**Апокалипсис**

Герасимов Дмитрий Николаевич

"...не придет Царствие Божие приметным образом. И не скажут "вот, оно здесь", или: "вот, там". Ибо вот, Царствие Божие внутрь вас есть (курсив автора. – Д.Г.)" (Лук. 17,20-21). "Небо и земля прейдут, но слова Мои не прейдут. О дне же том или часе никто не знает..." (Мар. 13,31-32).

"Вне нас все изменяется, все зыблется, мы стоим на краю пропасти и видим, как он осыпается... Мы не сыщем гавани иначе, как в нас самих, в сознании нашей беспредельной свободы, нашей самодержавной независимости"

А.И. Герцен. С того берега. [1]

Есть обыденное и есть фактическое. Обыденное не есть простое, определенное, лежащее на поверхности. Обыденное – это то, что обладает глубиной и может быть сакрализовано. То, что не может быть сакрализовано, не есть обыденное. Не может быть сакрализовано несоотносимое с целым – фактическое. Напротив, обыденность тотально устремлена к целому и не может быть отстранена от целого. Она порождает целое как единство всего. Устойчивость и самодостаточность континуума обыденности обеспечивается со стороны смысла – диалектической логикой абстрактного, рационального мышления, а со стороны ценности – установкой освящения, сакрального санкционирования и закрепления тех или иных явлений, вещей [2]. Где есть диалектическое, там есть сакральное, и наоборот. Сакральное есть собственно религиозное, не отделимое от обыденного как диалектического. Лишенное сакрального, диалектическое превращается в идеалистическое – вечно тоскующее по утраченному религиозному (или, напротив, вечно отрицающее религию, ограниченную сакральным). Диалектическая логика не может стать формальной логикой смысла, ибо она определяется "действительным", конкретным и строится на основе разрушения простого, конечного смысла. Установка освящения не знает ценности, отличной от смысла, ибо ценное здесь возникает на основе разрушения ценности – отвлечения от уникальных черт, особенностей и представляет собой всеобщее, трансцендирующее за рамки абстрактного. Здесь истина как действительное, как должное в отличие от наличного есть ценность, а ценность есть должное, т.е. та же онтологическая истина. Универсум обыденности образует дискурс одномерного мышления [3]. Одномерность в силу фундаментального для себя тождества ценности и смысла все противоположности содержит в самой себе – диалектическая логика не есть научная логика и отрицает науку, установка освящения не нуждается в Божественном откровении и отрицает последнее в качестве религии.

Во-первых, единственный источник современности – Божественное откровение – ни в каком смысле не является историческим и не может быть выведен из предшествующей истории – современность беспредпосылочна и аисторична по своим основаниям, т.е. ценна вне и по ту сторону любого возможного смысла [4]. Ценность, отличная от смысла – трансцендентная (по отношению к смыслу) ценность, рождается из христианского мистического опыта непосредственного переживания ценности (опыта Богообщения), а не из одномерного и универсалистского представления о должном состоянии вещи. Далее, христианство переживает историю не как позитивное задание, а как препятствие, как ту негативную длительность, которая должна "прейти". Именно отсюда впервые и возникает (на периферии христианского сознания) само видение истории – природное, языческое сознание в полноте жизненной наивности ее просто "не замечало". И лишь в соединении с ветхозаветно-иудейским представлением о "священной истории" (в противоположность христианской эсхатологии – учению о конце истории и "новой земле и новом небе" по ту сторону существующего мира) христианский провиденциализм приводит к натуралистически истолкованному "историзму" (как будто "линейность" в противоположность "цикличности") [5].

Во-вторых, фундируемая опытом непосредственного переживания трансцендентной ценности современность состоит не в изменении исходного универсума обыденности и какой-либо эволюции дискурса одномерного мышления, а в их недиалектическом "снятии" и окончательном вытеснении. Из столкновения двух крайностей архаического мышления, представленных в греческой, "софийной" (от смысла к отрицанию смысла) и иудейской, "хохмической" (от отрицания смысла к смыслу) установках мысли, рождается не взаимовосполняющий синтез "цельности" одномерного мышления, а христианское сознание неонтологичности истины (неподвластности ей ценности) и утверждение "премудрости" в качестве всего лишь одного из атрибутов, "сотериологических предикатов" Иисуса Христа (наряду с "праведностью", "освящением" и "искуплением" (1 Кор. 1,30.)).

В-третьих, универсум обыденности, в свою очередь, окончательно оформляется только одновременно и в противоположность универсуму современности (неоплатонизм выходит тогда же и из той же – александрийской – школы, что и христианская философия; "Велесова книга" систематизирует языческую троицу по аналогии с христианской и в момент появления христианства на Руси и т.д.). Универсум обыденности образует язычество как осознанное противостояние христианству, дискурс одномерного мышления формирует неприятие современности. Христианство означает устранение обыденности.

Различная континуумность и связанная с ней различная квантификация ценностно-смысловых "кирпичиков" мира образует полное несовпадение любого возможного содержания двух универсумов: от повседневно-практического до теоретического. То, что является красотой, добром, истиной в одном, то не является таковым в другом. У них разная эмоциональность и разная рациональность. У них ассиметричные представления о жизни, философии, религии и т.д. То, что выражает себя в мысли в одном, не является ее выражением в другом. То, что является предметом для одного, не может стать ни предметом, ни даже "вещью" для другого. Так, при "обратном взгляде", к примеру с точки зрения классической философии, более философичен именно Ветхий Завет, а не Новый, представляющий собой всего лишь свод нравоучений, бессмысленную компиляцию из Ветхого Завета. Основу нового универсума, идущего на смену старому составляет несовпадение ценности и смысла.

С момента появления универсума современности, в отличие от универсума обыденности, их борьба не прекращается ни на минуту и составляет фактический смысл мировой истории (тогда как ценность истории не может заключаться в самой истории – в ее смысле, в противном случае это как раз и значило бы отказ от исторического мышления в пользу истории как всего лишь одного из моментов в диалектике абсолютного мышления – ценность истории лежит за пределами исторического). К началу XXI века универсум обыденности оказался существенно расколотым (лишенным сакральной составляющей своего континуума) и почти полностью вытесненным за пределы досягаемости христианского способа мысли, основанного на различении ценности и смысла [6], – исходная целостность и чистота обыденного мировосприятия сохранилась лишь на задворках мировой цивилизации и в тех регионах, где неприятие современности сделалось фундаментом национальной политики. Смешанный, эклектичный характер дискурса одномерного мышления наиболее ярко проявился в многочисленных попытках найти основания современности в реанимируемых формах универсума обыденности. Марксизм и фрейдизм явились последними наиболее значимыми после Гегеля (абсолютная диалектика и ее отношение к естественным наукам) выступлениями обыденности. При этом и в случае К. Маркса и в случае З. Фрейда, с разных сторон нападавших на современность, негативное влияние было в значительной мере ослаблено и переведено в позитив исторического действия благодаря деятельности ревизионистов – неомарксистов и неофрейдистов, связавших критику современности с универсумом обыденности [7]. Так З. Фрейд и К. Маркс из абсолютных отрицателей религии и морали, общества и культуры превратились: один – в творца сексуальной революции (осуществившей своеобразную "секуляризацию" пола), а второй – в основоположника экономической теории современности (не только капитализма), т.е. в точности "до наоборот" с исходными принципами собственной мысли. При этом всегда сохраняется возможность "классического" прочтения авторов, чье влияние на ход истории не идет ни в какое сравнение с менее эклектичными, но зато более откровенными представителями дискурса одномерного мышления, такими, к примеру, как О. Шпенглер или М. Хайдеггер. И только глубокий "инстинкт" современности – способ мысли, положенный в основание ее исторического бытия и со временем развившийся в устойчивые институты и формы современности, хранит ее от саморазрушения и возврата назад – к состоянию исходной "цельности" [8] наивно-архаического сознания.

С Россией дело обстоит иначе. Первая очевидная констатация, относимая к области нашего самосознания и важная с точки зрения выяснения нашего отношения к современности, состоит в следующем:

Современное российское общество, как и все предшествующие ему общественные состояния, базируется на началах, отрицательных по отношению к личности.

Это значит, что наше понимание законов, наш быт и наша мораль, наша философия и наша наука отрицают личность и делают ее невозможной. Не имея четких оснований и оставаясь в кругу нейтральных понятий, мы не только не понимаем, что такое личность, но и не хотим, препятствуем ее пониманию. К началу XXI века в отечественной философии не существует ни одной системы мысли, способной служить действенным обоснованием идеи личности. У нас нет ни одного философа, способного предложить такую систему. Напротив, господствуют представления и идеи, отрицающие самоценность личности, настроенные крайне враждебно по отношению к любым проявлениям личной независимости. При этом в российском обществе, во всех его сферах ежечасно совершаются тысячи преступлений против личности, незаметные только в силу привычки не замечать. Все существующие у нас формы политической и социальной активности по существу направлены на маргинализацию и отстранение личности и могут быть реализованы лишь при условии такого отстранения. Вся совокупность глубинных культурных кодов, включая все формы российской религиозности – от традиционных до новейших, включая все формы воспитания, образования, социальной практики и духовной культуры, воспроизводят фундаментальные концепты невостребованности, или ненужности, личности.

Если современность начинается с нового способа мысли, который требует перехода от полубессознательной, коллективно-родовой жизни к жизни осознанной и индивидуально-ответственной, требует аскетического (чувственного, опытного, мистического и т.п.) самоограничения разума как "способности к всеобщему", требует возникновения личности, наделенной независимым ("свободным") мышлением; или, иначе говоря, если современность начинается с христианского откровения о личности, то потому мы и не можем войти в современность [9], обрести историческое бытие, что не только не имеем в себе личности, но и в теории ее отрицаем (хотя действительность призывает к прямо противоположному). Так что сказанное К.Д. Кавелиным – "одним из самых видных и достойных представителей русской интеллигенции" (по словам В.В. Зеньковского [10]) более ста лет тому назад (1875) остается актуальным и по сей день: "Требования времени настоятельно толкают нас на развитие нравственной личности, самостоятельной и самодеятельной – этой основы не только гражданского и общественного, но вообще всякого человеческого существования; а наши мировоззрения находятся в вопиющем противоречии с этой насущной потребностью. Вместо того, чтоб работать нам в руки, они нас задерживают, нам мешают, парализуют в самом зародыше наши поползновения к деятельности" [11].

Враждебность наших мировоззрений духу современности более всего сказывается в неразумности русской культуры. Отсутствие исторического разума культуры, сопровождающееся всеподавляющим чувством враждебности истории, означает отсутствие исторического мышления (которое одно только способно отличать исторически преходящие смыслы от "неизменных" ценностей): культура движется в истории посредством изменения смысла, а не ценности, которая всегда предшествует смыслу, изначально пребывая по ту сторону "смысла-бытия". И напротив, всякий подлинный культурный смысл в глубине своей светится той трансцендентной культурной ценностью, на осознание которой он в истоке своем направлен (в силу "интенциональной" природы смыслов). Самоотверженная попытка удержаться в просвете трансцендентного разрыва истории, в состоянии метарационального свечения культурного смысла и есть то, посредством чего становится возможным пересечение аисторического и истории, исхождение истории в подлинность [12], т.е. в конечном итоге сама культура и ее "крест" (Е.Н. Трубецкой). Оторванность русской культуры от истории, наша почти "китайская" неисторичность, в свою очередь, делает нас невосприимчивыми к идее личности, чуждыми христианского способа мысли (основанного на различении ценности и смысла), выводит нас из семьи христианских народов и ставит в оппозицию Европе.

Конечно, история выше Европы: если бы последняя однажды изменила делу личности, то следовало бы отказаться и от Европы. Но, несмотря на всю важность для российского менталитета смещения акцентов самоидентификации с Европы на историю (Европа для нас заслонила собой историю), именно "европейская культура, при всей сложности своего состава, была и остается доныне христианской культурой – по своим основным задачам и замыслам, по своему типу: из христианства она преимущественно выросла, его упованиями и идеалами питалась, в христианстве обрела она свои духовные силы и от него взяла любовь к свободе, чувство ценности личности (курсив мой. – Д.Г.)" (1926), поэтому когда "началась борьба с системой средневековья, то она определилась тем идеалом свободы, который мог вырасти только в лоне христианства" [13]. При этом, как пишет далее В.В. Зеньковский (1948), "Вся философская мысль Европы…, как бы она ни зависела от богатейшей античной мысли, все же насквозь пропитана указанными беспокойными темами, которые мучат наш дух (курсив мой. – Д.Г.)" [14]. И самая важная из тем, которые "вошли столь глубоко в душу христианских народов, стали столь центральными и определяющими, что все творческое вдохновение, все горячие и страстные духовные искания у христианских народов питаются именно ими" есть "прежде всего тема персонализма, или личности (курсив автора. – Д.Г.)" [15]. Лишенные же личного начала в себе и не принимающие его в других, мы не только до сих пор пребываем в плену у античности (как бы в "своей Европе", которую противопоставляем Европе действительной, и в чем, сами того не желая, повторяем арабский восток), но хотели бы и самое христианство свести к какому-нибудь Платону или Плотину, не понимая и не желая понимать кардинального отличия христианского мира от мира языческой мысли и образующего его духа древности. Нам и сейчас необходимо доказывать, как это делал почти 100 лет назад (1911) С.Л. Франк в полемике с В.Ф. Эрном, что "античный Логос есть безличная логико-метафизическая сила (курсив автора. – Д.Г.)" и "не может быть отождествляем без весьма больших ограничений с личным христианским Логосом" [16].

"Личная независимость, личная свобода, возможно-нестесненная, всегда были исходной точкой и идеалом в Европе" [17]. Но личное сознание – это и есть сознание расщепленное, основанное на христианском различении ценности и смыла, исходящее из признания фундаментального несовпадения и "державной" независимости друг от друга истин "сердца" и "разума". Вот почему не только "сильно поставленная индивидуальность" и "личный произвол", но и "объективное право" и, наконец, "объективное знание" оказываются равно приветствуемыми европейским сознанием. В противоположность христианству, безусловно отстаивавшему "истину индивидуальную", веру и личное убеждение, европейская наука обратилась к поиску и особенно тщательной разработке "истины объективной": "Об индивидуальном, личном нечего было заботиться, оно и без того слишком выпукло заявляло себя всюду, и обстаивать его теоретически не было никакой надобности" [18]. "Что только математические и естественные науки считаются положительными, это объясняется не самым существом этих наук, а историческими обстоятельствами, при которых развилось в Европе научное знание" [19]. Эпоха "борьбы знания с римской церковью" давно уже сменилась эпохой "мирного сосуществования", сознанием равных, неотчуждаемых прав веры и знания, когда не только религиозная мысль защищает науку от собственных ценностных притязаний, но и наука охраняет религию в ее самостоятельной ценности и независимости от любых нападок со стороны "смысла". И то, и другое равно входит в понятие христианского разума [20], придавшего европейской мысли ее "оригинальный, своеобразный склад". Напротив, наука, лишенная внутренней связи с христианством, хотя бы эта связь осознавалась чисто отрицательной, такая наука неизбежно перестает быть ценностно безразличным, объективным знанием, внося в собственные представления субъективные, иррациональные факторы и находя опору в древнейших архетипах человеческого мышления, стремительно эволюционируя в теории – в буддизм [21], а на практике – в системное производство "полезных и занимательных вещей", меняя таким образом само представление о научной истине как независимой от любого "человеческого" содержания мысли [22].

Мы же по-прежнему усиленно воспроизводим старые предрассудки "цельного сознания" и ищем доказательств собственной силы в слабости наших оппонентов. Не имея сознания трансцендентного, потому мы и не имеем сознания параллельного ему, отличного от <трансцендентной> ценности – ценностно-безразличного. Сознание ребенка, сознание дикаря вполне "цельно", "едино" – в нем нет еще разделения на мысль и чувство. "Репродуктивное" (воспроизводящее) и до конца не сформировавшееся мышление подростка, все еще не отличающее ценность от смысла, сплошь состоит из "максимальностей" и "абсолютностей". Так и "мы слишком мало думаем, элемент мышления равен у нас почти нулю, не принимает никакого участия в наших делах и предприятиях, а потому и не входит определяющим, существенным элементом в наше миросозерцание и нашу практическую деятельность" [23]. Посмеиваясь над узостью и педантичностью европейской мысли, мы думаем, что отвлеченная философия, какой-нибудь "идеализм" [24] сделают нашу жизнь разумной и счастливой. В тайне завидуя плодам "мещанской" цивилизации и вечно жалуясь на ее враждебность, мы и не помышляем что-либо менять в нас самих. Напротив, мы гордимся своей "особностью", своей "широтой" и "душевностью", которые в действительности есть не более чем атрибуты всякого вообще архаического мышления [25], далекого от христианской трезвости и серьезности, от христианской работы сердца и мысли.

"Всем известно, из каких элементов сложилась европейская жизнь и развилась европейская культура. В основание европейской общественности легла сильно развития личность. …Весь ее гражданский и политический быт, сверху донизу, был построен на договорах, на системе взаимного уравновешения прав" [26]. Мы же не имеем повода хвалиться "чрезмерным развитием личной энергии, железной стойкостью лица, его необузданным стремлением к свободе, его щепетильным и ревнивым охранением своих прав"; напротив, "во всех слоях нашего общества стихийные элементы подавляют индивидуальное развитие" [27]. Мы думаем, что "свобода" определяется внешними условиями жизни – какой-нибудь "необходимостью" (природной или "исторической"), а наша "личность" – нашим окружением и нашей семьей, как если бы целое и вправду заключало в себе недостающий элемент. Но личность не может быть частью по отношению к какому-нибудь целому, ибо она сама есть целое (Н.А. Бердяев), обладает самоценностью ("самотождественностью" переживания!) и не может быть обращена в средство – в этом проявляется ее духовная сущность: "Личность есть усилие, не определяемое внешней средой" [28]. Ибо ценность не есть смысл, а смысл не есть ценность. В христианстве личность метарационально утверждается другой личностью: личность исходит от личности и приходит к личности (а не к "абсолюту", "обществу", "природе"). В этом тайна, ускользающая от внимания имперсоналистического, одномерного мышления. Полнота личного достигается через встречу, диалог с другой такой же независимой (по ту сторону мира, природы, общества, "бытия") личностью [29]. При этом безличный, "сократический" диалог не имеет никакого отношения к христианской соборности. Христианство прямо говорит, что осмысленного диалога нет без любви, которая очень тесно связана с личностью – и в этом раскрывается ценностное, расщепленное основание христианской соборности. Как пишет Н.А. Бердяев, "Монизм не знает любви. Он утверждает не тождество каждой конкретной личности, а тождество всех личностей, раскрытие одного и того же начала у всех – "ты это я". Но сущность любви в том и заключается, что она раскрывает личность другого, ни с кем другим не тождественную... Тайна любви связана именно с тем, что одна личность не тождественна другой, что другая личность есть "ты"" [30].

Явившись "безумием" для мира, христианская церковь стала первой в истории организацией, сознательно и целенаправленно строившей себя на основе воспроизводства "неинституциональных" (или "сверхинституциональных") межличностных, "контактных" отношений, когда естественные (по большей части авторитарные), иерархически устроенные формы управления и взаимодействия ("начальник – подчиненный", "старший – младший", "учитель – ученик", "умный – глупый", "здоровый – больной" и т.д.) были заменены "сверхъестественными" требованиями личного духовного роста (в духе христианской любви) и личной же независимости от "цельного мира", когда была провозглашена неизмеримо высокая ценность личности и личного сознания, когда каждая человеческая личность была поставлена в зависимость именно и только (!) от личности же. Мы же так и остались язычниками, страшащимися собственных родовых идолов, и подлинная христианская общественность, будучи отнесенной слабым, конформным христианством в область неосуществимого идеала, нас почти не затронула. От христианского духа любви осталось только смирение, явившееся у нас, как отмечает Н.А. Бердяев, единственной формой воспитания личности: "лучше смиренно грешить, чем гордо совершенствоваться" [31]. "Русь совсем не свята… она – свята лишь в том смысле, что бесконечно почитает святых и святость. …Это даже нельзя назвать лицемерием. Это – веками воспитанный дуализм, вошедший в плоть и кровь, особый душевный уклад…" [32]. И все потому, что русский человек никогда "не ставил себе задачей выработать и дисциплинировать личность, он слишком склонен был полагаться на то, что органический коллектив, к которому он принадлежит, за него все сделает для его нравственного здоровья" [33].

А между тем, даже в самые тяжелые для себя моменты, христианство в Европе продолжало невидимую работу – меняло сознание людей, их способ мысли по преимуществу. И чем полнее было христианское сознание трансцендентной ценности, тем более в него привносилась фундаментальная расщепленность (несовпадение ценности и смысла), избавлявшая от обожествления мира, природы ("космоса"), человека, общества ("кесаря"), от власти "природных духов" и поклонения "земным стихиям", от политических, национальных и семейных (родоплеменных) идолов и эгоизмов, относя все это к области ложного сознания, суеверий и предрассудков. Что, в свою очередь, вело к рационализации мышления, к осмысленному бытию в мире, появлению личного сознания и самосознания, и наконец, к гуманизации и либерализации отношений между людьми: "итак отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу" (Лук.20,25). Именно из этого кардинального требования, сильно акцентированного протестантизмом, вырастает вся политическая доктрина европейского либерализма [34]. Это его исток, четко устанавливаемое историческое начало. Именно с этого момента либерализация общественных отношений составляет уже не внутренний только, скрытый, но и явный смысл европейской истории, ее постоянный побудительный мотив и двигатель.

Не будучи непосредственной целью христианизации, европейский либерализм (как и наука) явился ее непреднамеренным, побочным продуктом ("вторичным следствием"). Между христианством как религией и либерализмом как социальной практикой (как и между христианством и наукой) существует бездна различий. Но их объединяет общий дух – один способ мысли. Трудно даже назвать какое-либо течение европейской политики – от революционных до ультраконсервативных, которое не стремилось бы в той или иной степени к отождествлению с христианством или подмене его собой [35]. Но только либерализм не осуществляет такой подмены. Ибо либеральное не есть сакральное. Либеральное не есть диалектическое. Функция либерализма (как и науки) состоит в десакрализации и деидеологизации. Как и в случае с наукой, обратившейся к исследованию "объективной истины" (в противоположность "истине субъективной"), основанное на различении ценности и смысла христианское требование отделения церкви от государства имеет две стороны – с точки зрения защиты церкви от государства и с точки зрения защиты государства от церкви (!). Вот в последнем случае и возникает пространство для того, что принято именовать европейским либерализмом. В отличие от христианства ("Наипаче ищите Царствия Божия" (Лук. 12,31)), либерализм сознательно дистанцируется от внутренних проблем религии и морали, со временем обретая черты надконфессиональности, а затем и "надрелигиозности". Отсюда повышенный интерес к "объективному" (формальному, позитивному) праву и праву вообще. Но либерализм таким и должен быть и никаким иным он не может быть. Как и наука, пройдя через стадию жесткого ценностного противостояния церкви, попутно породив (и отчасти преодолев) различные формы искаженной, перверсивной религиозности – от экуменизма до всеобщей "религии человечества" (О. Конт), современный европейский либерализм не только не борется с христианством, но именно входит в понятие христианского разума, имея рациональные границы собственной компетенции и защищая эти границы с позиции разума (смысла), а не сердца (ценности). Ибо ценность не есть смысл, а смысл не есть ценность. Ибо "слышали, что сказано: "люби ближнего твоего и ненавидь врага твоего". А Я говорю вам: любите врагов ваших, благославляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас…" (Мат. 5,37-44).

Мы же, чуждые христианского способа мысли, не имеем верующих, считающих своей первой нравственной и правовой обязанностью защиту от собственных притязаний неверующих (атеистов, аморалистов, "грешников" всех видов и т.д.), как будто существуют объездные пути, позволяющие при случае не замечать евангельских истин "не судите, да не судимы будете" (Мат. 7,1) и "всякий грех и хула простятся человекам; а хула на Духа не простится человекам" (Мат.12, 31), ибо "если праведность ваша не превзойдет праведности книжников и фарисеев, то вы не войдете в Царствие Небесное" (Мат. 5,20), а потому "будьте совершенны, как совершенен Отец ваш Небесный" (Мат.5,48). И наоборот, смысл нашего "светского образования", кажется, в том и состоит, чтобы набраться как можно больше недоверия, презрения и даже ненависти к религии – мы думаем, что смысл светскости не в том, чтобы по отношению к "миру" дистанцироваться от религии, обрести в себе мужество встать по ту сторону (!) религии и морали, а именно в отрицании религии и утверждении какой-то безрелигиозной "духовности" (как бы религии, лишенной своего предмета, беспредметной религиозности), когда либо искусство, либо философия, либо наука, либо какая-нибудь "культурка вообще" призваны заменить собой религию. И там, и там мы слишком "особны", слишком "цельны", чтобы допустить достоинство независимой личности в отличном от нас.

Если право и мораль организуют "внешнее", социальное пространство культуры (формы взаимодействия и "общежительного" устройства) – по ним (и их соотношению) мы можем судить о том, какой способ мысли ("умственный строй") заложен в основание той или иной культуры, то дух неразумности русской культуры прямо выражает себя в отождествлении права и морали (в силу фундаментального тождества ценности и смысла, характерного для всякого архаического мышления). Последние разделены законодательно, формально (в силу определенности права), но в сознании людей, психологически – сливаются почти до неразличимости, так что ни о какой автономии права или морали говорить не приходиться. Такое состояние может быть охарактеризовано и применительно к праву и применительно к морали – как нигилизм, т.е. "правовой нигилизм" и "моральный (или нравственный) нигилизм" одновременно. Важно понять, что они взаимосвязаны и не существуют друг без друга.

Мы не только повсеместно и всегда отрицаем законность, право, предпочитая жить "по понятиям" (т.е. как бы по праву, но морально обоснованному!), но вместе с тем являемся и одним из самых законнических, забюрократизированных обществ. Малейшее проявление самостоятельной активности, частной инициативы у нас неизменно наталкивается на глухую стену из самых бессмысленных, ненужных регламентаций, законодательных актов и т.д., сковывается множеством "контролирующих органов и инстанций". Напротив, законность и формальное право, мы считаем, должны быть прежде всего морально обоснованы, явно или неявно сведены к каким-нибудь корпоративным ("классовым", "государственным" и т.п.), моральным основаниям ("право – необходимый минимум Добра" В.С. Соловьев [36] и т.д.), только в этом случае они будут легитимными. Законы должны служить "народу", субъекты власти должны быть прежде всего нравственно едиными с народом, церковью и т.д. (в духе средневековой концепции "богоугодного властелина"), и только потом – профессионально подготовленными ("голосуй сердцем"). Любые правовые коллизии мы готовы решать апелляцией к нравственному чувству, моральным внушением и с трудом понимаем независимость права от моральных оценок – собственно за границей морали для нас заканчивается и территория права. Поэтому априори отрицаем любые законы, с подозрением относясь к законности как таковой. При общей неразработанности философских основ права к началу XXI века, мы, похоже, не очень-то и нуждаемся в них.

Обратной стороной "правового нигилизма" является то, что можно назвать "моральным нигилизмом". С одной стороны, мы являемся одним из самых ханжеских и лицемерных обществ. Несмотря на все перестроичные и постперестроичные изменения, мы по-прежнему не хотим знать иной морали, кроме той, которая подкреплялась бы всей мощью "коллективного разума", какой-нибудь иерархией авторитетов – природной (по возрастному признаку), социальной (по принципу – кто больший начальник) и т.п. При этом, совсем в духе исходной синкретической невычленности права из морали, последняя не имеет силы, если моральные поступки не могут повлечь за собой правовых последствий "побивания камнями" в виде общественного порицания или одобрения – вне этих проявлений нравственное просто не существует. Мораль должна быть непременно природно и социально обоснованной, гарантированной каким-нибудь "целым", будь то семейный клан, профессиональная группа, нация или общество в целом. "Без патриотизма (в самом широком смысле слова) нет морали" – так говорят одни; "быть патриотом аморально" – так говорят другие. И, стало быть, ни о какой морально автономной личности не может быть и речи. С другой стороны, мы не просто отрицаем мораль и нравственность, мы чаще всего глумимся над ними. Причем, если прежде для этого мы находили религиозное обоснование, как, например, С.Н. Булгаков, считавший, что мораль, которой довольствуется большинство, "сама по себе не имеет духовного вкуса, не вдохновляет..." [37] и должна быть преодолена религиозно [38], то теперь нам и вовсе не нужно никакого обоснования – достаточно ведь и того, что она защищает общество, а не личность, а еще точнее – общество от личности, а потому зачем вообще нужна мораль? Если в официальной науке у нас до сих пор господствуют социологизированные и идеалистические представления о морали, характерные для XIX века (сущность морали в поддержании единства общества, коллектива [39]), то на бытовом, практическом уровне нравственная мотивация фактически бездействует.

При этом крайности морального и правового сознания – всего лишь следствие той господствующей организации мышления, которая систематически и во всем – начиная от наших семейных отношений и заканчивая "последними" проблемами мировой истории – заставляет нас бросаться из одной крайности в другую. Имя этой организации – абсолютное мышление или мышление с точки зрения абсолюта (как разновидность дискурса одномерного мышления). Если обрядоверие, составившее исключительно русскую форму православия и подменившее собой подлинно христианский религиозный тип [40], явилось первым наиболее значимым модификатом универсума обыденности на русской почве, то русский идеализм, возникший как ответ на церковный раскол и последовавшие затем петровские реформы, стал его последним, до сих пор непреодоленным инвариантом. Вся русская классическая литература, начиная с А.С. Пушкина и даже ранее, составившая "золотой век" русского идеализма, построена на неприятии современности и отрицании ее ценностно-личностных концептов: деформированная, морально ущербная личность "маленького человека", "идиота" взамен свободной личности, действующей в реальном мире; недостижимый идеал, витающий над омерзительной повседневностью, взамен ясной простоты лишенного ценности смысла и т.д. Как и в случае с обрядоверием, влияние идеализма как модифицированной формы универсума обыденности чрезвычайно велико и простирается далеко за рамки отдельных философских или социальных систем. Настолько велико, что подчас не замечается. У нас ведь до сих пор учат "идеалам" (этим прямым воплощениям тождества ценности и смысла). А где идеализм, там и нигилизм. Нигилизм, в специфически российском понимании, – всего лишь оборотная сторона идеализма, другая крайность архаического мышления, которое и реализует себя – в силу фундаментального тождества – через крайности. Так центральная для творчества Ф.М. Достоевского идея "вины всех перед всеми" оборачивается отсутствием чьей-либо вины и перед кем-либо, и другая идея "Если Бога нет, то все позволено" – представлением "Если Бог есть, то ничего нельзя, а потому избавимся от Бога". Идеи-единства – в силу заложенного в них тождества ценности и смысла – оборачиваются идеями-противоречиями и идеями-отрицаниями. Это то, что можно назвать духовным детерминизмом. В советскую (нигилистическую по своим основаниям) эпоху, ставшую своего рода насмешкой, изнаночной стороной прежней культуры, вместо идеала святости утвердился идеал секулярной, социально активной личности, но отношение к нему было такое же, как и к прежнему идеалу святости – алгоритм мысли остался прежним. В советском обществе, как и в условиях самодержавия, мирно уживались ханжеская, лицемерная мораль, с одной стороны, и моральная беспринципность и аморализм ("классовый подход"), с другой, жесткая регламентация частной и общественной жизни, с одной стороны, и хроническое беззаконие, с другой.

На этом фоне почти безумием звучит одинокий голос тех, кто пытался идти против определяющей нашу историческую судьбу силы одномерного мышления: в 1880 г., т.е. почти одновременно с работами Ф. Ницше, К.Д. Кавелин в "Письме Ф.М. Достоевскому" пишет о том, что "нравственных идей нет, как нет общественной нравственности… Нравственность есть по преимуществу то, что мы называем духом (курсив автора. – Д.Г.)" [41]. В 1884 г. выходит фундаментальный труд по этике ("Задачи этики"), в котором утверждалось, что корень нравственных болезней современного общества чаще всего и сокрыт в нравственном идеализме: "мышление не все для людей" [42], поэтому на исходе XIX века назрело обращение к евангельской этике [43]. Не то чтобы сейчас кто-нибудь, кроме узких специалистов, знал об этом – уже современниками К.Д. Кавелина такая, с позволения сказать, этика не была замечена, ибо и наши "правые" и наши "левые" всегда нуждались в прямо противоположном. Через сорок лет после К.Д. Кавелина С.Л.Франк (на этот раз не без влияния Ф. Ницше) столь же бессмысленно блестяще резюмирует разрушительную логику "нравственных идеалов" в "Крушении кумиров" (1924) [44], как, впрочем, и немногим ранее – в сообществе с другими русскими философами в сборнике "Вехи" ("Этика нигилизма", 1909) – самой бесполезной и идеалистичной книжке межреволюционной России. Если, по мнению К.Д. Кавелина, позднее поддержанному А.И. Герценом, первой личностью в истории России, дерзнувшей поставить себя в независимое положение, был Петр Великий, то, думается, все же Н.А. Бердяев был более прав, говоря о Петре I как о "большевике на троне". И в этом смысле мало что изменилось – в современной России личность такое же редкое явление, как и в России царской или советской.

В столкновении с современностью универсум обыденности может принимать различные формы – от обрядоверия и сектантского изуверства до идеализма и нигилизма, но он никогда не самоустраняется и не исчезает только в силу исторического движения. Напротив, влияние дискурса одномерного мышления, закрепленное на генетическом – знаково-символическом – уровне культуры, оказывается сильнее любых экономических, политических, социальных или даже собственно "культурных" (инокультурных) факторов. Яркий пример – советская культура, соединившая в себе небывалый технический и технологический скачок с крайней архаизацией сознания и подавлением личности. Отметим типичное и для советской и для российской культуры стремление соединить в мысли, в философии осмысление новых исторических феноменов с маниакальным воспроизведением, актуализацией какой-нибудь архаики (мифа, утопии, "сказки") – и чем архаичнее, тем "лучше". Тождество мифа и реальности, реализованное в основании универсума обыденности (благодаря чему он сохраняется бесконечно долго), продуцирует инфернальное шествие неопределенностей, бесконечное самопорождение пластического, или, что то же, безличного смысла. Текучесть смыслов, их изменчивость, неспособность отливаться в законченные, ясные формулировки и определения проистекает из фундаментальной для архаического мышления подавленности, ограниченности "миром". Последняя выражается не в каких-то экономических или социально-политических детерминантах, а прежде всего в невозможности ценностно отстраниться (дистанцироваться) от языка выражения, и, как следствие, – в зависимости от нашего собственного языка – языка, посредством которого мы говорим, мыслим, чувствуем и т.д., языка повседневности и высокой культуры, "особая эстетичность" (или, что то же – архаичность) которого отмечается большинством исследователей. Русский язык наредкость эстетичен (или, что то же, аморалистичен, ибо этика, включенная в эстетику, уже не есть этика), богат метафорами, сравнениями, "глубокими" смыслами, анти-смыслами и смысловыми оттенками как "ценностями" тех или иных смыслов. Можно сказать, русский язык эротичен (в значении платонического Эроса, в значении особых, "любовных" отношений со смыслом).

Русская "идеалистическая" культура (так называемый примат духовных ценностей!) стоит "под знаком вечности" – от "народной мудрости" (фиксирующей нашу обусловленность миром, нашу неспособность вычленить себя из "целого") до "творцов культуры", духовной элиты, не способной предложить ничего, кроме "абсолютной системы ценностей" (служащей оправданием для всего и вся – от самого низкого до самого возвышенного), для которой как раз и характерно репрессивное подавление ценности как таковой (через упорядочивающую функцию смысла-бытия, явно или неявно занимающего место главенствующей ценности). И наши либералы и наши консерваторы, словно близнецы-братья, исповедуют одну веру – старую веру, в которой оказываются не способны противостоять господству моральной ("конфликтной") гомогенности, и тем самым защитить принцип нравственной ценности как таковой – принцип априорной несводимости к тому или иному конкретному или даже "всеобщему" смыслу бытия. Иначе говоря, вывести мораль за пределы действия возможного смысла и возвратить в лоно собственной, ценностной артикуляции, что, в свою очередь, предполагает актуализацию, автономное задействование самостоятельной ценностно-личностной ориентации человека. Напротив, преобладает совсем не христианская – основанная на Христовой любви, а ветхозаветно-языческая, ортодоксально-иудейская – основанная на отдаленном, праисторическом событии (т.е. априорная, идеальная) и крайне суживающая сознание, моральная установка "борьбы с грехом" [45], характерная уже не столько даже для представителей "религии", сколько для представителей псевдосветской культуры, которые в этом смысле выступают в качестве настоящих староверов, с пафосом протопопа Аввакума громящих "падение нравов" (всеобщую стандартизацию, автоматизацию, коммерциализацию и т.д.) и отстаивающих "традиционные ценности" в политике, морали, воспитании, образовании и т.д. Поскольку восстановление исходной целостности утраченного универсума обыденности уже невозможно, постольку господствующий у нас дискурс одномерного мышления состоит не столько в прямом отрицании современности (как у старообрядцев), сколько в модификации, приспособлении к современности уцелевших фрагментов универсума обыденности. Естественным следствием господства дискурса одномерного мышления является постоянное углубление кризиса исторической самоидентификации (отнесения себя к современности), и как следствие – не историческое движение, а удержание от истории.

Как и 100, 200, 300 лет назад мы "живем на рубеже двух миров, оттого особая тягость, затруднительность жизни для мыслящих людей" [46]. Часть нас (фактическая и наименее сознаваемая) уже живет в современности, почти насильно втянутая в нее водоворотом истории, но другая (насколько бессознательная, настолько же и самосознательная) – отчаянно сопротивляется и тянет "назад" – к родным берегам, к природной теплоте ветхого человека. Отсюда извечный конфликт означающего и означаемого (тонко подмеченный С.С. Хоружим в отношении русской философии [47], но, конечно, не ограничивающийся только философией). Несовпадение предмета мысли и самой мысли совсем не то же, что и несовпадение ценности и смысла – здесь смыслы, впервые столкнувшиеся с "огненной" природой неподвластной им ценности, уже не могут ограничиться привычной смысловой предметностью, они стремятся овладеть ценностью, стремятся стать ею (или подменить ее), но в результате начинают лишь фатально "двоиться" [48], ведя к иррационализации классического философского дискурса. Вот почему наша философия никогда не выражает того, что мы на самом деле хотим (чувствуем, переживаем) выразить – всегда нужно угадывать за строчками, искать невысказанное – то, ради чего все наши высказывания [49]. Яркий пример – русская метафизика абсолюта, начиная с мистической философии русского масонства XVIII в., поэтических метаний консервативных романтиков начала XIX в. и т.д., боровшаяся с "отвлеченностями" западного рационализма, но в результате воплотившая в себе еще более отвлеченный, еще более архаичный рационализм, вполне завершившийся в метафизике всеединства В.С. Соловьева "окончательным" требованием подчинения всякого индивидуального безусловно универсальному, в котором-только это индивидуальное находит свое последнее выражение [50]. Но точно так же и наша культура, наша история никогда не становятся тем, что мы хотели или хотим в них видеть ("хотели как лучше, а получилось как всегда"). Мы с необычайной легкостью (свидетельствующей об идеальности и идеализме наших представлений) заимствуем готовые формы политической и социальной активности, не понимая их содержания и не меняя духа нашей культуры – наша (ничем не сдерживаемая) мысль совсем не ориентируется на опыт, довольствуясь "умным самомышлением", сводящим все к некоему неизменному единству ("всеединству"). "Все есть одно" – вот гениально угаданный В.С. Соловьевым, скрытый (прежде всего от нас самих) алгоритм нашей мысли, благодаря которому мы как будто что-то исторически приобретаем, но на самом деле ничего не меняем по существу. Кошмар бытия обыденности снова и снова наступает, с легкостью разгоняя шутовской маскарад никак не укорененной в нас самих современности. В результате всех наших реформ из двух наиболее общих типов демократии – мандатного и конкурентного [51], мы выбрали наихудший – "манипулятивный", но даже и его не смогли осуществить, отбросив последний фиговый листок "выборности", что уже прямо указывает на неосуществимость современности в условиях России: современности в России просто не на кого опереться – ни на "народ", ни на интеллигенцию, ни на политический класс, ни на церковь. Но это получилось не потому только, что дискурс одномерного мышления воспроизводит отношения принуждения, тотально репрессивную социальную структуру, или потому, что мы этого хотели, а потому что, чтобы мы не хотели, получилось бы именно это. Здесь мы сталкиваемся с неодолимой силой.

Поскольку универсум обыденности ограничен целым, никакой самостоятельный ("самоактивный") выход за пределы данного универсума в принципе неосуществим, и любая трансценденция по своему завершению оказывается "возвращением назад", повторением предшествующего. Власть мира преодолевается в непосредственном переживании трансцендентной (по отношению к смыслу) ценности. Но все наши "ценности" (в силу заложенного в них тождества ценности и смысла) на поверку оказываются "оценками", не достигающими неба. Поэтому все наши стремления и желания, какими бы трансцендирующими или противоречивыми и взаимоисключающими они не были, априори оказываются описанными универсумом обыденности, предписанными со стороны дискурса одномерного мышления ("Что было, то и будет… и нет ничего нового под солнцем" (Еккл.1,9)). Староверы, блуждающие в лабиринте русской жизни, не обязательно желают возвращения "назад", но, что бы они не делали, неумолимой силой дискурса одномерного мышления принуждены снова и снова возвращаться в исходную точку исторического движения, продуцируя бесконечные модификаты реанимируемых форм обыденности – как в парадигме "диалектического мышления", так и в парадигме "освящения мира". Более того. Такая, на первый взгляд, бессмысленная деятельность ("сизифов труд") в действительности оказывается важнейшим и абсолютно неустранимым элементом универсума обыденности, выступающим в качестве постоянно выдвигаемого решения всевозрастающих проблем и компенсирующим таким образом отсутствие реальной истории, благодаря чему сохраняется бытие обыденности. Катастрофическое ("под корень") "обновление" мира (всех институтов общества, включая самих представителей данного общества) не есть случайное, трагическое стечение обстоятельств (внешних или внутренних), а есть необходимый заместитель исторического движения, без которого никакой <смысловой и сколько-нибудь осмысленный> универсум существовать в принципе не может (история движется изменением смысла).

Столкнувшийся с современностью и под ее напором, наш универсум обыденности отнюдь не отступает, а лишь ускоряет прохождение полного круга "исторического" обновления (от выдвижения до отрицания) – круги сужаются (теперь уже до времени одного исторического поколения и даже менее). Это и есть наш апокалипсис, наши последние времена. И кто теперь скажет, что будет в ближайшие годы и с нами, и с нашими староверами, и со всем нашим универсумом обыденности?..

Христианство не вошло в нашу мысль. Оно было воспринято сердцем (прежде всего эстетически), но мысль осталась нехристианской и даже дохристианской. Наряду с утилитарным и политическим, эстетический канал проникновения христианства на Русь в силу самой природы эстетического стал вместе с тем и основным каналом сохранения традиционного русского (славянского) язычества – источником так называемого двоеверия, характерного для Европы в гораздо меньшей степени. Болезненная раздвоенность, неизбежная в условиях установившегося "двойственного полуязыческого-полухристианского строя понятий и жизни" (В.С. Соловьев) [52], могла быть нейтрализована и успешно сглаживалась лишь при условии безоговорочной победы эстетического сознания над сознанием моральным и религиозным, благодаря чему русское двоеверие сохранялось очень долго, а во многих существенных чертах – и до сего дня. Не случайно такая раздвоенность впервые со всей ясностью обнаружилась лишь в момент формирования самобытной русской религиозной философии (со второй половины XIX века), когда стремление обрести мысль в христианстве обернулось классическим (в европейском смысле) обращением к Платону и наряду с этим – совсем неклассическим прочтением Платона. Русский платонизм (или неоплатонизм) вобрал в себя все наиболее существенные черты русского двоеверия с главенствующей для него эстетической установкой [53]. Так старая чаадаевская дихотомия – мы христиане, но мы вне Европы и вне истории – находит реальное воплощение в видимом отсутствии христианской мысли в России, которая и сейчас (в начале XXI столетия) остается "внутренним заданием" (В.В. Зеньковский) для русской философии. Именно из невегласия христианства – несформированности самостоятельной (независимой прежде всего от любых политических идеологий) христианской мысли – и проистекает невегласие личности в России (то, без чего русская культура обречена оставаться безмысленной и неразумной). Христианство у нас ничего не производит из самого себя – ни идей, ни деятельности (направленных в "мир") – оно призвано по большей части оправдать ("освятить", поддержать) уже существующее или то, что мы и так хорошо делаем без него (а потому вполне могли бы обойтись и без него). Нам же нужны Колумбы и Ньютоны – личности, в высшей степени религиозные, но творящие при этом историю и культуру. Иначе говоря, процессы христианизации никак не затронули ядро нашей культуры – религиозно и метарационально (до всякой теоретической рефлексии) универсум обыденности по-прежнему определяет нашу историческую судьбу. От того-то и христианство у нас такое по-восточному нарочитое, словно из опасения, что может быть сметено так же быстро, как и возведено (и может быть!). Охраняющее исключительно русский феномен двоеверия, христианство само осталось тем, чем оно впервые явилось на Руси – проповедью, обращенной к язычникам, красочной, разукрашенной всеми возможными и невозможными "фигурами речи", построенной по всем правилам одномерного мышления, а потому и понятной прежде всего далеким от христианства "мирянам", а не христианам, ждущим строгого дискурса христианской мысли.

И дело вовсе не в "конфессиях" – конфессии до неба не достигают. Европа (при всех ее внутренних, в том числе религиозных, противоречиях) могла оставаться христианской, могла существовать и развиваться, лишь будучи отгороженной от варварских, архаичных цивилизаций организованной военной силой. Христиане и иудеи, христиане и мусульмане в Европе – это вполне обособленные, строго дифференцированные миры. Поэтому молитва Папы в еврейской синагоге (Рим, 1986, Иерусалим, 2000), а затем и в исламской мечети (Умавад, Дамаск, 2001) – выдающийся по своему духовно-религиозному значению акт европейского сознания. В России нечто подобное, будь оно осуществлено, ничего бы не стоило и не значило бы, ибо у нас нет ни того, ни другого, но все едино, неопределенно и плавно перетекает из одного в другое – православный духовный тип в силу своей патриархальности и объязыченности ни чем принципиально не отличается от мусульманского или даже буддистского духовного типа. Мы слишком нейтральны, слишком неопределенны в своих понятиях, чтобы до конца осознать себя в своей культурной и религиозной принадлежности. Быть всем одновременно (или, что то же, ничем) – вот наш "царский" удел, исторически уводящий от национальных демократий в сторону всеобезличивающей империи. Нынешняя уязвимость Европы в том, в чем выражалось ее прежнее развитие и без чего она перестанет быть Европой – в ее гуманности и в ее технике, кажущаяся. В отличие от мира современности, наша борьба с терроризмом – это борьба с существенной частью нас самих, и из этой борьбы мы не сможем выйти победителями иначе, как только победив себя – наше собственное "евразийское" состояние перманентной застойности, когда все неопределенно, расплывчато, когда нет морали и не работают законы, когда все надежды обращены к тирании, а тирания сменяется всеобщим хаосом, когда деформированная личность борется с обществом, а разложившееся общество – с личностью.

Задача же эта практически невыполнима, ибо либерализм и наука, право и образование не могут ни произвести, ни изменить того, производными (или "вторичными следствиями") чего они являются – способ мысли, рожденный христианством (седло скорее произведет всадника, нежели лошадь). Русская интеллигенция, традиционно проникнутая идеями "западного либерализма", убеждена в том, что демократия и наука сами по себе сделают нас личностями, наполнят нашу жизнь гуманностью и рациональностью, как если бы они заключали ценность в самих себе – вне той невидимой связи многочисленных форм современности с христианством, которая в действительности организует исторический универсум в отличие от универсума обыденности. В уравнении русской жизни мы хотим обойтись без Х.

А между тем, противостояние двух универсумов в России гораздо глубже и по своему смыслу перпендикулярно (инонаправлено) полемике западников и славянофилов (столетней дискуссии, по выражению А.Д. Сухова [54]), поскольку и те, и другие в равной степени заключали в себе черты как старого, так и нового. Либерализм в России не переживает кризис, ибо не может переживать кризис то, чего никогда не было и нет. Российский "либерализм" не чувствует своей внутренней связи с христианством, потому как действительно с ним не связан (как и наша наука, как и наша общественность в целом). И наоборот, христианство, лишенное духа и мысли, отождествившее себя с древними, историческими условиями своего возникновения и оторванное от реальной жизни, боится сильных проявлений личного сознания, с каждым годом все более и более превращаясь в отстойник для консервативного, социально заторможенного элемента. В этих условиях русский либерализм стремится подменить собой религию, стать "либеральной религией", а русская "либеральная идея" из идеи личности неминуемо превращается в свою противоположность – в тотальную, человеконенавистническую идею избранных личностей (избранных по какому-либо материальному признаку). Вот почему ни одна из демократических реформ в России не была и не может быть доведена до конца. И вот почему без религиозного возрождения и актуализации христианской харизмы (с одной стороны) не произойдет и либерализации российского общества (с другой стороны). Без христианского пробуждения либерализм в России так и останется "навязанной сверху вестернизацией", чуждой "национальным традициям", яростно отторгаемой и разрушительной по своим последствиям.

"Что было, то и будет…". Но пусть не смущает своей видимой мощью и великолепием воздвигнутое новое здание нашей неразумности, ибо и этот глиняный истукан нашей старой веры падет, как и все прежние до него – в считанные дни. Велик соблазн укрыться от истории, но еще больше расплата за страх перед ней. Круги сужаются. Неумолимая сила влечет нас к концу. Мы слишком поздно начинаем сознавать себя европейцами – поздно для того, чтобы успеть что-то исправить. Остается готовить ноевы корабли, невидимые ковчеги мысли, чтобы попытаться спасти хотя бы малое для будущего века, который может и не наступить.

**Список литературы**

[1] Герцен А.И. С того берега // Герцен А.И. Сочинения в 2-х т. М., 1986. Т. 1. С. 95.

[2] Установка освящения, сакрализации типична и характерна прежде всего "для мифологического, магического, символического сознания, иначе говоря, для языческой религиозности" (Хоружий С.С. Исихазм в Византии и России // Хоружий С.С. О старом и новом. СПб., 2000. С. 12-13).

[3] Термин "одномерное мышление" означает мышление вне мер, отличных от мышления, и в этом смысле противоположен схожему понятию у Г. Маркузе, исходящему из мер, предписываемых мышлением.

[4] Без "сверхъестественного вмешательства" универсум обыденности может существовать бесконечно долго, что мы видим на примере американских, азиатских и африканских цивилизаций, которые до сих пор оставались бы тем, чем они и были до соприкосновения с христианством.

[5] См., к примеру: Дж. Реале, Д. Антисери. Западная философия от истоков до наших дней. В 4 т. СПб., 1997. Т.2. С. 21-22.

[6] Герасимов Д.Н. Как мы мыслим // Судьба философии в современном мире (Тематический сборник). Уфа, 2003. С. 62.

[7] Если критика К. Маркса уже успела стать достаточно традиционной, то в отношении З. Фрейда почти не обращается внимания на то, что учение о либидо по существу воспроизводит еще платоновскую теорию Эроса, в особенности в части типично платонической идеи сублимации (нашедшей страстного поклонника в лице русского религиозного мыслителя Б.П. Вышеславцева!), и уж тем более – что сам принцип психоанализа ("весь психоанализ в толковании сновидений") есть классический пример ненаучной, хохмической (!) установки мысли.

[8] Уже у И.В. Киреевского в понятии цельности можно обнаружить двоякий смысл, точнее – два взаимоисключающих смысла. Цельность понимается им, во-первых, как то, что противоположно любой односторонности (логической, рациональной, чувственно-эмпирической etc.) и, во-вторых, как "безмятежность", гармоническое сочетание (Лосский Н.О. История русской философии. М., 1991. С. 21). В первом случае речь действительно идет о существенном для христианства аспекте симультанного осуществления ценности и смысла независимо друг от друга. Во втором же сквозь грамматически тождественную форму отчетливо проглядывает совершенно иное – античный идеал меры, умеренности (калокогатии), который не имеет никакого отношения к христианству. Вот почему понятие цельности (как и понятие личности, как и понятие духа и т.д.) само по себе не может рассматриваться в качестве априорной атрибуции христианской религиозности: есть целое и есть целое. С точки зрения расщепленного сознания – "целое", основанное на единстве, "целое", в котором нет фундаментального различия ценности и смысла, а следовательно, не знающее ценности, даже и не есть целое, а лишь "интеллектуальное недоразумение", само себя дробящее на множественность и в себе же (где же еще!) пред-находящее свое "единение". Целое же есть там, где есть не только смысл, но наряду с ним и ценность, к смыслу не сводимая, где есть априори "потусторонний" (для мышления) опыт, источник которого (трансцендентная ценность!) ни при каких обстоятельствах не принадлежит самому субъекту, этот опыт переживающему. Вот почему расщепленность более "цельна", нежели одномерность.

[9] Не говоря уже о постсовременности.

[10] Зеньковский В.В. История русской философии. В 2-х томах. Ростов-на-Дону, 1999. Т. 1. С. 399.

[11] Кавелин К.Д. Наш умственный строй // Кавелин К.Д. Наш умственный строй. Статьи по философии русской истории и культуры. М., 1989.

[12] Герасимов Д.Н. Конфликт ценности и смысла. К исходным категориям русской культуры // Онтология и мировоззрение (тематический сборник). Уфа, 2000. С. 35.

[13] Зеньковский В.В. Автономия и теономия // Путь. Орган русской религиозной мысли. № 3. Париж, март-апрель 1926. С. 36 (302).

[14] Зеньковский В.В. История русской философии. В 2-х томах. Ростов-на-Дону, 1999. Т. 2. С. 534.

[15] Ibid.

[16] Эрн В.Ф. Борьба за Логос. Опыты философские и критические // Эрн В.Ф. Сочинения. М., 1991. С. 76.

[17] Кавелин К.Д. Указ. соч. С. 311.

[18] Ibid. С. 312.

[19] Ibid. С. 313.

[20] Христианский разум: От расщепленного сознания к универсальной методологии несовпадения. Доклад, прочитанный 13 декабря 2003 г. на постоянно действующем философском семинаре профессора В.Н. Финогентова.

[21] Не только в метафорическом смысле, в каком об этом пишет, к примеру, А.И. Герцен ("Дилетантизм в науке", 1843), но и буквально.

[22] См.: Герасимов Д.Н. Христианство и наука // Наука и религия в современном мире: необходимость диалога (Тематический сборник). Уфа, 2004.

[23] Кавелин К.Д. Указ. соч. С. 315.

[24] Либо полное отсутствие всякой философии: фактически до конца XIX в. философия в России была в цензурном загоне, под административным запретом, уходя в "салоны", литературу, политику и не имея внятного представления о самой себе, и когда она только-только стала развиваться, то тот час же и была изгнана из страны (в 1922 г.).

[25] "Точно так же обстоит дело и с "неспособностью к абстрактным отношениям" и "верой в идеалы". Именно эти черты типичны для любых традиционных (архаичных, а потому до-современных) обществ, держащихся единством "общего сознания" и постоянно воспроизводящих различные модификаты неабстрактной (институционально неопосредованной) социальной связи ("душевности") – принадлежность всех одному деспоту; принадлежность всего – всем; принадлежность всех (включая и деспота) "общей судьбе" расширения себя в пространстве" (Поляков Л.В. Путь России в современность: модернизация как деархаизация. М., 1998. С. 181).

[26] Кавелин К.Д. Указ. соч. С. 311.

[27] Ibid. С. 314.

[28] Бердяев Н.А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения // Бер­дяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 297.

[29] Не "религиозный мыслитель" М. Бубер, и не представитель неоплатонической традиции всеединства М.М. Бахтин стоят у истоков диалогической философии, а атеист Л. Фейербах, впервые системно осмысливший отношение "Я – Ты" (в противоположность идеалистическому "я – не-я" у Фихте, Шеллинга и Гегеля) в работе "Сущность христианства", и от которого затем пошло целое течение европейской философии, получившее название туизма (от лат. tui – ты), широко представленное в том числе и в русской религиозной философии первой половины ХХ века (особенно – в лице С.Л. Франка и Н.А. Бердяева).

[30] Бердяев Н.А. Указ. соч. С. 313.

[31] Бердяев Н.А. Судьба России // Бердяев Н.А. Русская идея. Судьба России. М., 1997. С. 289.

[32] Ibid. С. 290-291.

[33] Ibid. С. 289.

[34] К систематическому обоснованию доктрины либерализма первым приступил И. Кант ("Идеи всеобщей истории с космополитической точки зрения", "К вечному миру", "Метафизические начала учения о правде").

[35] Даже А. Гитлер, как известно, видел свое предназначение в том, чтобы "довершить начатое" Иисусом Христом.

[36] Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 450: "право есть принудительное требование реализации определенного минимального добра, или порядка, не допускающего известных проявлений зла".

[37] Булгаков С.Н. Тихие думы. М., 1996. С. 424.

[38] Ср. с не менее архаичным у Л. Шестова: "Нужно искать того, что выше сострадания, выше добра. Нужно искать Бога" (Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Фр. Ницше // Вопр. философии. 1990 № 7. С. 127).

[39] Апресян Р.Г. Идея морали и базовые нормативно-этические программы. М., 1995. С. 128: "можно дать рабочее определение морали как системы ценностей и императивов, ориентирующих людей на духовно-возвышенный идеал человеческого единения… Потребность в единении с другими людьми лежит в основе морали". И далее: "Идеал является высшей и абсолютной моральной ценностью (курсив автора. – Д.Г.)" (С. 129).

[40] Церковные таинства имеют две стороны – обрядовую и духовную (благодатную). "Обрядоверие" состоит в утверждении абсолютной неотделимости друг от друга или глубочайшей взаимообусловленности двух сторон, т.е. в точном соответствии с дискурсом одномерного мышления.

[41] Кавелин К.Д. Письмо Ф.М. Достоевскому // Указ. соч. С. 466.

[42] "Задачи этики". Цит. по: Кавелин К.Д. Наш умственный строй. Статьи по философии русской истории и культуры. М., 1989. С. 635.

[43] Ibid. С. 613.

[44] "В умонастроении, "подчиненном мораль­ному идеализму", служению "идеям" и "принципам", действует роковая диа­лектика, в силу которой все, что представляется очевидным добром в нравст­венном намерении и устремлении, становится злом в своем реальном осуще­ствлении (курсив автора. – Д.Г.)" (Франк С.Л. Крушение кумиров // Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 158). Ср. с Ф. Ницше: "Мое ремесло скорее – низвергать идолов – так называю я "идеалы". В той мере, в какой выдумали мир идеальный, отняли у реальности ее ценность, ее смысл, ее истинность… (курсив автора. – Д.Г.)" (Ницше Ф. Ecce Homo. Как становятся сами собою // Ницше Ф. Сочинения в 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 694).

[45] "Змеиная" диалектика греха, моральное напряжение между праведностью и грехом, между идеалом и отступлением от идеала составляют средоточие именно древней религиозности и не имеют самостоятельного значения в христианстве (что и составляет одно из главных отличий христианской этики), ибо "После крещения и миропомазания христианин освобожден от первородного греха, укреплен силой Святого Духа и призван к вхождению в духовный мир (курсив мой. – Д.Г.)" (Валентин Никитин. Православные Таинства и обряды, церковное богослужение // Малая церковь. Настольная книга прихожанина. М., 1992. С. 136), ибо "что ты называешь Меня благим? Никто не благ, как только один Бог" (Лук.18,19) и т.д.

[46] Герцен А.И. Дилетантизм в науке // Герцен А.И. Сочинения в 2 т. М., 1986. Т. 2. С. 84.

[47] Хоружий С.С. О старом и новом. СПб., 2000. С. 13: "изначальное несоответствие, расхождение языка мысли – что то же, самой мысли – и менталитета (мироотношения, типа религиозности, мира ценностей…), своего рода несоответствие означающего и означаемого, стало, если угодно, родовой травмой русской философии (курсив автора. – Д.Г.)".

[48] Когда об одной и той же вещи говорят, что она "одновременно" конечна и бесконечна, лична и безлична и т.д. – одним словом, антиномична. Различные вариации на тему "онтологичности" антиномий (как разновидности диалектического мышления) составляют ядро соловьевской и всей последующей метафизики всеединства.

[49] Столкнувшись с нерелевантностью христианской мысли, мы тот час впадаем в классический иррационализм и антиномизм рационального толка; переживая благодатный характер Христовой любви, мы не имеем иной возможности выразить ее, как только отождествив с "переосмысленным" платоническим эросом и т.д. – во всех наших построениях дискурс одномерного мышления методично и шаг за шагом осуществляет одну подмену за другой, так что в результате мы "чудесным образом" оказываемся в исходной точке наших размышлений – и каждый раз все нужно начинать сначала.

[50] Сейчас трудно сказать, какое направление могла бы принять русская религиозная философия, если бы не катастрофические события начала ХХ века, прервавшие ее естественное развитие. С неудовлетворенностью (если не разочарованием) предшествующей мыслью связана известная попытка части эмигрантской молодежи (группировавшейся прежде всего вокруг философско-богословского кружка Г.П. Флоровского) опереться на непосредственный религиозный опыт (и ныне достаточно полно реконструируемая С.С. Хоружим). Линия христианского персонализма, представленная в философии В.С. Соловьева (а чего в ней только не может быть представлено – такова уж природа "абсолютной мысли"!) находит завершение у С.Л. Франка, благодаря системе "монодуализма", антиномически (метарационально) примиряющей "противоположности" в синтезе "витания над…". Теория личности оказывается фатально ограниченной ("органично описанной…") дискурсом одномерного мышления. Дальше идти нельзя. С этим связано "мучительное" отношение Н.А. Бердяева к В.С. Соловьеву и его постепенный переход на позиции экзистенциальной и персоналистической философии (при постоянной критике "социологизмов" западных мыслителей-экзистенциалистов). Даже в своем "экзистенциализме" Н.А. Бердяев отказывается от онтологической традиции, критикуя все возможные варианты метафизики бытия и отстаивая личностное начало (и называя это "философией духа"). Важный симптом, на который также обратил внимание Н.А. Бердяев, – метафизика всеединства оказывается не способной служить основанием современной теории ценностей (ее нет даже у А.Ф. Лосева, модифицировавшего в рамках феноменологического подхода бесконечные попытки "преобразить", христианизировать Платона).

[51] Маркузе Г. Одномерный человек // Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек: Исследование идеологии развитого индустриального общества. М., 2002. С. 379.

[52] Соловьев В.С. Об упадке средневекового миросозерцания // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 339.

[53] С одной стороны, кажется, нет ни одного русского религиозного мыслителя, который в той или иной степени не причислял бы себя к "древней секте неоплатоников" (по словам С.Л. Франка), но, с другой стороны, чистый, философский Платон у нас никогда и никого не интересовал – ни В.С. Соловьева, ни даже П.А. Флоренского или А.Ф. Лосева: все искали "преобразить", христианизировать Платона, сделать из него апостола христианской мысли. Но в результате образовывалось лишь постоянно двоящееся, сладостно-иррациональное соединение христианской риторики и откровенно платонического дискурса, т.е. то, что уже нельзя было назвать ни неоплатонизмом в собственном смысле слова, ни христианством. Не случайно сразу же после смерти В.С. Соловьева в русской религиозной философии разгорелась острая дискуссия по поводу отношения его философской системы к христианству (и православию), и первое, в чем все без исключения представители метафизики всеединства обвиняли друг друга, это – тот или иной неоплатонический уклон от христианства. Последний крупный представитель русского философского "двоеверия" А.Ф. Лосев стал вместе с тем и одним из самых резких и беспощадных критиков греческого философа – совсем в духе древнерусских книжников, отзывавшихся о Платоне или Аристотеле не иначе как о "богомерзких философах языческих" (наряду с типично обывательским – "духовно-утилитарным" – преклонением пред "первыми философами" и "зело мудростью" вообще).

[54] Сто лет, если считать началом полемики 1839 г., когда славянофильство сознательно и системно противопоставило себя западничеству, а концом ее – 1939 г., когда прекратило свое существование евразийство (Сухов А.Д. Столетняя дискуссия: западничество и самобытность в русской философии. М., 1998. С. 5, 184 и др.).