸³ Назаров М.В. Тайна России. - М., 1999. С.187.

идеологии в реальной социально-экономической и культурной практике государственной жизни. На этом пути нет революций и каких бы то ни было непреодолимых преград политического, теоретического или мировоззренческого свойства, кроме, разве что, сопротивления внутренних и внешних антихристианских сил. Но в том случае, если российское общество действительно «родится свыше», то есть сможет мобилизовать свою волю к *христианскому преобразению* общественного бытия, никакие преграды подобного рода не будут уже иметь существенного значения. Ибо все они рассеются как дым перед лицом боговдохновенной истины Русской идеи, вновь актуализирующей свой пассионарный потенциал в реальной истории.

В современной западной политологии социальное государство позиционирует себя как особый, социально-ориентированный тип государственности с многоукладной экономикой, высоким уровнем социальной защищенности, общественной солидарности и утверждением принципа социальной справедливости. По своему характеру это, однако, половинчатая, промежуточная форма организации современного государства, пытающегося найти определенный социально-приемлемый баланс между либерально-рыночными принципами капиталистической экономики и социально справедливыми формами организации общества. Представляется, что в связи с асоциальной сущностью либерально-капиталистических отношений (о которой многократно говорилось в данной работе) стабильные органичные формы подобной организации общества невозможны в принципе, но в качестве переходных форм могут иметь очень существенное значение.

В данном контексте для нас представляет определенный интерес модель смешанной экономики, разработанная Ассоциацией независимых ученых, о которой пишет Е.Троицкий: «...предлагаемая ею планово-рыночная двухуровневая экономика предусматривает, что первый уровень экономики представлен общенародной собственностью, управляемой государством, использующим плановые механизмы регулирования. На этом уровне решаются задачи обеспечения глобальных интересов страны, развития общества по пути научно-технического прогресса, функционирования систем национальной безопасности, накопления необходимых стратегических резервов развития. Второй уровень экономики опирается на частную, кооперативную и мелкогрупповую собственность, используя рыночные механизмы регулирования. Задачами этого уровня являются удовлетворение мобильных экономических интересов общества и индивидуальных потребностей населения в реализации творческой и деловой активности»¹⁸⁴.

Социальное государство может послужить реальной социально-экономической платформой для нового христианского социализма, но оно не способно что-либо предложить в плане качественного духовно-нравственного преобразования общества. Основной слабостью социального государства в том виде, как оно существует в западной Европе (Швеция, Норвегия, Германия...) является внутренняя противоречивость его идеологии. Социальные обязательства государства перед обществом выглядят в этой системе как односторонняя жертва, в то время как обязательства общества и отдельных его членов перед государством не мотивированы соответствующим уровнем самосознания. Система прогрессивного налогообложения, на которой почти целиком держится система социальных гарантий, сама по себе не создает общественной солидарности и не может перевести общество в состояние «общего дела» – главное условие национально-исторического единства и созидания. Парадигма государства социальной помощи при всей своей патерналистской правде, тем не менее, оказывается неэффективной, т.к. ведет к росту иждивенческих настроений и, как следствие, – перманентному дефициту социального бюджета. Для нейтрализации этого фактора необходима добровольная самоотдача и определенного

¹⁸⁴ Национальные концепции социализма и судьбы России. Сост. Троицкий Е.С. - М., 2004. С.85.

рода бескорыстный энтузиазм со стороны членов общества, что достигается лишь соответствующей одухотворенной *идеологией*, способной вдохновить и оправдать подобную общественную самоотдачу. Задача о социальном государстве решается лишь в системе: «общество для человека – человек для общества», где гражданская сознательность членов общества имеет определенное минимально допустимое значение. Очевидно, что в обществе западного типа, с преобладанием культа социального *индивидуализма* подобная задача встречается с непреодолимым внутренним противоречием. И наоборот, общества восточного (традиционного) типа изначально предрасположены к поддержанию подобного общественно-государственного баланса. Так, русская крестьянская община может рассматриваться как некая архаичная *микро-модель* социального государства, где социально-экономические отношения между обществом и каждым его членом сбалансированы самым оптимальным образом. Причем не за счет условно организованной (механической) системы распределения, а за счет высокого уровня общинного самосознания, освященного христианским представлением об основах социальной справедливости.

Таким образом, резерв гражданской ответственности, самоотдачи и жертвенности, так необходимый для полноты реализации принципов социальной справедливости в современном социальном государстве, заключается в христианском преодолении психологии социального *индивидуализма* на всех уровнях общественного бытия. Поэтому в данном контексте можно сказать: христианский социализм как реально достижимая историческая цель – это современное социальное государство с фундаментальной христианской идеологией.

Глава 3. Время и Церковь

Симфония в стиле «трихотомии»

Новозаветная цель *преображения мира* – это творческая Богочеловеческая задача. Бог не сам по себе преобразует мир, но через посредство человека. Как мир потерял свою гармонию через грехопадение *ветхого* человека, так и восстановиться в ней он может лишь через становление *нового* человека. Актуализация в мире нового человека и есть по существу преобразование мира.

Новый человек духовно рождается во Христе через таинство церкви, но эмпирически проявляет себя в *обществе* через актуализацию христианской святости. По существу преобразование мира – это преобразование социальных отношений, освобождение их от проявлений человеческого греха. Христианство открывает чистое качество этих отношений как *любовь*. Новый человек в христианском понимании – это тот, кто родился свыше, кто встал на путь *новой жизни*, одухотворенной личным знанием Истины, кто принял для себя христианскую заповедь *любви* как абсолютный нравственный императив. Такая личность уже сама по себе есть носитель *новой социальности*. Но чтобы внутренний потенциал этой новой социальности раскрылся в полной социально-преобразующей силе, необходимы благоприятные внешние (общественные) условия. Взаимная диалектика того и другого – *внутреннего* преобразования личности и *внешних* форм социальных отношений – и образует поступательный процесс социального преобразования мира.

Казалось бы, полное преобразование социальности должно иметь место в церкви, где внутреннее преобразование личности строго поддерживается системой внешних церковных установлений (предание, литургия, догматика и т.д.). Но церковь как институт не включает в себя полноты социальности, т.е. всей многоплановости человеческих отношений, – того, что собственно и составляет *мир*, которому церковь

принципиально противостоит и с которым никогда не сливается. Поэтому внешнюю регулировку социальности, т.е. формальную организацию позитивных с точки зрения христианства социальных отношений, должно взять на себя *христианское государство*. Так это и произошло впервые при Константине Великом, и потом через Византию передалось в российскую государственную традицию, где православный царь не просто осуществлял верховную государственную власть, но поддерживал в соответствии с духом времени христиански-оптимальную систему социальных связей.

Тут нужно отметить принципиальный момент. Если церковь содержит в себе абсолютный (базовый) *идеал* христианских социальных отношений (запечатленный в евангельских заповедях и явленный в социальной практике святых), универсальный для «всех времен и народов», то реальные социальные отношения всегда имеют ярко выраженную историческую детерминированность. Они всегда продукт исторического времени во всей специфике его социальных проявлений: национальных, экономических, культурных, политических и т.д. Именно поэтому для их корректировки необходим особый гибкий механизм в лице государственной власти, способный непрерывно транслировать вневременные идеалы христианства (религиозно запечатленные в церкви) в подвижную ткань исторической социальной реальности. В этом прямое разделение функций *церкви* и *государства* в единой задаче христианского преобразования мира. Лишь в этом, функциональном отношении церковь может и должна быть отделена от государства, а не в том, вульгарно понимаемом ныне смысле, что у церкви – свои заботы, а у государства – свои, и что они могут вполне существовать друг без друга... По словам А.Карташева, природа церкви принципиально теократична: «ее призвание – духовно направлять всю человеческую жизнь, частную и общественную, а не быть в общей системе изолированным колесом без приводов»¹⁸⁵. Только тогда, когда деятельность церкви и государства (как внутреннее и внешнее) подчинена единой цели – преобразению общества в его духовно-социальном содержании – только тогда их союз оправдан и полноценен в сакральном и историческом смысле, являясь совершенным браком *по любви*, а не лицемерным браком по расчету.

Особенно зримо функционально-качественное отличие роли церкви и государства в социальном преобразении мира проявляется в историческом контексте. Если церковь есть *вневременный* институт для выполнения сверхисторических целей Богостроительства, то государство есть именно *временный* институт для исполнения исторически-временных (социальных, экономических, политических, культурных...) задач земного переустройства мира. И в этом качестве оно само есть продукт времени, т.е. представляет собой ту или иную исторически обусловленную форму социальных отношений. Поэтому принципиально не существует некоей *идеальной* формы христианского государства (как это зачастую представляют по отношению к монархии), и оно исторически может быть различным: рабовладельческим или феодальным, монархическим или республиканским, демократическим или теократическим, лишь бы его *идеология* (как система духовно-социальных приоритетов) на данном этапе истории максимально соответствовала возможности осуществления христианской истины в реальной жизни социума. Собственно, государство есть *механизм* осуществления *идеологии*: насколько совершенна с христианской точки зрения идеология, настолько совершенно с этой точки зрения и государство.

В собственном смысле слова *идеология* как форма общественного самосознания появилась после того, как религии стали играть все меньшую роль в жизни традиционных обществ. Это обстоятельство не обязательно имеет только отрицательное значение, но может быть понято и в положительном аспекте – как

¹⁸⁵ Карташов А. Взаимоотношения церкви и государства // Церковь о государстве: сб.ст. - М., 1993. С. 33.

идеократическая компенсация процессов секуляризации общественной жизни. На фоне объективного ослабления роли традиционных религиозных теократий именно *идеологи* взяли на себя функции сакральной скрепы общества. Отныне лишь идеология как форма актуального самосознания общества определяет пути развития этого общества. То есть здесь налицо переход от религиозно-*бессознательной* формы существования общества, как теократического отцовского «детовождения» человечества, к идеологически-*сознательному* самоопределению «возмужавшего» человеческого сообщества в потоке истории. Очевидно, этот процесс имеет как положительные, так и отрицательные стороны, – но он неизбежен как необходимая стадия духовного становления общества. Ибо Бог ищет *сознательного* самоопределения человека и человечества в божественном Законе, что невозможно без риска самостоятельного бытия человека в реальной истории. Другими словами, *идеология* становится формой *духовного самосознания* общества, когда Бог как бы оставляет на время свое непосредственное присутствие в становящейся человеческой истории. ...В этом смысле *идеологию коммунизма* как попытку напрямую достичь «светлого будущего» человечества можно уподобить отчаянной попытке Петра, бросившегося с лодки к идущему по водам Христу [Мф.14.28], а *идеологию либерализма* – тому рабу в доме, который, когда хозяин ушел, превратил этот дом в вертеп беззакония [Мф.24.48]...

Таким образом, мы можем (и должны...) реабилитировать понятие *идеологии* как ***скрытую форму теократии, осуществляемую на уровне свободного общественного самосознания.*** При этом действительная теократическая истинность идеологии определяется внутренней боговдохновенностью общественного самосознания, его верностью глубинным религиозно-идеократическим заветам национального духа.

Переход от религиозной теократии к идеологической теократии исторически и экзистенциально происходит через *культуру*. Ослабление института церкви, степени ее влияния на общество – это объективный культурно-исторический процесс: в своем развитии *культ* неизбежно переходит в культуру. И если при этом культура предоставлена самой себе (не имеет обратной связи с культом), то *культ* как главная позитивно-религиозная составляющая культуры выдыхается и растворяется в мирских стихиях. Происходит то, что называется секуляризацией культуры. В этих условиях есть лишь один путь восстановления идеократической роли *культы* в общественно-значимом масштабе: возвращение *культуры в лоно церкви* через непосредственное участие в этом процессе государства! Церковь сама по себе не способна как-либо значимо влиять на культуру, слишком разлилось море ее проявлений в современном мире (наука, искусство, образование, воспитание, информатика, этика, политика и т.д.); государство же, наоборот, владеет полным набором соответствующих регулирующих функций и возможностей – и только оно, при наличии доброй воли, может вернуть вырождающуюся в своем сакральном содержании культуру к ее исконным истокам и предназначению: одухотворять, возвышать и преображать общество.

Это новая культурно-историческая реальность. За последнюю тысячу лет (и особенно за век XX) мир кардинально изменился: *культура* по своему влиянию многократно переросла значение *культы*, и церковь уже не властна непосредственно влиять на свое дитя. Но это не значит, что культура может быть отправлена в свободное и полностью независимое плавание; это был бы цивилизационный абсурд как отрицание *культы*, самого изначального смысла культуры. Культура имеет смысл лишь постольку, поскольку является продолжением *культы*, насколько содержит и несет в себе то или иное сакральное религиозное качество. Культура призвана преобразить мир, но может ли она осуществить это сама по себе? Очевидно, что нет, – слишком существенен в ней человеческий фактор, а если точнее, фактор человеческого *греха*. Но если государство традиционно способно (и призвано) бороться с физическими проявлениями *греха* (убийство, разбой, воровство, разврат и т.д.), то почему оно отстраненно должно смотреть на «культурные» его проявления?

Это действительно странно... Почему, например, исходя из абстрактных постулатов демократии все население страны должно ежедневно смотреть по ТВ сцены насилия и разврата? Почему волей государства так и не создан Общественный наблюдательный совет, ведь нравственная неприязнь этого явления со стороны и общества, и церкви очевидна! Каков реальный социальный прок от вдохновенной церковной проповеди о нравственности, если ее услышит лишь 1% населения, а 99% в это время подвергаются прямому нравственному насилию? И это в стране, где президент и патриарх, казалось бы, в самых близких духовно-человеческих отношениях... Очевидный парадокс! Почему, наоборот, проповедь о нравственности не показать по ТВ для 99% населения, а 1% нравственных извращенцев не перевести за черту Закона? Задача проста – необходима лишь государственная воля. Причем воля осмысленная и концептуально оформленная...

И здесь мы вновь упираемся в вопрос о *государственной идеологии*, т.к. именно идеология является квинтэссенцией государственной воли на всем диапазоне текущих и стратегических задач государственного бытия. Вопрос о *культуре*, таким образом, преобразуется в вопрос об *идеологии*. Только посредством актуальной национальной идеологии государство способно остановить выхолащивание и разрушение культуры, обеспечить для нее оптимальный, с точки зрения реализации ее сакральных *культовых* задач, режим жизнедеятельности. Когда в центр этой идеологии, как ее теократическое основание, встанет религиозная *истина культа*, то действие ее на культуру и общество будет предельно позитивным и органичным. Можно еще раз подчеркнуть, что государство при этом не берет на себя функции церкви, не утверждает ее новый клерикальный статус, но лишь через *идеологию* проводит ее истины в область культуры, в практическую реальность мира, в повседневную жизнь общества; реализуя полноту и единство принципа: «богу богово, а кесарю кесарево»... В этом и состоит суть идеологической теократии.

Такова идеальная роль государства по отношению к церкви в современном мире. И это есть антипод пресловутого «гражданского общества», где *культ* вообще исчезает как государственно значимая категория («церковь отделена от государства»), где бескрайний плюрализм культуры превращается в «сокровищницу» человеческих пороков, где государство охраняет «права человека» жить без Бога. В этих условиях новое обращение государства к *культу* через посредство *культуры* становится исторически необходимым гуманитарно-идеологическим актом. ...Это больше чем «симфония», это последний шанс остановить сползание человеческой цивилизации в бездну греха.

Культура не может быть «независимой» от общества и государства. По своей природе она онтологически национальна и несет на себе важнейшую функцию идеологической самоорганизации нации. Истинная диалектика национальной культуры начинается *культом* и заканчивается национальной *идеологией*. Идеология как ядро культуры является в этом случае как бы проекцией культа в плоскости реального исторического времени. *Культ* отражает *вечное*, идеология отражает преломление этого *вечного* во *времени*, в национальной истории, в конкретности реального мира. И задача *культуры* – находить этому процессу соответствующие формулировки (формы): в искусстве, в науке, в философии, в экономико-хозяйственной деятельности, в политике, социологии и т.д., приводя последнее в соответствие с первым, т.е. фактически строить *идеологию* на фундаменте *культа*. Таким образом, *культ* производит *культуру*, культура же формирует *идеологию*, а государство реализует эту *идеологию* в конкретной исторической реальности как целостное национальное бытие.

И здесь мы видим, насколько велика, исключительна и ответственна в этом, далеко не линейном процессе роль *культуры*. Это живая «плавильная печь» национального самосознания, в которой напряженно и мучительно идет непрерывный творческий процесс преломления и претворения *неотмирного* в *мире*, *вечно* во

временном, духовного в материальном; где национальное *прошлое* таинственно преобразуется в национальное *будущее*, где, собственно, и сосредоточена вся реально-историческая жизнь нации. Культура не ограничивается искусством (как это почему-то считается), не замыкается сама на себя, а несет куда как более значимую и ответственную задачу – быть горнилом *национального самосознания*, в котором рождаются, формируются и утверждаются основы национальной *идеологии*. Культура ради культуры, не осознающая за собой этой национально-исторической сверхзадачи, есть поистине дурная бесконечность постмодерна; утрата смысла и разложение национального самосознания, потеря национально-исторической адекватности, тупик космополитического бытия. А если учесть, что основным носителем и творцом культуры является *интеллигенция*, то все вышесказанное напрямую и непосредственно относится к ней, к ее национальной совести, сознательности и ответственности. Интеллигенция – главный субъект национально-исторической трансформации, именно она является в современном обществе объективным посредником между *культом* и *идеологией*. От того, насколько успешно выполнит интеллигенция свою интеграционную культурно-идеологическую миссию и зависит в конечном итоге качество национально-государственного бытия.

Общественная жизнь принципиально не может ограничиться *культом* (как мечтают некоторые...), *культура* сама по себе не способна преобразить общество (как надеются другие...), и *государство* как социально-экономическая структура не гарантирует национального будущего (как полагают третьи...). Весь комплекс этих разноплановых аспектов национального бытия находит свое органическое, взаимозависимое и актуальное единство лишь в *национальной идеологии* – форме самосознания нации в контексте исторической реальности, и именно ее целостное формирование есть залог гармоничного национально-государственного существования. *Идеология* есть производная культуры, поэтому, чем ближе культура к постулатам *культы*, т.е. чем глубже она осознает и отражает в своих проявлениях его аксиомы, тем точнее национальная *идеология* соответствует *культу* как метафизическому основанию нации. Государство же, опираясь на *идеологию* как актуальное национальное самосознание, реализует и материализует метафизические задачи *культы* в плоскости реальной истории – в социологии, политике, экономике и культуре, осуществляя через охранение *культы* и развитие *культуры* своего рода обратную связь со своим метафизическим началом. Показательно в связи с вышесказанным то беспрецедентное разрушение нашей национальной культуры, которое мы наблюдаем в современных СМИ. Всячески разлагая культурный процесс, его здоровые традиции и начала (в искусстве, литературе, кинематографе, образовании и т.д.) внутренние враги России лишают общество возможности формирования целостного, адекватного времени национального самосознания, т.е. в конечном итоге идеологии, которая могла бы стать началом новой самоорганизации нации и мобилизации ее на преодоление кризиса.

Само по себе восстановление *культы* (и даже демонстративное исповедание его президентом) ничего не изменит в обществе. Должна произойти мировоззренческая ассимиляция *культы* культурой, и тем самым преобразование ее в форму национально-государственной идеологии, – лишь этим путем истины *культы* (в нашем случае православия) могут претвориться в реальную общественно-государственную жизнь. Т.е. обществом, и в первую очередь интеллигенцией, должна быть проделана вполне определенная, интеллектуальная и духовно-нравственная работа по переосмыслению *культы* Православия в категориях современной культуры, по переводу его на язык современной науки, политологии, философии, экономики, литературы и т.д. Без этого предельно ответственного напряжения национального самосознания по *идеологическому* переосмыслению *культы* в контексте современной истории, ничего в жизни общества не изменится. Надежда на то, что одним внешним исповеданием *культы* и повсеместным сооружением храмов можно что-то изменить есть иллюзия.

Культ должен решительно идти в культуру, в современную социально-историческую реальность, преображая ее своим светом, духовным смыслом и национально-мессианским значением.

Необходимость формирования современной национально-органической православной культуры, по словам Ю.Булычева, «определяется, прежде всего, собственными требованиями церковного сознания, ибо последнее никоим образом не может замыкаться в ограде храма, обрекая тем самым религию на изоляцию от жизни и мумификацию. Православное церковное сознание не имеет богословского права отдавать культуру, общество, государственную жизнь под всевластие безбожных стихий века сего и должно активно противодействовать попыткам «конфессионализировать» Православие как частную, маргинальную форму христианского вероисповедания среди других его частных форм. ...При этом православно ориентированное культурное творчество должно не сводить все вопросы народно-общественного существования к чисто духовным задачам, к нравственным проблемам, к чисто церковным темам, а наоборот, – выводить из православного мирозерцания насущные задачи устройства общественного бытия, освещая христианским смыслом национальную жизнь, борьбу за культурное и политическое существование нации. Жесткие реалии современности заставляют понимать ныне культуру не столько как область творческого существования и эстетического наслаждения личности, сколько как арену идейной и политической борьбы за самобытное будущее России. Поэтому национально-общественный критерий, критерий национального блага является сегодня решающим мерилем истинности и ценности культурного делания»¹⁸⁶.

Таким образом, суровые вызовы времени требуют формирования нового религиозно-идеологического единства нации, более глубокой (органичной) взаимосвязи церкви и общества, культа и культуры. В этом свете предыдущие размышления о взаимоотношениях церкви и государства через культуру и идеологию можно объединить в образе целостно понимаемой «симфонии».

Достаточно традиционно взаимосвязь церкви и государства представляется в образе отношений *души* и *тела* (Л.Тихомиров, А.Карташов, евразийцы и др.). Однако при всей правомочности такого подхода данная схема (*дихотомия*) дает лишь самое общее представление об отношениях церкви и государства. Чтобы более дифференцированно рассмотреть структуру этих отношений, следует перейти на более глубокий уровень антропологической аналогии – к образу *трихотомии*. То есть представить симфонию отношений церкви и государства как органичное единство *души*, *ума* и *тела*, где *душа* – церковь, *ум* – система идеологии и культуры (национальное самосознание), а *тело* – собственно само государство как социально-хозяйственный организм. Эта схема вполне правомочна, достаточно очевидна и, главное, позволяет вполне корректно трактовать глубокие метафизические взаимосвязи между церковью и государством в рациональных политологических категориях.

Как говорилось ранее, онтологическим началом государственности является национальная идея («замысел Божий» о данной нации), т.е. идея религиозная. Для России таким религиозным началом государственности явилось православие, которое *одохотворило* собой образование нового русского духовно-мистического единства на основе дотоле разрозненных древнерусских княжеств. То есть церковь изначально явилась *душою* русской государственности и на протяжении всей ее истории оставалась духовным ядром ее национальной идеи и исторического бытия.

Представление государства как социально-хозяйственного организма в образе *тела* также не требует особой фантазии. Плоть государственности целиком сосредоточена в *материальном* измерении и глубоко структурирована по своему

¹⁸⁶ Булычев Ю.Ю. Культурно-исторические аспекты революционного процесса в России в XX столетии. - (<http://www.sobor-spb.ru/>).

функциональному назначению: экономика и финансы, производство и социальная сфера, армия и административная структура – все эти атрибуты государственности сугубо утилитарны и целиком подчинены законам эмпирического мира.

Но есть в государстве область, которую трудно отнести непосредственно к *душе* или *телу* государственности, которая находится на границе двух миров (*духовного* и *материального*); куда входят идеология и политика, культура и образование, информатика и право и т.д.; где непрерывно осуществляется прямой переход нематериальных (*духовных*) категорий в материальные – и в которой, в конечном итоге, осуществляется *управление государственным организмом*. Эту область в целом можно обозначить как *разум* (или *ум*) государственности.

Таким образом мы и приходим к одной из схем христианской антропологии – схеме *трихотомии* (ум, душа и тело), на основе которой еще раз рассмотрим структуру *симфонии* между церковью и обществом.

Во-первых, придется сразу заметить, что тезис об отделении церкви от государства выглядит в этой схеме как нонсенс. *Душа* не может быть отделена от *тела* иначе, как только по смерти организма. Однако если данный принцип все-таки официально декларируется, то это означает не что иное, как попытку *ума* (или системы власти) лукавым образом освободить греховные деяния *тела* (государственной системы) от нравственной ответственности перед внутренней совестью – т.е. *душой* (или церковью)...

С другой стороны, *душа* (т.е. церковь) также не может без ущерба для своей природы вмешиваться в деяния *тела*: входить в систему управления, включаться в экономические отношения и т.д., это было бы *обмирщением* церкви, слиянием ее с эмпирическим миром. Церковь имманентна государственности, но присутствует в ней лишь на мистическом уровне через духовное слияние с членами общества; не управляя непосредственно деятельностью общества в материальном плане, а лишь одухотворяя его бытие в качестве мистически единого организма. Церковь может влиять на государственное бытие лишь опосредованно, через культуру и идеологию, духовно свидетельствуя государственному *разуму* (и обществу в целом) высшие истины бытия, подвигая его тем самым к осознанному осуществлению добродетели в различных областях своей деятельности. Церковь входит здесь в систему государственного управления не прямым клерикальным давлением на *власть* (как это было в традиционных христианских теократиях Средневековья), а через богословски осмысленное участие в формировании государственной *идеологии*, которая, как система приоритетов национально-государственного бытия, уже определяет собой алгоритм управления государством.

Огромная роль в этом процессе принадлежит *культуре*, которая, являясь производной *культы* в различных областях национальной жизни, путем актуальной интеграции «религиозных ценностей» в общественное самосознание, вырабатывает конкретные формулы *государственной идеологии*.

Таким образом, цивилизационно-нравственный облик государства (как и облик человека) определяется духовной глубиной общественного самосознания, т.е. тем, насколько его *идеология* просветлена истиной *культы*. Здесь принципиально важно, что сам процесс выработки национальной идеологии есть совместная деятельность *души* и *разума* – Церкви и Культуры – по осмыслению конкретно-исторической реальности национального бытия. Культура при этом понимается широко, как соборный национальный *разум*, включающий политику и образование, философию и науку, литературу и кинематограф, средства информации и право и т.д., что подразумевает фактически тотальное участие интеллектуальной элиты общества в выработке государственной идеологии.

В итоге *симфония* церковно-государственных отношений по принципу *трихотомии* может быть понята как такая система общественных связей, в которой

церковь, как *душа* национально-государственного организма, сохраняя свою мистическую неотмирность, через *культуру* ведет непрерывный диалог с соборным *разумом* государственности, формируя совместно с ним такую актуальную национально-государственную *идеологию*, в которой независимо от переменных исторических форм имманентно присутствует *дух* христианской истины; а *тело* государственности, как система социально-экономических связей, политически организуется и управляется в полном соответствии с этой адекватной времени и вечности *идеологией*. Ключевым звеном в этой схеме является *идеология*, которой церковь передает свое сакральное *теократическое* значение. В линейном виде это выглядит так: **церковь – культура – идеология – политика – государство**.

Если перейти на более конкретный уровень рассмотрения, то ответ на такой большой для сегодняшней действительности вопрос как участие или неучастие церкви в политике, в этой схеме достаточно очевиден: церковь не может и не должна принимать участие в политике в качестве ее непосредственного субъекта, но она может и должна самым активным образом участвовать в выработке государственной *идеологии*, четко и недвусмысленно формируя свое христологическое видение тех или иных идеологических приоритетов. И уже через *идеологию* влиять на политику! То же самое относится к культуре, образованию, экономике, социальной сфере и даже науке. Идеология – это живая область национального самосознания, область, где в соборном разуме общества находят свое актуальное выражение важнейшие идеи, цели и смыслы национального бытия. Очевидно, что церковь как *духовная совесть* нации не может не принимать в этой сфере самое активное участие. Иначе это было бы очень странно..., что, впрочем, мы и наблюдаем в сегодняшней поистине абсурдной действительности...

Двусмысленность нынешнего положения церкви по отношению к обществу наиболее наглядно проявляется именно по ее неучастию(!) в *идеологическом процессе*, самым бурным образом развернувшемся в современной России. Причем это неучастие имеет как бы двустороннее оправдание: с одной стороны, государство через конституционную норму отделило церковь от государства, а с другой, сама церковь самоустранилась от этой задачи, считая ее неактуальной для своего внутреннего бытия. В результате после крушения прежней коммунистической идеологии в области общественного самосознания образовался глубокий идеологический вакуум, и фактически вся область *национальной идеологии* оказалась отданной на откуп невесть каким силам, стоящим за нынешним российским правительством. В итоге вместо позитивной, созидательной государственной идеологии, направленной на мобилизацию нации и общества к историческому возрождению, мы имеем идеологическую вакханалию, разрушающую все без исключения области национально-государственной жизни. Даже официально у нас «нет» государственной идеологии, да и само слово «идеология» как какой-то пережиток прошлого, выкинуто на свалку. Но свято место – *национальное самосознание!* – пусто не бывает. Функцию идеологического окормления России, особенно это не афишируя, взяли на себя неутомимые труженики мировой антихристианской закулисы, всерьез решивших «до основания» разрушить сам архетип русского национального сознания. Особых доказательств последний тезис не требует: достаточно в течении одного дня внимательно посмотреть «российское» телевидение...

Так не должно дальше продолжаться. Вопрос о государственной идеологии не формальный, а сущностный, мировоззренческий вопрос национального бытия, от решения которого напрямую зависит судьба русской цивилизации XXI века. Идеология сегодня – Куликово поле русской истории, здесь разворачивается последняя эсхатологическая битва за Россию... Церковь, и никто другой, должна сказать в этой битве решающее победное Слово.

Церковь и общество

Одной из важнейших проблем нашего времени, существенно тормозящей процессы национального возрождения, является актуализация православного миропонимания в сфере социально-общественной жизни. Обладая безусловным моральным авторитетом, православие, тем не менее, очень слабо отражается на реальной общественной жизни, оставаясь своего рода заповедником христианской духовности без какой-либо практической связи с общественным бытием. Социально-общественная жизнь идет своим мирским чередом, а Церковь при этом как некая духовно-религиозная «лечебница» лишь утешает страждущих, вразумляет заблудших и поддерживает немощных – не имея какого-либо существенного влияния на макросоциальные процессы. Робкая попытка Церкви как-то обозначить свое отношение к обществу и государству в современных исторических условиях, изложенная в «Основах социальной концепции РПЦ» носит, к сожалению, чисто декларативный и половинчатый характер, являясь *идеологически неопределенным* документом. Не случайно многие положения этой концепции в силу своей обтекаемости и сомнительного нравственно-идеологического универсализма оказались вполне приемлемы и для социальной концепции другой «традиционной религии России» – *иудаизма*, во многом буквально слово в слово продублировавшей концепцию РПЦ¹⁸⁷.

Может показаться, что такая, явно заниженная, социальная роль Церкви в современном российском обществе связана со спецификой исторически переходного состояния, в котором православная Церковь оказалась после почти векового вынужденного отсутствия в российском обществе, и что стоит лишь приложить еще некоторые дополнительные усилия, и бывшее единство Церкви и общества восстановится само собой. Однако это далеко не так... За этим явлением стоит значительно более фундаментальное обстоятельство: проблема отношений Церкви и общества имеет собственную, очень давнюю и во многом болезненную предысторию, которая лишь в наше время открылась в своих клинических проявлениях. Суть ее в том, что общество, являясь *периферией Церкви* и в то же время *периферией «мира»*, есть духовно неустойчивая, переходная область человеческого существования, где перманентно встречаются и противоборствуют греховное начало мира и благодатное начало Церкви. На протяжении всей христианской истории этот процесс шел с переменным успехом для той и другой стороны, и наше время лишь подводит итоги этого незримого духовно-исторического противостояния.

В первые века христианства противостояние Церкви и языческого мира было более жестким и выражалось в открытых формах гонений на христиан, но со времен Константина и Юстиниана перешло в скрытую латентную форму. Фактически, когда христианство стало господствующей религией, и каждый подданный огромной греко-римской империи обязывался быть христианином под страхом наказания, произошло смешение двух миров – благодатного мира Церкви и греховного мира языческого общества, в результате чего и образовалось то «светское» христианское общество, которое, конечно же, нельзя было признать действительно христиански преобразенным. Это было исторически условное, компромиссное решение задачи о христианском обществе как первичной основе «христианского государства». Характеризуя специфику этого новообразованного (вторичного) христианского общества В.Соловьев писал: «Прежнее действительно христианское общество расплылось и растворилось в христианской по имени, а на деле – языческой громаде. Преобладающее большинство поверхностных, равнодушных и притворных христиан не только фактически сохранило языческие начала жизни под христианским именем, но всячески старалось – частью инстинктивно, а частью и сознательно – утвердить рядом

¹⁸⁷ См.: Русь православная. - (<http://rusprav.org/2006/new/18.htm>).

с христианством, узаконить и увековечить старый языческий порядок, принципиально исключая задачу его внутреннего обновления в духе Христовом»¹⁸⁸.

В результате, несмотря на видимое историческое торжество Церкви, общественная жизнь развивалась по линии собственной социально-исторической инерции, сохраняя свое несовершенство (часто еще языческое) со всей неумолимостью эмпирического детерминизма. По существу именно здесь, в *общественных формах* бытия как внешнем относительно Церкви мире, была локализована и сохранялась вся масса («традиция») человеческого греха, которая как историческое наследие языческого мира продолжало довлеть над христианским обществом. Церковь же, занятая внутренним историческим становлением (борьба с ересями, выработка догматики, отношения с властью и т.д.), во всю свою историю не имела достаточно духовных и властных сил для серьезных попыток вмешательства в общественное бытие для уменьшения в нем влияния греховного (языческого) начала. И это несмотря на то, что фактически все поле общественной жизни являлось со времен раннего средневековья «внешним телом» самой Церкви, ведь абсолютное большинство членов общества являлись ее крещеными чадами. В этом есть очевидное экклезиологическое противоречие... Попытка Церкви разрешить это противоречие в форме «симфонии» не привела к какому-либо существенному разрешению этого вопроса, сводясь в основном к общему прагматическому выстраиванию политических отношений между Церковью и мирской властью. Причем чаще именно мирская власть в этом договоре о «симфонии» в силу чисто эмпирических причин доминировала над властью духовной... В результате, несмотря на то, что христианство в римской империи являлось государственной религией, общественные отношения оставались почти языческими: «христианская государственность при нехристианских общественных отношениях – вот что такое константиновская эпоха»¹⁸⁹. Да и сам вопрос о «симфонии» так и не приобрел в исторической Церкви своего законченного догматического оформления, оставаясь своего рода формой общественного договора между Церковью и мирской властью для более сносного сосуществования двух качественно различных миров.

Таким образом, *общество*, являясь фактически телом Церкви, не являлось прерогативой деятельности Церкви(!), но практически полностью оставалось (и остается донныне) под властью греховного мира. Очевидно, такое положение не может быть признано нормой и требует пристального экклезиологического осмысления. Как нельзя говорить о спасении человеческой *души* при греховности человеческого тела, так нельзя ожидать спасения Церкви при греховном бытии общества, составляющего ее эмпирическое мирское тело. «*Кто не собирает со Мною, тот расточает*» [Мф.12.30] – если не Церковь преображает мир (общество) своей святостью, то мир «преображает» Церковь своей греховностью, подчиняя ее деятельность своим законам, т.е. тому, что и называется *апостасией* – отступлением Церкви от христианской Истины.

Социальная сфера – это не частный вопрос «нравственного богословия», это вопрос догматического самоопределения Церкви в мире, вопрос о внутреннем единстве ее духовно-социальной природы, о смысле и предназначении ее существования в реальной человеческой истории. Отпадение социального (внешнего) тела Церкви от ее (внутренней) Богооткровенной Истины, чревато историческим крушением Церкви, – что и произошло в недавней русской истории. Именно распадение аспектов *земного* и *небесного* служения Церкви раскрывает нам тайну трагедии русской Церкви в XX веке, павшей как «царство, разделившееся само в себе». Внутренние первоисточки этой трагедии еще далеко не осмыслены церковным сообществом в качестве повода для покаяния и глубокой переоценки социальных вероучительных установок. Хотя масштаб трагедии, казалось бы, взывает к фундаментальности такой переоценки.

¹⁸⁸ Соловьев В.С. Об упадке средневекового мирозерцания. // Соч.: в 2 т. - М., 1990. Т.2. С.343.

¹⁸⁹ Карелин Ф.В. Царство святых. - (<http://chri-soc.narod.ru/>).

Одной из немногих попыток подобного социального анализа церковной катастрофы XX века является статья Н.Сомина «По грехам нашим», в которой автор, в частности, пишет: «...Большевики обличили нас, христиан, в нежелании строить праведное общество. А по сути дела – обличили нас в фарисействе, в безлюбности, в стремлении протиснуться в Царство Божие обрядовой праведностью. Мы должны не проклинать их, а благодарить за науку, каяться и исправлять свои ошибки, учась лучшему, что дала советская цивилизация.

Причем, нам следует чутко присмотреться к той духовной логике, в рамках которой совершался суд Божий. Игнорируя социальное поле битвы за правду Божию, Церковь оказалась наказанной именно социальным движением, на знаменах которого были написаны лозунги восстановления справедливости и правды земной. Не услышав призыв Бога строить вместе с Ним Царство Божие на земле, Церковь стала гонимой от людей, которые вознамерились строить на земле рай без Бога. Отвергнув христианский социализм, Церковь была судима социализмом атеистическим. Нам нужно внимательнее прочитать евангельскую притчу о званых на пир [Мф.22,2-14; Лк.14,16-24], где Господь «*послал звать званых на брачный пир; и не хотели придти*» [Мф.22,3]. Вот и тогда, в России, Господь призывал своих избранных к работе на социальном поприще. Но избранные отнекивались: «надо правило вычитать», «надо храм подновить», «надо епархию объехать». И тогда Господь в гневе «*сжег город их*» [Мф.22,7], а на это служение призвал других «*кого только нашли, и злых и добрых*» [Мф.22,10], далеко не в брачной одежде и делавших дело по своему разумению. Повторяем, им, большевикам-атеистам, Господь уготовал свой суд. Но сейчас речь не о них, а о нас, христианах – «*званные не были достойны*» [Мф.22,8]. Господь как бы дает нам вполне определенные знаки для понимания судов Своих, и мы обязаны эту духовную логику расшифровать. Но, увы, Церковь в узком смысле подлинный смысл выражения «по грехам нашим» так и не был понят¹⁹⁰.

К сожалению, нынешнее «репринтное» переиздание социальной позиции Церкви по образцу XIX века – грозит ее окончательной национально-исторической маргинализацией как *неактуального* общественного института. Острота ситуации, которую так часто не замечают благодусные апологеты нынешнего «церковного возрождения», состоит в том, что ныне, как и в начале XX века, *социальный выбор* Церкви предопределяет историческую судьбу России XXI века. Если Церковь вновь повторит свою социальную ошибку по отношению к обществу, то Россию (а с ней и Церковь!) ожидают ничуть не меньшие катаклизмы, чем пришлось пережить русскому народу в прошлом веке – и эти катастрофические процессы уже начались...

Путь, которым идет сегодня российское общество, – путь либерально-рыночных (капиталистических) социальных отношений – губителен для русской цивилизации как в экономическом, так и в духовно-нравственном отношении, об этом много писалось в патриотической печати. Но этот путь следует признать губительным и для православной Церкви, являющейся неотъемлемой частью российского общества. И не только потому, что демографическое вырождение русской нации, прямым образом отразится на количественном составе русской Церкви, а главным образом потому, что путь рыночного либерализма в духовно-религиозном смысле – это широкие ворота глобальной апостасии. Этот путь может быть органичен для протестантизма, может быть приемлем для католичества – но это путь гибели для православия. Если протестантская этика сама породила западный (капиталистический) тип общества, а католичество всегда было способно идти в ногу с *миром*, принимая его таким, какой он есть, – то православие всегда отрицало *этот* мир, будучи путем к миру *иному*. Если сегодня православная Церковь в соответствии с общей исторической инерцией («по простоте») признает неолиберальную идеологию «золотого тельца» в качестве

¹⁹⁰ Сомин Н.В. По грехам нашим. - (<http://chri-soc.narod.ru/>).

единственной альтернативы для русского общества, то вопрос о православном свидетельстве миру христианской Истины благополучно перейдет в сугубо абстрактную плоскость; тогда православие окончательно утратит свое актуально-историческое цивилизационное значение и превратится в реликтовое национально-этнографическое образование для «факультативного» использования. Ибо общественная реальность будет находиться в «невместимом противоречии» с учением Церкви, и верующее сознание окажется в тяжелейшем шизофреническом состоянии выбора между «юродством» истинной веры и «истинами» неолиберальной действительности. И это состояние окажется тем более тягостным, чем полнее будет официальная «симфония» между православной Церковью и западно-ориентированной российской властью. К сожалению, уже сегодня все признаки этого официально-апостасийного процесса налицо.

Финал апостасии известен: *«и поклонятся ему все живущие на земле...»* [Откр.13.8]. Как бы ни казалась мифологически отдаленной подобная перспектива, надо быть реалистами и понимать, что выбор будущего происходит уже сегодня. Водоворот мировой истории неумолимо движется к своему эсхатологическому финалу, и то, в каком качестве предстанет православная Церковь перед «соблазнами антихриста», зависит от того, окажется ли она в потоке общемировой апостасии или сможет, как в свое время Лот с семейством, выйти за черту постхристианского мира. При этом надо отчетливо представлять, что последнее, в условиях глобализационных реалий современного мира, возможно для православия лишь в единстве с Россией как *духовно, идеологически и политически* независимой государственностью. Что подразумевает образование на базе этой государственности *иной* (не западно-ориентированной) *христианской цивилизации*. И иного пути нет!

Россия (и русское православие) находится сегодня в исключительной исторической ситуации, когда инерция прошлого (со всей исторической тяжестью и ошибками) уже исчерпана, а инерция будущего (со всей исторической необратимостью) еще не набрала свои обороты. Это своеобразная точка исторического покоя – идеальное место для рождения новой цивилизации... Без революций и потрясений, на краю «цивилизованного мира», в состоянии исторической беспомощности, так, как рождалось в истории и само христианство, должна проявить свои контуры новая христианская цивилизация. Все мы, патриоты России, так или иначе предчувствуем и носим эту цивилизацию в своей душе: кто в образе Святой Руси, кто в образе Светлого коммунизма, кто в виде Православного царства или идеи Пятой империи. Но всех нас объединяет общая устремленность к *иному*, более совершенному миру, – и сама эта национально-соборная устремленность есть реальная предпосылка к преодолению инерции истории, к выходу на новый уровень общественного существования. *«Вера есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом»* [Евр.11.1] – осталось перевести потенциал нашей веры в реальное историческое действие. По существу именно здесь должно состояться подлинное «второе крещение Руси»¹⁹¹ как сознательный переход общества к *осуществлению христианства* в своей социальной практике.

Может показаться, что совершенное общество это не самоцель: цель – преображение человека, приближение его облика к евангельскому совершенству через актуальное раскрытие его Богоподобной сущности. Но то и другое (общество и человек) абсолютно и органично слито, ибо человек по природе социальное существо, а общество – не что иное, как *система* межчеловеческих связей. Евангельское откровение учит личному совершенству на основе деятельной любви к ближнему – по существу призывая к совершенству межчеловеческих отношений. Это означает, что область межчеловеческих (социальных) отношений есть важнейшая, с

¹⁹¹ Шаргунов А. Последнее оружие. - М., 2004. С.46.

экклезиологической точки зрения, зона христианского внимания, поэтому и вопрос о *системе социальных отношений* (как основном атрибуте государственности) не может быть для христианского сознания второстепенным. Насколько эти отношения совершенны, т.е. отвечают евангельским максимам, настолько совершенно и общество, настолько шире возможности каждого члена общества по осуществлению христианской добродетели. Христианство – это не религия одиночек, ищущих лишь своего спасения, наоборот, по своему существу это религия *новой общественности*, основанной на единодушии во Христе: «Христианство есть именно община, т.е. Церковь,...» – писал Г.Флоровский. – Весь строй христианской жизни общественен и корпоративен. Все христианские таинства по своей сути являются таинствами социальными... Поэтому созидать Церковь Христову значит созидать новое общество, т.е. воссоздавать человеческое общество на новой основе»¹⁹².

«Зажегши свечу, не ставят ее под сосудом, но на подсвечнике, и светит всем в доме...» [Мф.5.15] – это выражение в полной мере относимо к положению Церкви в обществе. Тенденция «келейного» замыкания на внутреннем бытии Церкви как наследие недавнего времени, когда данная стратегия была вынужденной, ныне ни в коей мере не оправдана. Свет, который светит лишь «для себя» (или «внутри себя») – не есть *свет*, в этом отношении он ничем не отличается от *тьмы*. Природа *света* – изливаться наружу, исходить из себя, пронизывать и освящать все окружающее. «*Вы свет миру*» [Мф.5.14] и тут нет оговорок, что, мол, мир ныне слишком темен, не бывает слишком темной тьмы, бывает лишь слабый свет... Свет Истины христианства обладает несравненно большей мощностью, нежели наше келейное христианство или христианский мир нашей личности. Этот свет призван освещать и *мир внешний*, т.е. общество и человечество в целом – именно с этой целью Он пришел в мир. Свет христианского Откровения предназначен для мира и, хранимый в Церкви, он должен непрерывно проецироваться и изливаться наружу, освящая окружающий мир, каждое событие в нем: бытовое, культурное, социальное, экономическое и политическое, т.е. всю макроструктуру общества.

«Так да светит свет ваш перед людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего Небесного» [Мф.5.16] – в этом призвание христиан в непросветленном мире: преобразать его «видимым светом» христианского действия, с высоты знания Истины, от имени высшей духовной власти принадлежащей Творцу мира. Ожидание, что общество само придет к Церкви («воцерковится») – не оправдано и не реализуемо в силу различных природ общества и Церкви. У общества нет к этому объективной потребности, его природа утилитарна – текущее бытие во времени и пространстве. Природа же Церкви иная (духовная) – быть хранилищем Света, который «не от мира сего» и лишь освещая этим *светом* мир, Церковь в полноте реализует свою природу. То есть Церковь помимо собственной обращенности внутрь (в таинство) должна непрерывно *исходить в мир*, преобразая его социальное пространство духовно-деятельным светом истины. Если источник света в Церкви действительно сам Творец мира, то опасения, что силы Церкви могут при этом иссякнуть, излишни...

Таким образом, в Откровении христианства существует внешнее *социальное измерение*, которое в отличие от *внутреннего христианства* (аскетика, догматика, литургика) не получило еще своего актуального выражения в истории. Это измерение не есть чуждое относительно Церкви социально-утилитарное пространство, но есть лишь не преобразенное благодатью Истины *внешнее тело* Церкви. Преобразование этого социального *тела* (общества) есть внутренняя задача Церкви. На этом пути открывается качественно новое понимание христианства – *христианство социальное*, – т.е. христианство, расширяющее зону своей сотериологической ответственности до масштабов общества.

¹⁹² Флоровский Г. Социальная проблема в Восточной Православной Церкви // Христианство и цивилизация. - СПб., 2005. С.596.

Говоря о возможности подобного нового социального христианства о.С.Булгаков писал: «...Я лично думаю, что здесь мы имеем еще не раскрытую сторону христианства, и ее раскрытие принадлежит будущему. Для христианства, конечно, недостаточно приспособляться к происшедшим в жизни независимо от него изменениям... как это было и есть до сего времени. Оно призвано *вести* народы, пробуждать их совесть и напрягать их волю к новым целям, которые объемлются в их безмерности. Иными словами, мы чаем пробуждение нового пророческого духа в христианстве... и на его дальнейшее возгревание уповаем в послебольшевистской России. Речь идет о большем, даже несоизмеримо большем, нежели христианский социализм в разных его видах, как он существует во многих странах. Речь идет о новом *лице* христианства общественного, о новом образе церковности и творчества церковного социального, то, что ныне называется социализмом, есть только один из внешних прообразов того изобилия даров, которые содержит в себе Церковь»¹⁹³.

Здесь очень симптоматично понимание *социализма* как раскрытие одного из «прообразов» внутренних даров Церкви. Именно в этом направлении открываются перспективы реализации социального христианства, где новый (неизмеримо больший) христианский социализм может быть понят как *социальная актуализация* Церкви в мире. В этом социально-христианском направлении находятся одновременно и возрождение России, и возрождение Церкви: Россия подходит здесь непосредственно к осуществлению *социального идеала* Русской идеи, а православная Церковь обретает «второе дыхание» на уровне нового исторического горизонта, возвращаясь к предельно активной теократической роли в обществе XXI века. Для осознания масштаба и значения перехода Церкви на новый уровень отношений с обществом можно вспомнить одну из заключительных евангельских сцен – последнее явление ученикам («не поймавших в ту ночь ничего...»), воскресшего Христа при море Тивериадском. Когда стоявший на берегу и не узнавший сначала Христос сказал ученикам: «...*закиньте сеть по правую сторону лодки, и поймаете. Они закинули, и уже не могли вытащить сети от множества рыбы*» [Ио.21.6].

Таким представляется нынешний выбор Церкви в духе евангельской перспективы – ее миссия в мире еще не исчерпана... В более прозаическом, практическом плане это означает решительный поворот Церкви к социальной и общественно-политической проблематике. Отвлеченная моральная проповедь христианской добродетели вне связи с конкретно-историческим социальным контекстом, наоборот, обрекает православие на общественное отчуждение и исторический упадок. Как пишет Ю.Булычев, «только позитивное восприятие православием нужд мира сего, задач строительства одухотворенной культуры и человеческой цивилизации, лишь установка на усовершенствование не одной личной души, но и общественных отношений способны вдохнуть новые силы в восточное христианство, вновь превратить его из зерна, спящего в земле, в силу духовно-историческую»¹⁹⁴.

Нынешний исторический рубеж требует предельно активной общественно-социальной позиции Церкви, если она действительно претендует на статус духовной власти и осознает свою историческую ответственность за судьбу России. И одним из первых актов такой позиции должна стать **духовная мобилизация нации** на выход из исторической смуты. Точнее даже сказать, только таким путем и может Церковь вернуться в общество в качестве духовно-идеологического авторитета: если реально, т.е. общественно-политически, сплотит общество к прорыву из тисков исторической безысходности. Речь при этом не идет о создании очередной православной партии «За Русь Святую», а о соборно-политической консолидации общества вокруг осознанной *идеологии национального возрождения* и политического лидера, способного стать

¹⁹³ Булгаков С.Н. Православие. - Киев, 1991. С.209-213.

¹⁹⁴ Булычев Ю.Ю. Православие, Россия и современная цивилизация // Русское самосознание. - 2005. № 11. С.107

олицетворением этой идеологии. Идеология, как говорилось выше, есть актуально-историческое выражение национального самосознания, и кому как не Церкви отстаивать ее фундаментальные приоритеты?!

Необходимо сместить традиционные акценты: не «респектабельный православный патриотизм», а «маккавейское» подвижничество является сегодня наиболее адекватным исповедничеством истинной *веры*, ибо море апостасийного мира, слившееся с антинациональной властью, грозит окончательно извратить духовные святыни русской цивилизации, обрекая тем самым русский народ и русскую Церковь на историческое вырождение. Это подразумевает всеобщую мобилизацию православно-патриотического духа на защиту принципиальных ценностей национально-исторического мирозерцания, попранных ныне идеологией рыночного тоталитаризма. По словам А.Панарина, «узурпаторы пуще всего боятся церкви, способной снова выгнать менял из храма. Поэтому истинное противоборство нашего века олицетворяется столкновением не демократии и тоталитаризма, а *экономического тоталитаризма и духовно-религиозного фундаментализма*. Только ортодоксально фундаменталистская, духовно упрямая церковь сегодня способна находиться рядом со страждущими, обиженными и угнетенными; церковь реформированная, адаптированная к современности, обречена оказаться по сю сторону со своими спонсорами – жирующей средой "новых богатых", мечтающих дополнить "рынок политических товаров" рынком индulgенций»¹⁹⁵.

Можно, конечно, и дальше делать вид, что в обществе между Церковью и властью сегодня осуществлена политически оптимальная «симфония» – ...на дипломатической дистанции, когда «церковь отделена от государства, а государство – от церкви» и все, как говорится, при своих... Но это лукавство, уместное для светской власти, вряд ли к лицу власти духовной. Церковь, которая не несет реальных теократических функций в обществе, приобретает откровенно бутафорский оттенок, служа еще одним благообразным прикрытием властного беззакония. Ложью утверждается власть зла в мире, и Церковь в первую очередь должна стать оплотом Правды! Пастырский, духовно-организующий голос Церкви должен четко и недвусмысленно прозвучать в идеологически рассеянном и дезориентированном русском обществе, назвать вещи своими именами и заложить тем самым первичный духовно-идеологический фундамент национального возрождения. «Раньше Церковь нашу называли Церковью молчания, – пишет прот.А.Шаргунов, – потому что насильно был замкнут рот. Неужели она может быть и теперь этой Церковью молчания! Если бы с самого начала так называемой перестройки Церковь возвысила бы свой голос против этого страшного сатанинского растления, которое совершается в нашем Отечестве, не молчала, то, конечно, многое сейчас было бы иным. Тогда авторитет Церкви был самым высоким, по всем опросам социологов. Люди за годы безбожного коммунизма изголодались по слову высшей правды, тогда растление еще ужасало, шокировало нормальное сознание, еще не привыкли к нему так, как сейчас. То, что упущено, уже не вернешь. И сейчас, если мы будем продолжать хранить это молчание, которое может обществом восприниматься как знак согласия с беззаконием, плохо, конечно, будет и нам, и всем, кто ждет от Церкви спасения»¹⁹⁶.

Невозможна «симфония» между *правдой* и *ложью*! Свидетельство истины требует мужества обличения зла этого мира во всех его проявлениях – иначе истина принимает оттенок лжи. Это подразумевает выход Церкви на общесоциальный и политический уровень в качестве фундаментального «голоса правды», способного стать центральным ориентиром национально-исторического возрождения. Закончить размышления об обществе и Церкви можно еще одной цитатой А.Панарина, где всем двусмысленностям нашего лукавого постмодернистского времени, стремящегося

¹⁹⁵ Панарин А.С. Стратегическая нестабильность в XXI веке. - М., 2003. С.473.

¹⁹⁶ Шаргунов А. Последнее оружие. - М., 2004. С.84.

смешать истину и ложь в угоду новым «господам мира сего», он противопоставляет спасительную подлинность духовно-нравственного фундаментализма Церкви:

«Многое, слишком многое свидетельствует о том, что наш век – канунный. И противоборство начал добра и зла в нем в самом деле обострилось предельно. И на фоне такого обострения духовная власть, внимающая иступленным мольбам и стенаниям загоняемых в гетто народов, не может быть светски отстраненной и скептически остуженной. Сегодня она может быть только фундаменталистской. Только фундаменталистски выстроенное духовное пространство способно стать надежным ориентиром для заблудших и надежным убежищем для гонимых. Любое другое окажется легко оккупируемым теми, кто и без того благополучно устроился на этой земле и для кого храм – разновидность духовного развлечения, а не место, где решаются последние вопросы. Именно те, кто мечтал демонтировать духовную власть как источник "нетолерантных" типов сознания, в конечном счете, провоцируют ее появление в невиданно непреклонной форме – в форме нового фундаментализма. Церковь господская может быть скептической и толерантно-всеядной. Церковь гонимых должна обладать способностью решительно отделять зерна от плевел, добро от зла, ибо гонимым не до стилизаций – они живут трагически подлинной жизнью, не содержащей постмодернистских «пустот» и двусмысленностей. Эта грозная Церковь уже тайно входит в мир к вящему беспокойству временщиков, думающих оттянуть время, но на самом деле ускоряющих его»¹⁹⁷.

Глава 4. Россия как христианская альтернатива «концу истории»

Религиозный смысл истории

История мира традиционно рассматривается как история культур и цивилизаций. Однако цивилизации отличаются друг от друга, в первую очередь, своими мировоззренческими основаниями (или *идеологиями*), которые есть выражение определенного целостного миропонимания, сконцентрированного в принципиальных для данной цивилизации приоритетах. Именно развитие, взаимопроникновение и борьба *идеологий* определяет динамику и диалектику мирового цивилизационного процесса. Основу же идеологий всегда составляли религии. То есть можно говорить о том, что мировая история имеет своим основанием *религиозную* онтологию.

Если экономические процессы, государственно-политические перевороты, международные конфликты – это микромасштаб исторических изменений, то макромасштаб истории – это динамика религиозно-мировоззренческих процессов. Так, наша эра – это эра *христианства*, и в этом контексте должна рассматриваться наша новейшая и современная история, если мы действительно хотим понять ее объективный смысл... Тот факт, что современный мир в религиозном смысле крайне секуляризован и индифферентен, не означает, тем не менее, что мы живем в постконфессиональной идеологической пустоте. Мы по-прежнему вписаны в христианский контекст истории, и она еще далеко не завершена.

Можно говорить о кризисе исторического христианства, но крайне опростетчиво и преждевременно говорить о «постхристианском мире». Ибо христианство по своей идее принципиально *исторично* и нераздельно слито с современной историей не только своим далеким началом (давшем начало нашей эре), но и своим концом – Вторым и славным пришествием Христа, к которому невидимо (и неотвратимо) приближается современная история. По выражению Н.Бердяева, христианство «есть откровение Бога

¹⁹⁷ Панарин А.С. Стратегическая нестабильность в XXI веке. - М., 2003. С.475.

в истории, а не в природе»¹⁹⁸, что придает самой истории особое теократическое значение и высший религиозный смысл. Именно христианство открывает в мировой истории реальную перспективу и задает для нее ясный антропологический (Богочеловеческий) масштаб.

Смысл всякого явления, протяженного во времени (в виде процесса), раскрывается лишь в его конце, когда явление приносит свой созревший во времени «плод». Так и полное раскрытие христианства, его глобально-исторического смысла, возможно лишь в эсхатологии (в конце истории) по мере приближения ко Второму полюсу христианского Откровения. Это означает, что приближение эсхатологических времен будет дальнейшим раскрытием реального цивилизационно-исторического предназначения христианства, что подразумевает неизбежность новой актуализации *христианства* как центральной темы всемирной истории. При этом нынешний кризис христианства можно понимать как качественный переход христианской истории к *эсхатологической ориентации*, где доминирующим смыслом становится вопрос о «конце истории», заново ставящий проблему аутентичности христианства в контексте вызовов последнего времени. Этот вызов истории без сомнения должен быть принят христианством, ибо именно в нем раскрывается приближение торжества христианской Истины, явленной в силе и славе как «победа, победившая мир!» «*Се, жених грядет в полуночи*» – подобно десяти евангельским девам [Мф.25.1] христианству последних времен вновь предстоит зажечь свои светильники и выйти навстречу Христу грядущему... Это и будет означать новую актуализацию исторического христианства в преддверии окончательного торжества в мире христианской Истины. Царство Божие как эсхатологический смысл и цель христианской истории не приходит само по себе, но «*силою берется*», т.е. историческим усилием христианского духа по преобразению мира и человека, по незримо и упорному возвращению той христианской жатвы, растущей вместе с «плевелами» греховной человеческой истории, которую Сеятель соберет в свое время в житницу «будущего века». Отделение «зерен от плевел» и будет составлять существо заключительной стадии истории мира. Именно единство начала и конца, *сеяния и жатвы* подразумевает необходимость эмпирической «христианской истории» как целостного процесса созревания христианской Истины в лоне истории в качестве воплощенной реальности.

Об историческом единстве и диалектике христианского Откровения в свое время глубоко и убедительно писал В.Соловьев: «...разум истории по самому ее фактическому ходу заставляет нас признать в Иисусе Христе не последнее слово царства человечества, а первое и всеединое Слово Царства Божия, – не человекобога, а Богочеловека, или безусловную индивидуальность. С этой точки зрения совершенно понятно и то, почему Он сперва явился *среди* истории, а не в конце ее. Так как цель мирового процесса есть откровение Царства Божия или совершенного нравственного порядка, осуществляемого новым человечеством, *духовно вырастающим из Богочеловека*, то ясно, что этому универсальному явлению должно предшествовать индивидуальное явление самого Богочеловека. Как первая половина истории до Христа подготовляла среду, или внешние условия для Его личного рождения, так вторая половина подготовляет внешние условия для Его универсального откровения, или явления Царства Божия»¹⁹⁹.

На эмпирическом уровне христианская история проявляет себя как *духовно-социальный процесс*: как воплощение внутреннего *духа* христианства, реально освоенного (аккумулированного) человечеством на уровне духовно-нравственного самосознания во внешних формах социально-общественных отношений. Динамика этого процесса в истории далеко не линейна и отнюдь не является непрерывным утверждением в мире христианской правды. Отношения христианства и общества,

¹⁹⁸ Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. - М., 1990. С.108.

¹⁹⁹ Соловьев В.С. Оправдание добра // Соч.: в 2 т. - М., 1990. Т.1. С.279.

мира и Церкви, преломляясь в греховной природе человеческой истории, образуют очень сложную динамическую конфигурацию, не поддающуюся конечному историософскому анализу. Ибо история есть *Богочеловеческий процесс*, где промысел Божий перманентно переплетается со свободной человеческой волей, еще до конца не просветленной христианской Истиной, несмотря на двухтысячелетнее присутствие христианства в мире. Само историческое христианство (как история земной Церкви) в этом отношении также отнюдь не является совершенством, но фактически полностью сливаясь с эмпирическим ходом истории, носит сложный и противоречивый характер. Об этом говорит хотя бы факт исторического разделения Церквей, средневековые неудачи христианских теократий и, в конечном итоге, нынешний общий кризис христианской истории, формально позволяющий говорить о постхристианском мире.

С этой точки зрения исторические судьбы христианской цивилизации никогда не были однозначны, но всегда являлись неким идеологическим (цивилизационным) компромиссом между несовершенством социальной реальности и христианским общественным идеалом. Причем соотношение того и другого всегда носило глубоко диалектический, взаимообусловленный характер. В этой связи представляется важной мысль Н.Бердяева о том, что появление в европейской истории опыта *демократии* и *социализма* связано с религиозным ослаблением традиционных христианских обществ, утративших свое актуальное теократическое содержание (как стремление к Царству Божьему), которое «лишь внешне символизировалось и формально ознаменовывалось». Диалектическая взаимосвязь здесь в том, что «теократия была сознательно символична, социализм же в сознании своем реалистичен»²⁰⁰.

История есть реальный процесс, и она не может определяться идеологическим символизмом, каким бы возвышенным и «истинным» он ни был. Если сакральный общественный идеал не находит подтверждения в реальной общественной жизни, в предметной практике конкретного бытия, а лишь обозначен в качестве *символа*, то жизнь уходит в другое русло. Социализм в том виде, как он проявил себя в XIX–XX веках, фактически и был реакцией реального общественно-исторического процесса на отвлеченный символизм традиционных христианских теократий, не сумевших привнести высокие истины христианства в реальную социальную жизнь общества. Подобно коммунистической идее конца XX века, превратившись в «солнце, которое светит, но не греет», символическое христианство XVIII–XIX веков выпустило из своих рук направление собственной истории, незаметно перешедшей в антихристианское русло. Бурное развитие капитализма, ставшего отрицанием христианского смысла европейской истории, послужило началом крушения традиционного христианского мира. Социальные революции XIX века, демократия и социализм XX века были лишь следствием и своего рода положительной компенсацией этого процесса, косвенно сохранившей социальную правду христианства в рамках реальной истории.

Конечно, это не было выражением социальной правды христианства в ее одухотворенной полноте, но лишь формальной и чисто механической ее реализацией. В этой материалистической *половинчатости* социализм XX века даже может рассматриваться как антипод христианства, как он сам себя зачастую и идентифицировал, предопределяя тем собственное крушение. Однако оптимистический взгляд на христианскую историю (ищущий ее актуального возвращения) не может не узнать в величественных «материальных останках» социализма реальной опоры для новой христианской цивилизации, которая уже не только на уровне символизма декларирует христианскую Истину, но воплощает ее непосредственно в формы общественного бытия, образуя единую духовно-социальную реальность. Именно здесь, в «разрушенном до основания» мире социализма, как с чистого листа, может начаться

²⁰⁰ Бердяев Н.А. Смысл творчества. - М., 2002. С.9.

новая аутентичная христианская история, полноценная по своим цивилизационным христианским качествам. И именно Россия стоит сейчас перед этим началом...

Не утопично ли такое предположение?

Если сравнивать нынешний кризис христианства с самим началом христианской эры, то история христианства начиналась в этом отношении в несоизмеримо худших и невыгодных условиях... Богочеловек Иисус Христос явился в мир, когда человечество погибало во грехе, пороках, беззаконии и полном неведении смысла человеческого бытия и человеческой истории. Язычество, рабство, и перманентные войны – вот социальная реальность того времени. Слово Истины оказалось абсолютно одиноким перед тьмой заблудшего мира... Но с явлением в мир Богочеловека преобразование мира началось: «*Царство Небесное подобно закваске, которую женщина взяв, положила в три меры муки, покуда не вскисло все...*» [Мф.13.33]. Слово Истины, проникая в человеческое сердце как Благая весть, стало распространяться по земле, не столько преобразая реальное общественное бытие, сколько освящая его светом далекой надежды: «*увидел я новое небо и новую землю...*» [Откр.21.1]. Ибо полное преобразование мира как внеисторический чудесный акт – невозможно, история – реальный процесс, и всякое событие в нем должно иметь собственную внутреннюю предисторию. Таким образом, в христианстве, в специфичности его *исторического* Откровения, изначально было заложено противоречие между совершенной высотой евангельского идеала (личного и общественного) и фактической невозможностью воплощения этого совершенства в социальной жизни мира. Лишь в теле Церкви как изначально отделенном от мира духовно-социальном сообществе данное совершенство находило свою реализацию: в формах христианских общин и монастырей, но главным образом – в *индивидуальной святости*, являющейся неумалимым свидетельством реального присутствия Истины христианства в жизни Церкви. Сам же внешний социально-общественный мир по-прежнему пребывал во грехе как своим изначальным первородным качеством.

Это принципиальное имманентное противоречие христианской истории между Церковью и миром разрешилось к началу XIX века атеистическим распадом христианского мира. Мир, отделившись от Церкви, пошел своим путем (к атеизму, материализму, нигилизму, капитализму, социализму...), а христианская Церковь, утратив сакральную связь с обществом, окончательно сместилась в область *символизма*. Эмансипированный мир открыто стал именовать себя постхристианским...

Однако если мы все же вернемся к началу и сравним исходные позиции христианства на заре христианской эры и сегодняшние исторические условия, то определение «постхристианский» окажется явно преждевременным. При всей *расхристанности* нынешнего постмодернистского сознания, современный мир во всей полноте сохраняет фундаментальные христианские интенции, ставшие неотъемлемым смыслом общечеловеческого бытия.

Во-первых, в мире по-прежнему нерушимо стоит Истина христианской Церкви (в первую очередь православие), утвержденная от основания самим Богом-словом: «*созижду церковь Мою и врата ада не одолеют ее*» [Мф.16.18]. Обладая огромными сокровищами христианской истины, собранными как нектар бесчисленными подвижниками, преподобными и святыми за долгие века ее двухтысячелетней истории, Церковь при всем ее внешнем символизме по-прежнему во всей полноте олицетворяет непреходящую реальность Богочеловеческого Откровения как «*путь и истину и жизнь*» [Ио.14.6]. По-прежнему присутствует в отвернувшемся от правды мире как его живая и чистая христианская совесть.

Во-вторых, за два последних тысячелетия человеческая культура уже необратимо оформилась как *христианская культура*, и никакие потуги постмодернизма не способны отменить этого фундаментального факта. Абсурдность, пустота и легковесность современного массового сознания сами по себе никак не могут отменить

онтологическую глубину и монументальность христианского осмысления мира в области философии, искусства, науки, этики, права и т.д. Это то нетленное и неотчуждаемое достояние христианского миропонимания, которое человечество обрело на пути своего христианского становления и самопознания.

И, в-третьих, человеческий мир за последние две тысячи лет при свете христианской истины прошел суровую школу реальной истории, каждый из этапов которой был ступенью христианизации мира, попыткой приближения христианской истины к реалиям общественной жизни. Начиная с Константина Великого, христианство стало реальным субъектом истории, неизменно присутствуя в ней в качестве активного идеологического участника. При всем несовершенстве и принципиальной *греховности* реальной христианской истории, тем не менее, нельзя отрицать определенную *преображенность* христианского мира. Не в плане его какой-либо святости или цивилизованности, а в плане *очеловечения* и гуманизации общественного бытия. И хотя рабство в некоторых местах христианского мира продержалось до середины XIX века, однако к исходу XX-го мир фактически подошел к новому *качеству* социальных отношений, закрепленных в различных формах и реалиях общественной жизни; главным образом, в опыте *демократии* и *социализма*, осуществленных в форме целостных социально-экономических систем в некоторых странах. По форме это был внехристианский опыт, однако по своей направленности являлся прямой сублимацией социальных интенций христианства. Причем самым значительным в этом отношении внехристианским опытом реализации социальной правды христианства следует, на наш взгляд, признать опыт советского социализма, явившегося одной из вершин социальной истории человечества.

Таким образом, «постхристианский мир» выглядит таковым лишь при самом поверхностном взгляде на сегодняшнюю, зачастую, действительно, просто антихристианскую эмпирию. Внутренний же взор, видящий мир в эсхатологически-обратной перспективе, открывает в этом мире *преисполненность* христианским содержанием. Это противоречие отражает ту сокровенную евангельскую мысль, что *«не приходит Царство Божие приметным образом»* [Лк.17.20], но распространяется по земле как незримо созревающий плод [Мк.4.29]. Это говорит о том, что нынешнее состояние мира внутренне предполагает возможность нового явления христианской истории в ее более зрелой форме. Уже не в виде отстраненного от мира символического христианства, а в форме непосредственного проникновения христианской истины во все сферы человеческого бытия, как раскрытие ее преобразующей силы не только на личном, но и *общественно-социальном уровне* – во всей боговдохновенной исторической полноте евангельского Откровения.

«В зримом умирании возрождаюсь...» – такова метафизическая логика христианской диалектики. Несмотря на очевидное торжество в мире антихристианства, христианская история мира продолжается. Христианство не может просто исчезнуть с горизонтов реальной истории, растворившись в небытии постмодернизма, или уйдя в тень истории в качестве маргинальной секты. Ибо христианство – сама *ось* человеческой истории, ее альфа и омега. До конца времен оно останется активнейшим участником мировой эмпирии – до *«нового неба и новой земли»*... Поэтому христианство принципиально не может остановиться в истории на полпути. Нынешнее историческое «умирание христианства» может означать лишь одно: его скорое *всесветлое воскресение*. По крайней мере именно Россия подошла сегодня непосредственно к этому рубежу. У России просто нет иного выбора: либо уже сейчас сойти с исторической арены, либо воскреснуть в исторически новом (преображенном) христианском качестве.

Однако подобное преобразование христианского мира не может произойти вдруг. Ибо оно не может произойти *внешним* образом как очередное провозглашение символического христианства в его каком-то уже новом тоталитарном качестве, а

возможно лишь как *внутреннее* преобразование мира – через христианское преобразование человека. Другого пути к Царствию Божию не существует. Как справедливо писал Н.Бердяев, «есть один только путь к Царствию Божию, к истинной теократии, это реальное его осуществление, т.е. подлинное достижение высшей духовной жизни, просветление и преобразование человека и мира. Вне реального достижения высшей духовной жизни, т.е. вне перерождения, вне нового духовного рождения никакое совершенное общество и совершенная культура недостижимы»²⁰¹. Только появление в мире, в его реально-бытийной социальной среде духовно преобразенного, нового человека может означать преобразование мира: «от смоковницы возьмите подобие: когда ветви ее становятся уже мягки и пускают листья, то знаете, что близко лето» [Мф.24.32].

Однако сам по себе «преобразенный человек» не формирует историю и не является ее субъектом – это прерогатива общества. Поэтому выход к новой христианской истории неизбежно связан с качественным преобразованием общества, с христианским одухотворением самой системы социальных связей. Невозможно абсолютное совершенство социальных отношений – «рай на земле», – но, без сомнения, возможно *относительное* социальное совершенство, реализуемое в отдельно взятом социальном целом – в семье, общине, государстве. Определенная замкнутость социального целого позволяет аккумулировать социальное *благо* в форме традиции, идеологии и закона. Эти общественные механизмы есть лишь внешние регуляторы социального бытия, сам же источник, начало и содержание социального совершенства находится в онтологической истине человеческих отношений – в тайне христианской любви. Раскрытие этой *тайны, источника и начала* в реальных формах социальных связей есть прямой и принципиально неограниченный путь к социальному совершенству. Единственное препятствие на этом пути – греховность человеческой природы – после пришествия в мир Богочеловека перестало быть абсолютным и может быть преодолено. Ибо Иисус Христос взял на Себя грехи мира и освободил падшую природу Адама от рабства греху. Отныне человек свободен избрать путь к свету и святости: «*отвернуться от зла и сотворить благо*», и это открывает принципиальную возможность неограниченного совершенствования человека в его Богоподобной природе, – а значит и всей системы межчеловеческих (социальных) отношений. Поэтому говорить о невозможности построения Царствия Божия на земле и на этом основании отказываться от любых усилий в этом направлении есть забвение и отрицание Богоподобного статуса человека, умаление *исторического* значения христианского Откровения. «Новое небо и новая земля» – есть цель христианской истории и только в движении к этой цели сама христианская история имеет смысл.

Поэтому задача о подлинном «христианском государстве» есть насущная задача и потребность христианской истории. Ибо только в христианском государстве как замкнутом социальном пространстве может аккумулироваться христиански обоснованное (истинное) социальное *благо* – как первичное основание «новой земли». В конечном итоге, то ожидаемое свидетельство истины православия перед всеми народами, о котором единодушно говорили многие святые, невозможно иначе, как свидетельством истины самой христианской жизнью, т.е. реальным воплощением христианства в зримых формах общественного бытия. Ибо сама Церковь, в силу своей неотмирной природы, не может явиться прямым свидетельством миру, но лишь опосредованно – через «плод»(!), через раскрытие *существа* православия в реальности эмпирического мира, как явления истинно христианского социально-общественного бытия: «*По тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою*» [Ио.13.35]. Не случайно все пророчества о свидетельстве истины православия

²⁰¹ Там же. С.623.

«в конце времен» связываются с Россией – как *государственной формой* осуществления христианской истины в реальной истории.

Если посмотреть в этом эсхатологическом контексте на русскую историю, на масштабность ее мессианских исторических заданий, то никакие жертвы и трагические этапы ее судьбы не покажутся чрезмерными или лишенными смысла – ибо все они оправданы... Наоборот, все это есть прямое следствие устремленности русской истории к конечному исполнению *христианского идеала*, поиск и утверждение в своих государственно-исторических формах возможного предела социального совершенства. Прот. А.Шмеман определил существо Русской идеи как «синтез эсхатологии и истории», как «вторичное включение *мира сего*, его энергии, творчества и культуры, в перспективу Царства Божьего»²⁰². Этот духовно-исторический максимализм и определяет интенсивность русской истории – лишь в эсхатологической перспективе раскрывается ее смысл.

Может показаться, что метаисторическая устремленность Русской идеи к Царству Божьему в силу трансцендентности последнего относительно реальной истории есть «мессианский соблазн» русской истории, перманентно влекущий ее за историческим миражем. Но это далеко не так. Царство Божие трансцендентно «этому миру» как *духовная реальность*, но оно имманентно присутствует в нем как реальность христианской веры. «Царствие Божие внутри вас есть» [Лк.17.21]. Через человека, открывающего в своей христианской душе «мир Божий», Царство Божие проникает в *этот* мир, имманентно присутствует в нем, и, в меру своего присутствия – преображает его, возвращает к первоизданной Божественной гармонии, где тень греха тает в освещенном Христовым светом преображенном бытии. Через откровение Христа, через снисхождение Бога в мирскую плоть, Царство Божие стало присуще миру, и этот факт уже никто не в силах отменить. И Царство это явилось в мир не только для того, чтобы обличить мир в его грехе, и не просто для того, чтобы засвидетельствовать, что Истина есть, но чтобы спасти этот мир, преобразить его ветхую, искаженную грехом природу. Поэтому осуществление Царствия Божия, всемерное раскрытие его в феноменальном мире – есть задача и цель христианской истории. Конечное торжество Царствия находится *там*, за метаисторическим горизонтом, но историческое становление его находится *здесь* – по эту сторону эсхатологической границы.

Это довольно странно, но, кажется, христиане «последних времен» как-то совершенно утратили прямой оптимистический смысл молитвы Господней – главной своей надежды: «*да придет Царствие Твое; да будет воля Твоя и на земле, как на небе*» [Мф.6.10]. Ведь слова эти исходят не от человека, но от Бога(!) – что делает эту эсхатологическую надежду утверждением. Только подобное оптимистически-ясное предвосхищение грядущего Царства способно вернуть христианству утраченную историческую актуальность, ибо «*какой мерой мерите, такой и вам отмерено будет*» [Мк.4.24].

Позитивный историософский подход к христианской эсхатологии неизбежно приводит к богословски открытой экклезиологической проблеме *хилиазма* (вопросу о тысячелетнем царстве Христа), несколько приоткрывая завесу тайны над последними судьбами мира. Так, прот.С.Булгаков, посвятивший этому вопросу отдельную работу²⁰³, говорит об особом Богочеловеческом *синергизме* заключительного этапа христианской истории: «...воцарение со Христом предполагает уже не только усилия противоборства злу, но и торжества добра. Это есть *положительное* строительство Царства Христова на земле, которое приуготовляет воцарение Христова во Втором Его пришествии. Таким образом, здесь содержится в высшей степени важная догматическая мысль о богочеловеческом *синергизме* в применении к последним

²⁰² Шмеман А. Церковь, мир, миссия. - М., 1996. С.65.

²⁰³ См.: Булгаков С.Н. Апокалипсис Иоанна. - М., 1991.

судьбам мира и воцарении Христова, согласно проявлению двух волей и энергий, божеской и человеческой. Это воцарение является делом не только Божественным, но и человеческим, и не только через соединение двух природ и двух волей в Богочеловеке самом, но и в собственном существовании человеческого естества. Вся земная история человечества... есть такое *синергическое* уготовление Царствия Христова и Его нового пришествия в мир. Тысячелетнее же Царство Его есть одно из заключительных звеньев в этом уготовлении, если еще не последняя, то уже предпоследняя ее страница»²⁰⁴. Поэтому молитва-призыв «*ей, гряди, Господи Иисусе!*» [Откр.22.20], звучащая основной оптимистической доминантой книги Апокалипсиса, по выражению С.Булгакова, «хилиастична, а не эсхатологична» [6.С.270] и поэтому имеет под собой реальный духовно-исторический смысл. Это же относится и к заключительной молитве Откровения «*приди!*» [Откр.22.17], которая «остается неуслышанной и донине. Однако она должна быть услышана, а однажды услышанная – стать не только предметом особенного молитвенного внимания, но и новой духовной ориентировки. Речь идет не больше и не меньше, как о новом (а вместе и изначальном) чувстве жизни, которое должно возродиться в христианстве, и это должно явиться духовным и молитвенным переворотом в жизни Церкви, не внешним, но внутренним. ...Надвигается новая эпоха в жизни Церкви. Что это означает в свете настоящего и грядущего, нам знать не дано. Однако мы должны научиться мыслить и чувствовать эсхатологически»²⁰⁵.

И здесь мы подходим к одному из принципиальных (и парадоксальных) вопросов христианской эсхатологии, имеющему самое непосредственное отношение к сегодняшней исторической действительности. Дело в том, что христианская эсхатология зримо раскрывается в эмпирической истории не столько своей светлой, христианской стороной – как все более ясное предощущение в мире Христа грядущего, сколько своей темной стороной – как конечное (и в то же время мнимое) торжество в *мире антихристианства*. Без этого аспекта христианской эсхатологии, отражающего присутствие и генезис в мире реального зла, познание смысла христианской истории (равно как и самой христианской Истины) не может быть адекватным, – поскольку не познав, что такое *тьма*, мы не можем познать, что такое *свет*.

Речь идет о принципиальном метафизическом конфликте библейской истории – противостоянии *иудаизма* и *христианства*, составляющего главный религиозно-диалектический потенциал человеческой истории, от разрешения которого и зависят последние судьбы мира. Суть этого конфликта в религиозно-метафизической полярности мессианских ожиданий иудаизма и христианства, исторически сходящихся, тем не менее, у одной эсхатологической черты. Современный ортодоксальный иудаизм, как и две тысячи лет назад упорно отказываясь признать в распятом Христе Богооткровенного Спасителя мира, по-прежнему ожидает иного (своего) мессию – «спасителя и избавителя Израиля», который с христианской точки зрения есть не кто иной, как *антихрист*. Принципиальная религиозная неразрешимость и неустранимость этого иудео-христианского противостояния придает особую цивилизационную напряженность и драматизм последним временам христианской истории, все более остро наполняя собой ее духовно-идеологическое содержание. Фактор «еврейского вопроса» не устраним до конца времен из христианской истории, но, наоборот, по мере приближения эсхатологических сроков, значение этого фактора будет лишь возрастать и достигнет своего апогея в заключительном акте противостояния Христа и антихриста. Такова религиозная драматургия человеческой истории.

Иудаизм как таковой, как ветхозаветная библейская традиция еврейского народа имел в себе действительно Богооткровенное содержание лишь в контексте евангельского Откровения – как приуготовление пришествия в мир Богочеловека Иисуса Христа. На этом две тысячи лет назад библейский иудаизм исчерпал свое

²⁰⁴ Там же. С.185.

²⁰⁵ Там же. С.288-289.

объективное позитивно-религиозное значение. Все, что существует в рамках иудаизма после явления Христа (талмудический иудаизм) есть сознательное антихристианство и Богопротивление – как приуготовление пришествия в мир *антихриста*. Богоизбранность еврейского народа через отвержение им истинного Мессии, обернулась историческим проклятием еврейства, сделав его непосредственным носителем метафизического антихристианства и орудием «тайны беззакония» [2.Фес.2]. Богоизбранность еврейства сохранилась и здесь, но уже в своем обратном, негативном смысле. Все более нарастающее и все более откровенное торжество в современном мире антихристианства, идеологически олицетворяемого мировым еврейством, говорит о том, что мир вступил в заключительную эсхатологическую фазу своей истории.

Тем не менее, в тайнах промысла Божьего все имеет свой смысл. В рамках земной незавершенной истории противостояние иудаизма и христианства не абсолютно, но относительно. Библейская история *едина* и ее внутренний конфликт имеет свое метаисторическое разрешение и оправдание. Особая специфика (единство и противоположность) иудео-христианских мессианских ожиданий, определяющая собой *качественное* отличие соответствующих мировоззренческих установок, состоит в том, что новозаветная традиция понимает Царство Божие в первую очередь, как царство *Небесное*, – как качественно иное, *духовное* бытие вне рамок «этого мира»; ветхозаветное же понимание, впитанное иудеями со времен Моисея, ожидает Царство Божие – как царство Израиля в сугубо *земном* контексте «мира сего». Исторически разрешить эту метафизическую дилемму и призвана христианская эсхатология через преобразование этого мира в мир «новый» – «*новое небо и новую землю*», где *небесные* и *земные* аспекты Царствия Божия образуют новое, исцеленное от греха, единство. Такова религиозно-историческая диалектика библейского спасения мира и она, видимо, не могла быть иной... Жесткий мир ветхозаветного Израиля, замкнутый на свою «*богоизбранную*» национальную исключительность, принципиально не мог вместить всей полноты вселенской, общечеловеческой миссии Христа как Спасителя мира: в земных границах царства Израиля не вмещалось царство *Небесное*... Лишь новозаветное Откровение, раскрывающее тайну Царства Божьего как *Богочеловеческое* царство, которое «*внутри вас есть*», способно привнести его в реальную жизнь и историю человечества, чтобы реально преобразить ее. Последнее, в то же время, предполагает и конечное обращение ко Христу иудеев («ожесточение» которых произошло лишь «*от части, до времени*» [Рим.11.25-26]), – как осознание ими глубочайшей Богооткровенной правды христианской Истины, как разрешение и исчерпание трагического («слишком человеческого») недоразумения единой иудео-христианской истории.

Однако, повторимся, до эсхатологического рубежа историческое противостояние иудаизма и христианства не является лишь условно-метафизическим (или толерантно-религиозным), но имеет очень жесткую эмпирическую проекцию. Ибо за иудаизмом стоит сам противник Божий – «князь мира сего», – который, распаясь в своей неумной гордыне, намерен утверждать свою древнюю власть над миром в предельно откровенных формах. Поэтому трагизм апокалипсиса неизбежен. Речь идет о принципиально разных картинах мира и никакой «консенсус» на конечной границе выбора невозможен. Этот выбор – сверхчеловеческая и сверхисторическая задача: конечная судьба мира будет решаться *на небесах* как последняя битва Небесного воинства во главе с архангелом Михаилом, с противником Божиим Дьяволом, но и христианское человечество не сможет остаться в этой битве безучастным... Наоборот, от того, насколько крепка будет христианская вера во мраке апокалиптической ночи, напрямую зависит ее продолжительность – ибо «*ради избранных сократятся те дни...*» [Мф.24.22].

В этой связи особо важным для рассматриваемой в данной работе темы представляется упоминаемый в Откровении Иоанна Богослова «*стан святых, и город возлюбленный*» [Откр.20.8], в котором можно увидеть некое последнее государственное образование истории, сопротивляющееся Антихристу и сохраняющего, подобно ноюву ковчегу истины христианства для *жизни будущего века*... В то же время, существуют многочисленные пророчества о восстановлении православной России перед концом времен во свидетельство истины христианства апостасийному миру. Осуществление того и другого в рамках духовно преображенной русской цивилизации и является главной духовно-эсхатологической миссией России – Русской идеей на последнем этапе христианской истории.

Глобализм как «конец истории»

В эмпирической реальности человеческой истории библейское добро и зло – «*пшеница и плевелы*» – призваны и обречены сосуществовать совместно как два, до конца не верифицируемые, полюса человеческой природы. Непрерывно переплетаясь, перемешиваясь, но никогда внутренне не сливаясь в форме некоего толерантного синтеза, эти два начала образуют в истории два незримых духовно-цивилизационных потока, которые в процессе постепенного цивилизационного самоопределения лишь к концу истории смогут полностью проявить свою истинную сущность. Только в конце истории может состояться глобальный Богочеловеческий выбор: «*...и во время жатвы я скажу жнецам: соберите прежде плевелы и свяжите их в связки, чтобы сжечь их; а пшеницу уберите в житницу мою*» [Мф.13.30].

Другими словами, к концу истории должна наблюдаться **поляризация духовно-цивилизационного пространства** как постепенное (и неизбежное) нарастание предгрозового эсхатологического потенциала человеческой истории. Глобализация как подведение общих цивилизационных итогов человечества предельно актуализирует и обостряет эти дотоле исторически неопределенные процессы. Отсюда неведомые ранее теории «войны цивилизаций», проблемы «международного терроризма», обострение религиозного фундаментализма – все это признаки начавшейся глобальной цивилизационной поляризации мира: кто не с нами – тот против нас.

Применительно к России эта тенденция проявляет себя особенно зримо. И отнюдь не в форме исторически-локального «чеченского фактора» или популистской проблемы повышения международной конкурентоспособности, провозглашенной чуть ли не смыслом национальной идеи, а в форме того сознательного духовно-стратегического идеологического выбора, который Россия сделала еще в начале XX века. Весь XX век (впервые в истории!) прошел под знаком глобального *цивилизационного противостояния* двух социально-экономических (а по существу – духовно-нравственных) систем: *капитализма* – в его заключительной империалистической стадии и *социализма* – как этически нового типа общественных отношений. И это не просто очередной всплеск древнего геополитического противоборства между Западом и Востоком, а самое прямое свидетельство начавшейся духовно-цивилизационной поляризации мира. *Христианское* существо социализма и противоположное ему антихристианское начало капитализма впервые непосредственно противостояли друг другу в качестве реальной цивилизационной альтернативы. И отнюдь не случайно, что геополитически это стратегическое противостояние олицетворялось противоборством двух сверхдержав, СССР и США: России – исторической носительницы Православия, и Америки – духовно основанной на тайном «сожителстве» иудаизма и протестантизма (религиозных антиподов Православия), породивших собой систему современного неолиберализма. Так, еще до появления самого понятия глобализации проявили и зримо обозначили себя *духовные* полюса глобального мира.

Факт исторического крушения Советской России, а с ней и всей мировой системы социализма в его первичном марксистско-ленинском варианте, отнюдь не отменяет эту глубокую духовную геостратегическую диспозицию, но лишь переводит ее на более отчетливый, религиозно-фундаментальный цивилизационный уровень. Времена «холодной войны» и гонки вооружений ушли в прошлое, но Россия, несмотря на видимую государственно-экономическую беспомощность, по-прежнему сохраняет свой альтернативный цивилизационный статус и остается потенциальным полюсом иной модели глобализации, – почему и подвергается дальнейшему беспрецедентному, внешне ничем не мотивированному, геополитическому давлению со стороны НАТО и США. Нет никакого сомнения, что это многоплановое стратегическое давление будет целенаправленно нарастать вплоть до стремления к полной «стерилизации» России как субъекта мировой истории – слишком велики ставки на последнем ее этапе.

Победа Запада в «холодной войне» предопределила нынешний облик глобализационных процессов как глобализацию по-американски. Что за этим стоит и каков внутренний духовно-цивилизационный смысл новой картины мира?

Прежде всего, глобализм бросает вызов важнейшим атрибутам *традиционного общества* как базовым формам человеческой самоорганизации: национально-государственной автономности, национально-культурной самобытности, духовно-идеологической самодостаточности, государственно-политическому суверенитету, территориальной целостности и т.д. Новая цивилизация предполагает глобальную унификацию всех этих традиционно-исторических форм общественного бытия под эгидой тотального информационно-экономического детерминизма, на волне технического прогресса, отменяющего собой архаичные условности прошлого. Может показаться, что это вполне объективный, исторически и цивилизационно неизбежный процесс как выход на более упрощенный (духовно и экономически прогрессивный) уровень человеческой самоорганизации; однако при внимательном рассмотрении оказывается ничем иным, как глубокой пред-эсхатологической патологией, в основе которой – ***кризис цивилизационной онтологии***.

Так, все нынешние глобализационные процессы идут под эгидой американизма, т.е. того государства, которое само по себе, по форме образования, изначально было совершенно лишено каких бы то ни было онтологических смыслов. Америка – «страна свободы» – исторически образовалась как чисто прагматичное, утилитарное сообщество оторвавшихся от своих национально-культурных корней предпринимателей, съехавшихся со всего света на поклонение «золотому тельцу». Это чистая эклектика (пена) человеческой цивилизации. Кроме смысла индивидуального обогащения и юридически вытекающих отсюда «прав человека», в основании этого общества по существу ничего не было. Подобная вне-онтологическая самоорганизация общества есть в качественном отношении «злокачественная опухоль» на теле цивилизации, и именно поэтому она представляет непосредственную угрозу ее дальнейшему развитию. Парадигма не знающего ограничений индивидуального обогащения под формальной защитой соответствующей конституции, ставшая национальной идеей Америки, уже сама по себе предполагает широкую транснациональную экспансию – потенциально весь мир попадает в зону «американских национальных интересов». Формирование идеологии либерализма и демократии на фоне работорговли и тотального уничтожения индейцев есть родовая (и роковая) цивилизационная двусмысленность американизма, полностью предопределяющая собой ложь и патологию нынешних глобализационных процессов.

«Глобализация по-американски, – пишет А.Панарин, – на деле означает американскую национализацию ресурсов всего мира, отданных на откуп американской алчности. Подлинная глобализация означала бы перевод всех государств мира, в том числе и США, в более сложное пространство, образуемое на основе совместного творчества всех мировых культур и цивилизаций. Здесь же мы имеем дело не с

усложнением, а с редукцией: сведением былого разнообразия к духовно-обезличенным стандартам американизма. Новая американская игра с миром – это националистическая игра с нулевой суммой: чем больше заполучит Америка, тем беднее и несправдливее станет остальной мир. Дурная «диалектика» американской глобализации состоит в том, что здесь особое, националистически американское стремится выдать себя за всеобщее (глобальное), а все, сюда не укладывающееся, объявляется агрессивным традиционализмом, подлежащим искоренению»²⁰⁶. Здесь американская идеологическая экспансия входит в глубочайшее цивилизационное противоречие с традиционными смыслами (логосами) народов мира (укорененных, в первую очередь, в традиционных религиях), объявляя им войну как не отвечающим идеалам свободы и демократии, ставя стратегическую задачу привести все многообразное содержание национальных смыслов к абстрактному знаменателю «общечеловеческих ценностей». И это не есть война цивилизаций – это война с цивилизациями, где американский неолиберализм объявил тотальную войну ценностям традиционного общества, где онтологически бесцветное (безнациональное) сообщество потребителей гипертрофировало свои эгоистические аппетиты до глобальных масштабов.

Часто прошлой советской идеологии ставят в вину политику интернационализма как якобы ведущую к отрицанию и смешению наций. Однако при всех «пролетарских» перегибах интернационализм все же безусловно подразумевал сохранение многонационального мира, и он ни в какое сравнение не идет с той принципиально антинациональной реальностью, которую несет с собой бездушная волна «общечеловеческой» глобализации. Веками существовавший традиционный мир под ее воздействием отрывается от своих глубинных (логосных) оснований, бытие наций обесмысливается, теряет свой смысл и сама история. Поэтому новая парадигма мироустройства (по-американски) при всей своей внешней информационно-технологической и экономической убедительности, будучи полностью лишённой каких бы то ни было религиозно-онтологических предпосылок – не имеет цивилизационно-исторической перспективы. В этом смысле она антиисторична, асоциальна, волюнтаристична и античеловечна. Это онтологический тупик человеческой цивилизации.

Не случайно Ф.Фукуяма двусмысленно гордо именовал новую систему миропорядка «концом истории», в ней действительно исчезает смысл и содержание традиционной истории как диалектическое развитие и самоопределение ее культурно-автономных цивилизационных субъектов. Подразумевается, что идейные искания человечества закончились, и окончательно-универсальная модель человеческой цивилизации найдена. Хотя, при внимательном рассмотрении, данное решение общей цивилизационной задачи человечества есть лишь ее прагматичное редуцирование, т.е. уклонение от высших духовно-религиозных заданий истории в сторону эмпирически упрощенного, секулярно-выхолощенного экономического материализма банального потребления. Это есть не вершина цивилизации, а форма ее разложения и деградации. Как отмечает М.Гельвановский, под действием идей неолиберального экономизма в мире идет интенсивный процесс социально-культурной инверсии, в корне переворачивающий систему жизненных ценностей традиционного общества: «Если в предшествующий период человеческой истории в центре национальных социальных систем находилось духовное ядро, оберегаемое политической и военной системами, а экономика была средством поддержания их жизнеспособности, то сегодня мы наблюдаем почти повсеместный процесс инверсии социальных систем, когда экономика в виде императива становится доминантой социального развития, целью этого развития, превращая современное общество в арену погони за прибылью и потребительской гонки, разрушающей традиционные устои семьи, местной общины,

²⁰⁶ Панарин А.С. Стратегическая нестабильность в XXI веке. - М., 2003. С.343.

вековые социальные структуры народов и государств. Разрушая традиционные структурные социальные конструкции и связывающие их человеческие отношения, экономизм как бы расщепляет живую ткань общественного организма со всеми его особенностями в некую атомизированную однородную массу, подчиняющуюся так называемым законам рынка, создавая новую шкалу ценностей – потребительских ценностей взамен человеческих ценностей высшего порядка, требующих от человека самоотдачи, внутреннего душевного и духовного напряжения, – сострадания, милосердия, жертвенности, т.е. по сути того главного, что мы находим прежде всего в христианстве»²⁰⁷. В этой связи можно говорить о глобальной идеологической революции, переворачивающей традиционные системы социальных и международных связей на основе диктатуры победившего западного капитализма. Причем, как подчеркивает В.Шевченко, эта революция осуществляется «сверху» и носит превентивный, упреждающий характер: «ее цель – создание не взаимосвязанного и взаимозависимого мира, а мира зависимого и управляемого из одного центра»²⁰⁸.

Последний акцент вскрывает особое, остающееся глубоко не проявленным, измерение нынешней модели глобализации, связанной с идеологической идентификацией ее подлинных вдохновителей. Для понимания духовного качества современной глобальной революции необходимо осознание того, что феномен глобализма не ограничивается одной лишь логикой макроэкономической самоорганизации мира: не один лишь обезличенный экономизм сам по себе является генератором глобализационных процессов (на чем так часто останавливается антиглобалистская аналитика), у них есть и своя «религиозная онтология». За финансово-экономическим диктатом МВФ, Всемирного банка и других подобных структур глобального экономического регулирования просматривается вполне определенный *идеологический* субъект мировой истории, для которого экономическая власть над миром – лишь механизм осуществления глобальной *политической власти*. Глобализация как «проект» есть в этом смысле не просто утилитарная экономическая задача о прибыли, якобы естественно структурирующая глобализационные процессы, а, главным образом, политическая задача *о власти*, как переподчинение свободных цивилизационных процессов (в их национальной, культурной, политической и социальной динамике) универсальной геополитической матрице *«господства и подчинения»*, идеологически предопределенной еще талмудической логикой сионских мудрецов. При всей объективности мировых интеграционных процессов глобализация в ее современном, откровенно форсированном виде, есть не что иное как метод организации *глобального господства* элитарных кругов избранной нации, потенциально устремленной к этой цели со времен становления своего национального самосознания. Именно в такой религиозно-детерминированной связке облик нынешней глобализации приобретает свой идеологически законченный образ.

Данный тезис кому-то может показаться слишком спорным, надуманным и ненаучным: каким образом относительно незначительная в процентном отношении и безнадежно разрозненная по всему миру еврейская диаспора способна осуществлять подобный глобально-исторический проект? Однако любому мало-мальски не поверхностно знакомому с библейской традицией и признающему, что вся человеческая история как минимум двух последних тысячелетий разворачивается в контексте этой традиции (как христианская история человечества), данное, даже гипотетическое допущение, не покажется странным. Наоборот, вся логика библейского понимания истории, и главным образом ее финальная эсхатологическая трактовка, говорит о том, что подобное завершение человеческой истории духовно и

²⁰⁷ Гельвановский М. Проблемы формирования христианской экономики в современном контексте // Национальные концепции социализма и судьбы России. - М., 2004. С.173.

²⁰⁸ Шевченко В.Н. О духовных ориентирах российской власти в эпоху глобализации // Духовное измерение современной политики. - М., 2003. С.166.

идеологически неизбежно: *антихрист* как олицетворение еврейско-иудейских обетований (как царь иудейский), придет «на малое время» к власти над миром. При этом *антихрист* – это не просто некое частное лицо, единолично явившееся невесть откуда и подчинившее себе всех и вся, это олицетворение глобального идеологического торжества *антихристианства* как явления мировой истории, духовно-историческим носителем которого со времен голгофской трагедии было (и остается) иудействующее еврейство. Ожидаемый евреями мессия (Мошиах), должный исторически утвердить их «богоизбранное» господство и ожидаемый христианами Антихрист – это одно лицо! Такова логика библейского видения человеческой истории, такова и ее эмпирическая проекция в конкретных политических, идеологических, экономических и духовных формах современной глобализации. То и другое удивительным образом соответствует друг другу. Не видеть этого – значит не понимать истинный масштаб происходящих ныне событий.

Еврейство не пассивная, а в высшей степени *активная* историческая сила, и в нынешней глобализации она играет роль отнюдь не стороннего наблюдателя, а роль ведущего идеологического игрока, больше всех заинтересованного (в силу своих религиозных, экономических и культурно-психологических установок) в становлении новой системы миропорядка. В наше время это уже достаточно очевидная истина. Как замечает А.Панарин, «никто не может игнорировать того факта, что новая либеральная революция глобалистов нашла своих непримиримых идеологов и партизан в лице активного еврейского меньшинства. Для этого меньшинства почти все экстравагантности современного глобализма выглядели привычными – вписывающимися в традицию еврейской диаспоры, которая в течение многих сотен лет живет в особом пограничном пространстве и исповедует пограничные ценности. Весь набор признаков: дистанцированность от туземного большинства, тяготение к неподконтрольным практикам, тайная эзоповская мораль и тайная глобальная солидарность перемигивающихся за спиной "непосвященных", наконец, настойчивое стремление находить опору и подстраховку извне – все это обеспечивает завидное единство традиционной психологии еврейского меньшинства с психологией новейшего глобализма»²⁰⁹. ...И это только внешние национально-психологические предпосылки. Фундаментальное же самосознание евреев (талмудический иудаизм), составляющее внутреннее ядро еврейской национальной идеи, осуществляет реализацию данного проекта в истории в высшей степени сознательно и последовательно. В лице глобализации как объективного процесса геополитической интеграции фундаментальное еврейство видит самый прямой путь к своему мессианскому предназначению – управлению миром на правах единственного богоизбранного народа. Именно эта сакральная идея «ветхозаветного обетования» является главным идеологическим подтекстом идеи однополярного мира. Иудаизм не был бы самим собой, если бы допускал возможность какого-то иного идеологического доминирования на заключительной стадии самоорганизации мира. Именно потому, что еврейская ставка сделана всерьез и идеологически фундаментально процессы глобализации идут по самому интенсивному и жесткому сценарию, не допускающему каких-либо «естественно-исторических» проволочек. Здесь еврейская деловитость проступает в своих самых масштабных глобально-исторических проявлениях, вполне адекватных ветхозаветной иудейской парадигме.

И в этом нет ничего сверхъестественного... Это всего лишь практическая реализация новой модели мира. Сам термин «однополярный мир» подразумевает организацию системы мировых отношений по принципу «пирамиды» (и соответствующей *иерархии*) как единую соподчиненность элементов системы некой «вершине», осуществляющей чье-то безраздельное господство в управлении миром. То

²⁰⁹ Панарин А.С. Стратегическая нестабильность в XXI веке. - М., 2003. С.253.

есть фактически предполагается реорганизация мира по принципу *глобальной империи*, где некая транснациональная *элита* осуществляет единоличную власть от лица универсальной «общечеловеческой» идеологии, определяющей раз и навсегда статус-кво каждого из элементов системы. При этом жесткое (оно же естественное) глобальное финансово-экономическое регулирование располагает элементы таким образом, что абсолютное *бедное* большинство образует основание пирамиды, а *богатое* меньшинство (отнюдь не «золотой миллиард») – ее вершину. Уже сейчас мы наблюдаем повсеместную переориентацию мировых национальных элит на включение в эту мировую иерархию в качестве системных элементов, осознающих свою полную иерархическую соподчиненность вышестоящим глобальным (наднациональным) управляющим. Поэтому любая элита или национальный лидер, отказывающийся становится элементом *системы* (т.е. отказывающийся предавать национальные интересы ради интересов хозяев мира), автоматически объявляется изгоем мирового сообщества – последним диктатором, осью зла, пособником международного терроризма, тоталитаризма, фундаментализма... и т.д.

Об этом принципиально новом явлении геополитики убедительно пишет А.Панарин: «...Теперь, в эпоху глобализма, быть элитой означает, собственно, членство в некоем тайном интернационале, никак не связанном с местными национальными интересами. Современные элиты представляют собой нечто вроде замкнутого международного клуба со своей корпоративной этикой, ничего общего не имеющей с обычной гражданской и политической этикой, обязывающей служить своей стране, своему народу и государству. И поскольку народам это вряд ли может понравиться, то идеология современного глобализма неизбежно включает некий скрытый подтекст, некую эзотерику, чем-то напоминающую учение прежних гностических сект. Глобальный гнозис имеет двойное дно. Внешняя сторона его отражает все прежние штампы эпохи модерна – прогресс, всеобщее благоденствие, права человека. Внутренняя, выражаемая тайным языком элиты, понятным только посвященным, будучи раскрытой, способна вызвать настоящее смятение сознания...»²¹⁰. Именно последнее обстоятельство является одним из существенных барьеров, мешающим открытому интеллектуальному осмыслению феномена *глобализма* в его темной антихристианской сущности. Однако если мы хотим адекватно ориентироваться в геополитической реальности, то пора взглянуть правде в глаза (назвав вещи своими именами!), а не довольствоваться «штампами модерна», угодливо предоставляемыми профанному большинству тотально системными СМИ.

В целом, подводя итог, можно сказать, что феномен *глобализма* имеет очень сложный, многоплановый цивилизационный генезис, включающий как объективные, так и субъективные предпосылки. Однако на передний план геополитики ныне выходит именно второй, субъективный образ глобализации, по форме осуществляемый как «проект» через совместные усилия демократического мирового сообщества. Именно этот «проект» вызывает наибольшую обеспокоенность и подозрение у рядовых участников процесса. И, как было показано выше, неспроста. Под предлогом демократизации мира происходит переформатирование свободных культурно-цивилизационных процессов в направлении искусственно сверстанной «онтологии универсализма», подрывающей фундаментальные основы традиционного мира. Мир фактически *переподчиняется* некоей неопределенной закулисной силе, устанавливающей для мира новые правила игры с заранее предсказуемым результатом. По методологии это очень напоминает приватизацию начала 90-х – только в глобальных масштабах... Духовным вдохновителем (и финансовым спонсором) «проекта века» является еврейский иудаизм, однако непосредственным лицом и

²¹⁰ Панарин А.С. Искушение глобализмом. - М., 2003. С.6.

исполнителем – *американизм*, как идеология, метод и инструмент построения нового миропорядка. И в этом есть своя цивилизационная диалектика.

По мысли А.Панарина, современное «великое учение» глобализма основано на «трех источниках»²¹¹ – *иудаизме, протестантизме и американизме*. По своему генезису это есть особый цивилизационный *синтез*, имеющий глубокую методологическую цельность: иудаизм несет на себе невидимое *сакральное* содержание глобализма, обеспечивая ему, так сказать, онтологическую легитимность; протестантизм в форме либерализма обеспечивает *идеологическую* поддержку глобализации в виде всеобщего поклонения духу капитализма; и американизм осуществляет реальную *политическую* (в том числе – военную) практику глобальной экспансии.

Все три составляющие глобализма органично связаны и взаимозависимы, что и позволяет говорить о синтезе, а не просто о взаимовыгодном сотрудничестве: одно здесь определяет и переходит в другое, образуя целостный образ цивилизации «последнего времени». Сакральная воля к власти *иудаизма* в лице тоталитарной экспансии *американизма* впервые за долгие тысячелетия обретает реальную «плоть и кровь» для глобальной реализации талмудических обетований сионизма. *Протестантизм* как крайний предел христианской апостасии совершенно естественно смыкается с христианским антиподом – *иудаизмом*, образуя универсальную идеологическую среду неолиберального *капитализма* как сублимированную форму антихристианства. Воплощение этой идеологии в рамках американской государственности (*американизм*) и ее уверенное самоутверждение в масштабах мира знаменует конечную стадию апостасии как утрату «соли» исторического христианства, что само по себе означает вступление мира в апокалиптическую фазу истории! На арену истории в качестве актуального игрока, покинув духовно-историческое (и метафизическое) подполье, в полный рост выходит *иудаизм*, претендующий переустроить «постхристианский» мир по своим жестким ветхозаветным законам. Американизм как слепое орудие этой силы, на глазах превращаясь в новую форму расизма, призван осуществить всю грязную механическую работу по «зачистке» мирового пространства от любого иного (неиудейского) религиозно-идеологического фундаментализма. Такова реальная идеологическая подкладка нынешней глобализации.

Единственной духовно-мировоззренческой силой, до конца понимающей всю метафизическую глубину и эмпирическую откровенность этого процесса и способной обличить антихристианскую сущность нового мирового порядка является православие. Не случайно после развала СССР З.Бжезинский обозначил именно православие как «врага №1» современного глобализма. С любых иных точек зрения: *светской* (геополитической, экономической, этнографической, исторической, националистической, научной...) или *религиозной* (католической, протестантской, буддийской, мусульманской, языческой...) данная мировая тенденция (глобализация по-американски) не может быть оценена адекватно в своем подлинном эсхатологическом масштабе – ее основная духовно-религиозная оппозиция остается за рамками рассмотрения. Лишь православный дискурс открывает в глобализации кульминацию «тайны беззакония» как решающую стадию исторического противостояния христианской истины и антихристианских сил мира. Только православие, подобно старцу Иоанну (из повести В.Соловьева «Три разговора»), перед лицом изумленного мира сможет воскликнуть: «...Братушки – так это ж Антихрист!...» Ибо только православие, сохранившее в себе Истину апостольского христианства, способно распознать имя и личину той темной метафизической лжи, что стоит за «светлым образом» американской глобализации с ее защитой демократии, борьбой с

²¹¹ Панарин А.С. Стратегическая нестабильность в XXI веке. - М., 2003. С.521.

международным терроризмом, исламским фундаментализмом, религиозным экстремизмом и тому подобными угрозами нашей эпохи. Именно поэтому на Россию, как живую носительницу православия, направлена интенсивная тактическая и стратегическая агрессия американского неоимпериализма. Здесь хранится непобедимый идеологический противник *иудаизма* – христианская Истина.

Данная стратегическая религиозно-идеологическая диспозиция накладывает на Россию исключительную цивилизационно-историческую ответственность – необходимость сохранения и развития в лоне национального бытия истинных начал христианской цивилизации. Кроме России осуществить эту миссию в мире некому, лишь Россия способна вступить в адекватное цивилизационное противостояние с миром апостасийного зла. При этом надо отдавать себе отчет в том, что новая биполярность мира это не предмет условно-юридического международного договора, а прямое следствие метафизического противостояния онтологически различных цивилизационных проектов. Лишь всячески утверждая собственную цивилизационную идентичность (Русскую идею), Россия способна стать активным субъектом заключительной фазы истории. Сущность же Русской идеи – в осуществлении на земле христианской правды, в реализации принципиально новых общественно-государственных форм *социального христианства*. В условиях критической безысходности цивилизационного кризиса глобального мира данный прорыв в духовно-идеологическом самосознании человечества становится реальной христианской альтернативой «концу истории».

С другой стороны, у России просто нет шансов в истории, кроме как создавать альтернативную цивилизацию. Участие в современном варианте глобализации даже в качестве равного партнера в лучшем случае продлит существование России как государства до рубежей крушения этого «нового Вавилона» человеческой истории; а в худшем – приведет к исчезновению России как субъекта истории уже в самое ближайшее время, т.к. то русло, в которое направляют нас внутренние и внешние управляющие есть безысходный исторический тупик. Для русской цивилизации оказаться в качестве глобального сырьевого придатка Запада – самый печальный и унижительный финал, который только можно представить. Поэтому либо Россия сохранит свое истинное духовно-христианское историческое лицо и найдет для этого соответствующие формы национально-государственной независимости, либо будет смята неумолимой логикой глобализации. Современные геополитические реалии таковы, что мир становится тотально управляемым, эпоха естественно-исторического развития закончилась. Мир переформатируется в соответствии с масштабными проектами новых мировых «архитекторов» (Югославия, Афганистан, Ирак тому очевидные свидетельства). Надеяться в этих условиях на историческое «авось», что нас это как-нибудь обойдет стороной, и мы тихо сможем сохраниться в качестве субъекта геополитики только благодаря инерции своей предыдущей истории или величины территории, в крайней степени наивно. Правящие ныне миром жесткие геополитические прагматики лишены каких бы то ни было исторических сантиментов – скидок на величие исторического прошлого никому не будет. Более того, именно Россия, проявившая в своей истории зачатки альтернативной цивилизации (социализма в первую очередь), предопределила тем самым свой геополитический приговор («в расход», по Бжезинскому) – никакой альтернативы новому мировому порядку быть не должно. Это худший вариант... Однако трезвый анализ свидетельствует, что именно он реализуется в современной России: демонтаж государства и армии, промышленности и культуры, деморализация общества, катастрофическая демография, и никаких мобилизационных действий по остановке этих губительных процессов! Наоборот,

параллельно предельно интенсивный экспорт сырья (газа, нефти, леса, электроэнергии) – это все, что нужно Западу от России²¹².

В последнее время мы как-то уже привыкли к этой «схеме развития», считая ее чуть ли не исторически объективной, забывая, что Россия сама по себе не делала этого «исторического выбора», он был лукаво навязан ей кучкой национальных предателей – «пятой колонной» агентов глобализации под шумок крушения советского коммунизма. Этот выбор есть вопиющая *ложь* современной русской истории, и на фундаменте этой *лжи* невозможно построить мало-мальски надежное историческое будущее!

Как тут не вспомнить слова митр. Агафангела, сказанные им на VIII Всемирном Русском Соборе: «Почему-то стало общепринятым не называть вещи своими именами. В смутное время XVII века летописец писал, что люди "измалодушествовались". В наше же время надо сказать, что люди изолгались. Правда и ложь, честь и бесчестье, вера и лицемерие, верность и предательство преднамеренно смешиваются и подменяются для того, чтобы духовно оглушить и ослепить людей, вызвать в их душах замешательство, растерянность и беспомощность, подмять заблудших и обессиленных под чужую власть. Сегодня, в эпоху величайшей смуты и мнимого торжества лжи, мы обязаны хранить чувство правды как зеницу ока и требовать от себя и от людей права на правду. Ибо без чувства правды мы не узнаем лжеца, а без права на правду мы потеряем всякую истину, всякое убеждение, всякое доказательство и все священное в жизни.

Главная задача православия – свидетельство истины, а историческая миссия России перед всем православным миром и перед всем человечеством вообще состоит в свидетельстве истины и стоянии в ней. Этого от нас требует Бог. Этого от нас ждут люди. И горе нам, если мы побоимся обличать ложь и не будем благовествовать истину»²¹³.

Но чтобы преодолеть инерцию тотальной лжи мировой апостасии, вырваться из трясины исторической данности глобализации от государства и общества требуется особое нравственно-волевое усилие. Необходима новая духовно-историческая мобилизация нации на основе твердой решимости отстоять свое право на историческую независимость, на продолжение и развитие своей самобытной евразийско-христианской цивилизации. Необходимо восстановить сокровенную *правду русской истории* и выйти из «содома и гоморры» неолиберального американского глобализма. России уготована совершенно иная, более светлая историческая судьба – быть начатком *иной* духовно-просветленной христианской цивилизации.

Несмотря на видимую геополитическую беспомощность нынешняя Россия по-прежнему сохраняет исключительный цивилизационный потенциал, который парадоксальным образом может быть реализован именно в ситуации «безысходности». По словам А.Панарина именно данное обстоятельство способно стать источником особой творческой активности: «Альтернативу ищут и находят не те, кто лучше оснащен, а те, кто кровно в ней заинтересован. Вот почему настоящие чудеса истории, связанные с появлением новых альтернатив, новых центров силы, новых моделей развития зачастую происходили не в господских центрах, а на обделенной периферии мира. В этом смысле пора заново реабилитировать периферию. Находиться в положении осаждаемой и экспроприированной, прижатой к стене периферии – значит находиться в творческой позиции, в ситуации, где без поистине творческих решений не обойтись. В этом смысле новое положение России как осаждаемой периферии, лишенной прежних резервов, слабых духом побуждает к капитуляции, сильных – к небывалой творческой активизации. Парадокс ситуации состоит в том, что Западу можно довольствоваться старыми стереотипами и тривиальными походами, тогда как

²¹² См.: Добренков В.И. Глобализация и Россия. - М., 2006. С.316-370.

²¹³ Митр. Агафангел. России брошен вызов глобализма // Россия, пробудись. - 2005. С.7-8.

Россия на них объективно не способна продержаться. Ее дилемма: гибель или творческое обновление»²¹⁴.

Иной путь цивилизации (вместо заключения)

Человечество вступило в очередное тысячелетие своей истории. Если мы спросим себя, гармоничен ли современный мир, то ответ вряд ли будет положительным. Многочисленные факторы политической, экономической, экологической и социальной нестабильности сотрясают мир очередными глобальными кризисами, приобретая в некоторых своих проявлениях угрожающие масштабы. Несмотря на невиданные технологические успехи и рост экономики, будущее проблематично. Система глобального либерализма размывает онтологический фундамент цивилизации, девальвирует традиционные человеческие ценности, на которых тысячелетиями стоял мир – служение общественному благу, устои семьи, представления о добре и зле, смысле жизни, справедливости, религиозной истине. «Цивилизация потребления», где единственным условием свободы является «капитал», а гонка индивидуализма оборачивается «войной всех против всех», явным образом подходит к пределам своего развития. Актуальной задачей истории становится поиск новой модели мира и нового мировоззрения способного преодолеть угрожающие тенденции либеральной глобализации.

Тем не менее, инерция мирового развития, подходя к своему глобальному завершению в форме цивилизационного гегемонизма США, казалось бы, не имеет иной альтернативы, однозначно определяясь в унифицированный «мировой порядок» под тотальным финансово-политическим управлением наднациональной олигархии. Подразумевается, что во имя ценностей «демократии» человеческая цивилизация вполне поддается такой универсальной трансформации через полную отмену архаики национального и культурно-религиозного фундаментализма. Роковое противоречие подобного «цивилизационного выбора» состоит в уничтожении самой генетической базы цивилизации, ее национально-культурного разнообразия – стратегического потенциала человеческой истории. Глобальная унификация человечества на базе формальной модели «рынка и потребления» оборачивается тупиком истории, так как идеологически унитарная цивилизация неспособна к органическому росту. Монистический проект глобального мира есть в этом смысле именно «конец истории» как самоотрицание «будущего» человечества.

Однако полное осуществление подобных «сверхисторических» проектов практически невозможно. Архитекторы глобализма по существу откровенно противопоставляют себя Богу, создавшего мир *многообразным* – поэтому их затея обречена. В этом отношении особый смысл «нового миропорядка» перед лицом христианской истории состоит в зримом саморазоблачении «тайны беззакония», как конечном осуществлении антихристианской модели цивилизации. Метафизическое зло мировой истории, многократно умноженное и организованное в либерализированной системе человеческой греховности, пытается обрести здесь свои окончательные «цивилизационные формы». Здесь греховное начало мира, достигая своего глобально-исторического предела – исчерпывает себя, открывая тем самым путь *иному* началу...

В конкретно-историческом плане данные процессы очевидным образом олицетворяются в духовно-стратегическом противостоянии Америки и России; где первая, переживая пик своего могущества, стремится к окончательному закреплению старого как мир «закона греха» в системе нового мирового порядка; а вторая, войдя в очередной «нулевой цикл» своей истории, принципиально открыта к иному пути

²¹⁴ Панарин А.С. Стратегическая нестабильность в XXI веке. - М., 2003. С.204.

цивилизации. По-прежнему только Россия как фундаментально христианская по своим истокам страна, как страна реально осуществившая опыт социально справедливого устройства общества на государственном уровне – может стать новой альтернативой, новым положительным *полюсом правды*, дающим миру надежду на христианское продолжение истории.

Именно Россия переживает переходный глобальный кризис в наиболее интенсивной и острой форме. Ей первой предстоит найти адекватный ответ на цивилизационный вызов истории. Это связано с особым геополитическим и культурно-историческим положением России как «интегрированной цивилизации», традиционно находящейся между Востоком и Западом по всем ключевым цивилизационным параметрам. Россия – это модель мира, именно здесь происходит пересечение важнейших цивилизационных потоков современности. Евразийский контекст уже сам по себе ставит Россию в ситуацию перманентного цивилизационного выбора, предельно осложняя, и в то же время стимулируя, поиск гармоничной формы единого социально-общественного бытия, непротиворечиво охватывающего все многообразие ее национально-культурных субъектов. Подобная задача не решается только на внешнем политическом или социально-экономическом уровне, но уходит вглубь общей цивилизационной онтологии, требуя качественного преобразования бытия на основе социально-зримого воплощения в обществе евангельской правды. Не случайно ключевой духовно-идеологической категорией (архетипом) русской цивилизации является *соборность* – единство в многообразии на основе *любви* – непосредственно ставящее в основание социальности христианскую Истину. Исключительное значение соборности, как фундаментальной социально-организующей категории, состоит в том, что соборность в своем идеальном содержании есть высшая духовно-социальная форма всеединства, где личное начало индивидуальности, сохраняя неповрежденной свою онтологическую свободу, органично сливается с обществом в духовно-идеологическом единстве истины. В этом глубоко таинственном единстве личности, общества и христианской Истины и лежит предвечное начало «иной цивилизации» ожидающее своего раскрытия в реальной человеческой истории...

Особую актуальность феномену «русской соборности» для судеб мира придает то, что проблема соотношения *индивидуального* и *общественного* (или *свободы* и *единства*) – является центральной духовно-идеологической оппозицией современного цивилизационного кризиса. Запад и Восток, традиция и модерн сошлись здесь в принципиальном мировоззренческом споре. Это долгая и парадоксальная история... Казалось бы, главным антропологическим смыслом развития человеческой цивилизации является все более широкое освобождение чувства *индивидуального* в человеческом самосознании – как неуклонное раскрытие богоподобного статуса человеческой личности. Однако с другой стороны, эмпирически это оборачивается «атомизацией» социума, распадом основ самой человеческой цивилизации, зародившейся и развивавшейся как органичное «традиционное общество». При этом предел индивидуализации, как полный распад традиционно-социальной онтологии, становится еще одним фактором конечности мировой истории. Такова катастрофическая логика индивидуализма. Именно в эту схему укладывается общая линия цивилизации: от архаичного единства «первобытного общества» – до предельно атомизированного социума современной Америки. Даже географически эта линия замыкается в одной точке: «первобытное общество» американских индейцев и «безграничная свобода» американского либерализма – символизируют начало и конец человеческой цивилизации.

Таким образом, общая цивилизационная диалектика требует безусловного восстановления онтологического равновесия между *индивидуальностью* и *обществом* на новом уровне их духовно-идеологической цельности. В конкретном идеологическом плане это означает преодоление социальных крайностей XX века – либерального

индивидуализма и социалистического тоталитаризма – в системе «социальной соборности» на основе идеологической христианизации общества. В этой связи последний период российских «либеральных реформ», при всей их пагубной разрушительности, имеет и условно-положительный смысл – как постижение экстерном цивилизационных «пределов» либеральной свободы. В итоге столь интенсивных колебаний исторического опыта национальное самосознание и социальная практика остро поставлены перед задачей определения стабилизирующего вектора общественно-социальной модернизации, который определим лишь через глубокий духовно-социальный синтез национального опыта всего XX века. И шире – всей русской истории.

Здесь и открывается «третий путь» как *христианско-социалистическая формация*, объединяющая относительную правду социализма и либерализма на базе фундаментальной цивилизационной матрицы христианского Откровения. Суть его состоит в том, что *новая формация* должна сохранить в себе всю онтологическую правду традиционного общества, как базовую форму социального единства (*социалистический* формат цивилизации); и включить в себя все ценности культурно-исторического самопознания человечества, как раскрытие в истории богоподобия человеческой личности (*христианская* ось цивилизации). Лишь в подобной духовно-исторической стратегии возможна общая гармонизация социально-общественных, культурно-мировоззренческих и научно-технических достижений человеческой цивилизации на нынешнем этапе истории.

Позитивное будущее человечества открывается лишь в одном горизонте – как дальнейшее раскрытие гуманистического потенциала христианства. Очевидно, что подобное качественное обновление христианской идеи представимо лишь через самую широкую актуализацию этой идеи «за» рамками Церкви непосредственно в обществе: в области социальных отношений, в культуре и в идеологии. Это означает, что необходима новая христианизация общества! Однако этот духовно-социальный переход не осуществим сам по себе в виде «естественной цивилизационной эволюции» в силу косности как греховной человеческой природы, так и той системы мироустройства, в которую эта «греховность» сублимировалась в процессе истории. Лишь новые формы социальной организации, открывшиеся человечеству в XX веке в опыте реального *социализма*, способны стать предпосылкой, путем, методологией и механизмом осуществления подобной духовно-цивилизационной трансформации. Так как именно «формы социализма», являясь онтологически фундаментальным принципом гармоничной социальной самоорганизации, выступают как естественная опора нового теократического преобразования общества. Именно формы социализма могут обеспечить целостность и органичность данного процесса по всем уровням общественной жизни, включая духовно-идеологические, социально-экономические, культурные и политические ее аспекты.

Общественные формы социализма ожидают своей христианизации! Здесь врата иной цивилизации, способной раскрыть древнее откровение христианства в принципиально новых исторических масштабах. Ибо откровение христианства имеет в себе подобный потенциал, а откровение социализма способно его вместить.

В связи с этим можно отметить одно обстоятельство. Парадоксальным проявлением нынешнего глобального кризиса является то, что множество сверхсовременных разработок цивилизации (в технике, науке, информатике, медицине и т.д.) в старой цивилизационной парадигме просто не могут работать в полную силу, или даже работают во вред обществу. Это объективно и промыслительно. Лишь новая позитивно-христианская система общества способна реализовать и раскрыть в полной мере потенциал этих разработок, направив их в действительно положительное благотворное русло. Старая система отношений обесмысливает цивилизационный процесс, сжигая все достижения человеческой мысли и духа в топке греха,

индивидуализма и безудержного потребления, опирающихся на либеральную парадигму. Сокровенное содержание богоподобной человеческой личности – Царство Божие, которое «*внутри вас есть*», открывающееся человеку на путях духовного самопознания, не может раскрыться в мир в своей чистоте и славе – «старый мир» не может его вместить! Лишь новая социально-христианская цивилизационная парадигма, расширяющая рамки мира для более свободного действия в нем божественной *правды* и *благодати*, раскроет и те сокровища человеческого духа, которые станут имманентным антропологическим основанием иной цивилизации.

Объективные предпосылки к подобному переходу существуют. Нынешнее христианское возрождение в России, не находящее опоры в противоположной ему по духу либеральной капитализации, может опереться на новое социалистическое возрождение. Динамика «предвыборных мутаций» последних лет, несмотря на безоглядную десоциализацию российской действительности, однозначно свидетельствует о нарастании социалистических настроений в обществе, причем не только среди рядовых слоев населения, но и среди определенных сегментов элитных групп. Это говорит о том, что российское общество готово к возвращению социализма! Разумеется, речь идет о новом социализме, социализме XXI века, о социализме, который преодолет недостатки советской эпохи. Важнейшей чертой этого нового социализма должна стать одухотворенность христианским смыслом.

Надо осознать данную цивилизационную возможность как историческую необходимость – принять безусловную позитивность нового явления социализма для русской истории, открыть для себя его христиански-преображенный облик как образ будущего России. Этот образ должен соборно твориться национальным сознанием, утверждаться как его внутренняя духовно-историческая задача и цель. Чтобы не произошло очередной профанации «нового социализма», необходимо осуществить его глубокую духовно-мировоззренческую адаптацию: в обществе, в идеологии, в политической и интеллектуальной элите. Раскрыть его подлинный духовно-нравственный, этический, экономический и исторический потенциал как путь христианской правды. Увидеть как путь спасения и возрождения России – как ее новое историческое величие и конечное исполнение ее христианской миссии.

«*Камень, который отвергли строители, тот сделался главою угла*» [Мф.21.42]... «Новый социализм» в христианской перспективе это то совершенное общество будущего, которое преодолет в собственном основании «тоталитарную власть» человеческого греха и выйдет на новый уровень социальной организации; определяемой не сумрачным миром «ветхого человека», а светлым богоподобием «нового человека». Ориентация на высшее, богоподобное существо нового человека, составляющее природу и смысл христианского откровения, должна стать средством и целью новой социальной организации.

Именно на этом пути открывается духовное оздоровление мира и спасение цивилизации от сползания в пучину прогрессирующего самоуничтожения. По словам И.Ильина подобной опасности мир сможет избежать «если человечество опять проложит себе путь к Богу»²¹⁵ – т.е. если найдет новые формы актуализации религиозной истины на широком социокультурном и мировоззренческом уровне. Это означает, что должно произойти *духовно-религиозное обновление* мира:

«Обновление, предстоящее нам, должно составить целую эпоху в истории. Ибо старые дороги исхожены, и прежнее строение акта, творившего культуру, привело нас к ужасным, чудовищным проявлениям внутренней жестокости и внешней техники. И близится время, когда мы все будем помышлять только о внутреннем обновлении и будем искать Божией помощи и спасения.

²¹⁵ Ильин И.А. Путь к очевидности. - М., 1993. С.402.

Поэтому наше время есть время поворота. Никогда еще отрицательные силы человеческого существа не выступали с таким дерзновением, так самоуверенно, с таким самосознанием; никогда еще они не делали таких вызывающих попыток захватить власть над миром; никогда еще человек не располагал такими техническими возможностями, никогда еще он не владел такими разрушительными средствами...

Все чаще слышатся голоса, утверждающие, что человечество может спастись только через «Новое откровение»... Как если бы данное нам откровение Христа было «исчерпано» или «изжито»; как если бы человечество уже исходило Его пути – пути богосыновства, благодарности, сердечного созерцания и живой доброты, – и они не привели ни к чему... Как если бы современный кризис был не нашим кризисом, а кризисом *Господа Бога*, потому что Он открыл нам «слишком мало» или «слишком давно» и теперь должен поторопиться и восполнить упущенное. А в действительности это мы не сумели воспринять данное нам Откровение и зажечь им по-настоящему...

Лучи божественного Откровения не были отняты у нас. Они светят нам и ныне, как в начале; и мы имеем задание – верно воспринять эти лучи и зажечь ими. Нам надо найти религиозный акт верного строения, который позволит нам совершить это так, чтобы эти лучи не только светили нам, но излучались через нас и из нас самих, из нашего сердечного созерцания, соединяя нас с другими людьми, освещая нам близкое и далекое будущее и направляя нашу земную жизнь»²¹⁶.

Нынешний излом русской истории вновь ставит перед нами эти высочайшие задачи самым открытым текстом. История вновь с надеждой смотрит на Россию и ждет от нее ответа...

Послесловие.

Повторение пройденного

Сбились мы. Что делать нам!
А.С.Пушкин.

Наверно, только каменное, совсем уж мертвое сердце не бывает хоть раз посреди дня или ночи не застигнуто мучительной мыслью о неясности нашего будущего. Даже и самый последний политик, привычно живущий ложью, оставаясь наедине с собой, не может не спросить себя, куда он правит свой ненадежный корабль?

Конечно, милосердный день скоро защитит заботами обихода, затянет беличьей суетой, но насовсем тревога не уйдет, а будет саднить в душе и беспокоить, как неудобная одежда.

И как же бывает отрадно в такую минуту получить надежное дружеское письмо или встретить уверенного, лучше тебя обдумавшего мир собеседника и ободриться возле него. Опять почувствовать под ногами землю, «звездное небо над головой и нравственный закон в сердце».

Таким «письмом» стала для меня вот эта книга Александра Молоткова. Порознь все ее мысли не раз приходили мне в голову. И я, никогда не состоя в партии, писал в 90-м году, что измена социализму была предательством последней украшающей

²¹⁶ Там же. С.403.

человечество идеалистической мысли перед теперь уже окончательной сдачей навсегда победившему Марксу с его материализмом («Ну, вяжи ее, ребята! Снова наша не взяла!») И в разорении родной церкви я тоже видел Господне попущение, чтобы мы могли не «наследовать» веру в усталой готовности с привычным ее обиходом, а «принять» её зряче и мужественно, «креститься» со всей полнотой ответственности, чтобы сказать «Верую», как принимают присягу, и уже не уступать этой вере. И сам не раз к досаде, а с некоторыми друзьями и к разрыву писал о том, что церковь не взяла на себя ответственности за революцию, не удержала свой сплошь крещёный народ от безумия и своеволия. И не покаялась в этом. «Как, - вскрикивали оппоненты, - каяться ей, заплатившей такую страшную цену сонмом новомучеников?» Да, цена была страшна, героизм священства высок и спасителен, жертвы несчетны. Но это был – страшно вымолвить – Господень спрос за усталое предреволюционное соскальзывание к обрядоверию и требоисполнительству, за теплохладность, за возраставшую в семинариях революционную мысль, за «чаепития в Мытищах», о чем и тогда предупреждали лучшие, как Арсений Стадницкий, умы церкви.

Этот опыт остался необдуманым и непреодоленным, словно жертвы снимали проблему слишком далеко расходящихся в России церкви и государства. В результате чего мы снова оказываемся перед той же опасностью.

Малым своим разумением мы пытались в Пскове в Кирилло-Мефодьевском обществе в начале 90-х годов обсуждать тему, возможно ли сопряжение протестантской экономики (которую выбирали не слышавшие о Боге и не ведавшие взаимосвязанности мира безродные младореформаторы) и утверждавшегося Православия. Батюшки наши тут проблемы не видели, считая экономические институты прописанными не по их ведомству. Хотя вот сейчас Молотков напоминает неведомое нам тогда суждение митрополита Иоанна Снычева о «дехристианизации экономики». Но разумный этот голос не был услышан. Тут господа экономисты быстро вспоминают об отделенности церкви от государства и не обременяют Думу необходимостью рассмотрения этих «непрогрессивных» суждений, между тем как речь о главном государствообразующем пути.

Конечно, темы носились в воздухе. И еще не было подорвано доверие к слову. Еще казалось довольно назвать проблему, верно определить векторы, и общество разом обернется на зов и пойдет, не оборачиваясь. Я помню горячие споры об этом в журнале «Москва» у Л.И. Бородина и в другую сторону повернутые, но такие же горячие препирательства в «Общей газете» у Е.Яковлева. Помню дискуссии на парходных конференциях, которые мы вели на Волге, запирая себя на «новых ковчехах», чтобы не обрывать разговоров на полуслове. Все жадно читали статьи И.Клямкина, Ю.Карякина, Н.Шмелева, А.Нежного. Казалось, вот-вот явятся новые «Вехи». Во всяком случае, я помню, как говорили о них у В.Г.Распутина И.Шафаревич, В.Тростников и В.Белов, так и ставя задачу – расставить вехи.

Мы еще были страной Слова, которое было у Бога и было Бог, пока это Слово не было оборвано пушками при расстреле Белого Дома. И даже не самими пушками, а картинной риторикой победителей. С той поры публичное слово пошло катастрофически мелеть. «Вехи» не родились. Статьи перестали собирать нас. Но вот именно тогда, как это ни покажется противоречивым, стали появляться драматической силы, высокой несуетной обдуманности и глубины книги, митрополита Иоанна, А.Панарина, В.Кожина, А.Зиновьева. И многих, многих, кого А.Молотков цитирует обстоятельно, любяще, благодарно, с кем спокойно и убедительно спорит. И спорит часто не потому, что суждение, скажем И.Р.Шафаревича о «ереси» социализма неверно, а потому, что мысль растет вместе с временем и открывается в своей полноте в тот час, когда созревают условия.

Хорошо вооруженная техническим образованием мысль Молоткова, поддержанная философски организованным умом и склонностью к уединению,

казалось, только ждала этого дозревания условий, чтобы полно и всесторонне проанализировать тот «цивилизационный срыв», в который попала Россия. Всё, что все мы порознь обсуждали год за годом, оглядывая мир каждый со своей колокольни, как будто разом сошлось, сфокусировалось болью за настигшую нас «второстепенность», за утрату не нами собранных сокровищ. Как горько писала в середине 90-х покойная поэтесса Татьяна Глушкова: «Но был весь мир провинцией России. Теперь она – провинция его». Для русского человека с его генетическим чувством величия это сознание невыносимое.

И дело не в необходимости смирения, к которому якобы склоняет нас история. Смирение высоко и добродетельно перед Богом, когда оно следствие силы и духовного могущества. Смирение – не унижение, а победа, удвоение силы, касание неба и Бога. А мы именно пали, слишком легко и стыдно вверглись в силки, расставленные «странным гражданином», как зовет князя мира сего Постная Троида, нищенски купились на утехы потребления.

Книга не могла не быть жесткой, потому что болезнь зашла слишком далеко и гомеопатией тут не поможешь. Приходится говорить о неприятном. О «бессмертном Кощее» иудаизма, вовлекающего народ в обезличивающую вненациональную пропасть глобализма. О нарочитом, тщательно обдуманном поношении социализма. О церковном потакании государству. О вредной противоречивости патриотических течений, которые по слепоте ослабляют Родину. О разрыве культуры и культа и обмирщении искусства. Истина не знает «наших» и «ваших» и одинаково болезненно будет принята и победительными либералами, и проигравшими коммунистами. Но если ум еще не поврежден и складывается не сегодняшней газетой или телевидением и не плывет по течению, он найдет в книге счастливую пору, духовный стержень и ободрение на пути духовного воскрешения.

Книга зовется торжественно – «Миссия России». Но помнит не об одной высоте призвания, но и о горьком труде такого миссионерства. Мы уже и в церкви забыли о том, что миссия – это ее прямая обязанность, апостольское послушание. Она не вправе держать свечу под спудом и согласно кивать, когда изворотливые идеологи, отказывающие государству в самом даже слове «идеология», упорно навязывают обществу мысль о равноправности религий в России. Государство может это делать, а церковь не то, что поддакивать, а даже и пассивно молчать права не имеет. Когда мы повторяем следом за В.Соловьевым, что «национальная идея – это не, что нация думает о себе во времени, а то, что Бог думает о ней в вечности», то мы как христиане, хоть догадываться должны, что Бог в вечности не о конфессиональном либерализме думает, не о социальной толерантности, а о Пути, Истине и Жизни, чему служит церковь.

Она может быть отделена от государства, но вправе ли бросать своих детей на поругание этому государству, которое всеми телеканалами набрасывается на человека, выжигая в нем последние остатки памяти и веры, разрушая последние укрепления традиции и культуры.

Простите, что я чаще поворачиваюсь именно к церкви. Мне интересны и близки долгие и точные исследования автора о теократическом, утопическом и патриархальном социализме, сердечно отзывны рассуждения о неизбежности, жертвенности и высоте советского социализма (я в нем вырос и моя Родина не одни небеса и просторы и не одна церковь, а этот строй и его христианская по истокам правда, которую мы оболгали). Я до звука согласен, что социализм, если человечество еще хочет зваться человечеством, есть единственная благородная альтернатива капитализму и единственная «естественно-природная форма самоорганизации общества».

Но более и прежде всего меня задевает в книге то, что говорится о церкви и власти, церкви и идее, церкви и будущем. Ибо тут центр всего. Тут сердце «мировоззренческого исцеления», тут основа высокой триады, выдвигаемой

Молотковым, где церковь, идеология и государство для общества есть то же, что дух, душа и тело для человека. Тут зеркало троичности нашего сознания и христианской проекции на само существо жизни.

Книга спокойна и чиста, как высокий поступок. Государство избирает дипломатическую трусость, остерегается мнения либеральной «княгини Марьи Алексевны», ищет европейских аплодисментов, сдаёт своё будущее. И можно бы впасть в отчаяние «при виде всего, что совершается дома». Но вот человек берет в руки перо и далеко от политических столиц, в середине России, уверенно (с вооружением веры) и твердо говорит: вот я, Господи! Я слышу Тебя, вижу Твой замысел о моей Родине и выхожу с миссией свидетельства о Тебе и о ней.

Государство может не стыдиться написать в своей Конституции (ст.13), что «никакая идеология не может устанавливаться в качестве государственной и обязательной», и тем отказать себе в осознанно избранном пути, в верстовых столбах движения, предлагая всем идти своим путем. Но пока хоть один человек спокойно зачеркивает эту статью Конституции, настаивая на осмысленном общем устройении, государство может не торопиться с заявлением о победе. Его партизанские силы не сломлены.

Я временами уже и сам начинал сомневаться – не теряю ли рассудок, не один год настаивая устно и письменно, где возможно, на необходимости *идеологического* съезда, собора (кому что ближе) для определения духовной стратегии страны, потому что у меня есть дети и внуки и я, как всякий нормальный человек, должен быть спокоен, что у них есть Родина, а не «эта страна». И потому с особенной радостью вижу, что вот и другой человек не страшится этого слова, а видит в нем условие преодоление кризиса национальной идентичности, перед которым мы оказались. И ясно чертит основы этой идеологии, соединяя то, что нация думает о себе во времени» и то, что «Бог думает о ней в вечности». Он не страшится неизбежного либерального навала, набрасывающегося на всякую живую мысль стаей, и доказательно возвращается к неисчерпанным возможностям религиозного социализма, ибо прежние поражения – это поражения истории и человеческой слабости, а не самой идеи и Бога.

И речь не о механическом возвращении, всегда неплодотворном, не о «репринтном издании» старых идей. Речь о преображающей проверке лучшего в миновавшем, о религиозном переосмыслении опыта, о никем не отмененной миссии, которая, сколько ее ни осмеивай и как ни торопись мир избавиться от России, а все остается на нас. И она всё та же: опять и опять говорить, что Христос не зря приходил в мир..

Все разговоры о конце истории, так жадно подхваченные миром, чтобы скорее заговорить о постистории и постхристианстве, чтобы, по слову Достоевского, «по своей воле пожить» есть лукавая самооправдательная попытка уклониться от Господнего призвания, есть поспешное подписание акта о капитуляции перед всепожирающим миром потребления. А наше дело старинное – подпоясаться и вперед. И книга Молоткова – только очередной весенний призыв ко всеобщей мобилизации.

Мне хочется, чтобы она была возглашена на кровлях, а не была поставлена в обыкновенный, хотя бы и почтенный, книжный ряд, как мы это научились делать с предшествующими, такими же грозно серьезными, часто пророческими книгами. Тут простого прочтения мало.

Россия все стучится в наше сердце и ждет, что ей откроют.

Валентин Курбатов,

Член Совета по государственной культурной политике
При Председателе Совета Федерации
Федерального собрания Российской Федерации.