

МАТЕРИАЛЫ НАУЧНЫХ МЕРОПРИЯТИЙ

От редколлегии. 21 апреля 2021 г. в Институте философии РАН прошла Всероссийская конференция «Общественный идеал в русской философской и политической мысли», приуроченная к 100-летию Института философии. Главными организаторами конференции стали сектор философии российской истории Института философии РАН и Школа философии и культурологии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». В данном номере журнала мы начинаем публикацию материалов конференции.

В.Н. Порус

Острые грани общественного идеала (от давних дискуссий к современности)*

Порус Владимир Натанович – доктор философских наук, профессор, научный руководитель школы философии и культурологии факультета гуманитарных наук. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 105066, г. Москва, ул. Старая Басманная, д. 21, стр. 4; e-mail: vnporus@hse.ru

В статье сопоставляются взгляды русских мыслителей от В.С. Соловьева до Г.П. Федотова на проблему общественного идеала. В.С. Соловьев, развивая идеи Ф.М. Достоевского, понимал общественный идеал как воплощение христианского учения о всеобщей человеческой солидарности и свободном развитии личности под духовным руководством Вселенской церкви. Экуменическая и теократическая утопия мыслителя не была принята российским обществом, раздираемым неразрешимыми социальными и культурными противоречиями. П.И. Новгородцев, в целом разделяя взгляды Соловьева, видел условие их реализации в правовом государстве. К.П. Победоносцев возлагал надежды на российскую монархию, канонизирующую религиозные и культурные традиции народа и противостоящую «губительным» либеральным реформам. Н.А. Бердяев – на «преображенную» идеей свободы интеллигенцию. Г.П. Федотов призывал к возрождению «потребности в свободе» через создание институтов, реализующих социальные и культурные программы духовного развития общества. Проблема актуальна и в современной России. Движение общества к идеальным целям дискредитируется девальвацией культурных ценностей, в первую очередь, ценности личностной свободы. Для преодоления этой трудности нужна новая культурная элита, возникновение которой остается проблематичным.

Ключевые слова: общественный идеал, русская религиозная философия, культурные ценности, свобода, культурная элита

* Статья подготовлена на основе доклада на Всероссийской конференции «Проблема общественного идеала в русской философской и политической мысли» (Москва, Институт философии РАН, Школа философии и культурологии НИУ ВШЭ, 21 апреля 2021 г.).

Усиление интереса к проблеме общественного идеала – индикатор тревожности общественных настроений. Оно сигнализирует о нарастании противоречий между ожиданиями и надеждами людей и реальным положением дел в обществе.

Так было в начале прошлого века в России, когда разрушение общественного равновесия достигло критического уровня и катализировало революционные процессы. Так было в 1968 г., когда левацкие и анархистские лозунги вывели на улицы Парижа студенческую молодежь, а идеал «социализма с человеческим лицом» был раздавлен советскими танками на улицах Праги. Есть некая символичность в том, что именно в этом году Э.В. Ильенков опубликовал полемическую книгу «Об идолах и идеалах», название которой – аллюзия известной статьи В.С. Соловьева «Идолы и идеалы» (1891). По Соловьеву, общественным является «светлый и благотворный христианский идеал всеобщей солидарности и свободного развития всех живых сил человечества» [Соловьев, 1911–1914, с. 355], для Ильенкова – «тотально развитая личность» (термин К. Маркса) как «принцип сегодняшнего формирования человека» и разрешения социально-культурных противоречий на пути к коммунистическому обществу [Ильенков, 2006, с. 151]. Как бы ни были различны эти идеалы, к ним применимы слова Соловьева: «Конечно, пока этот идеал остается только общим местом или пустой фразой, никто против него спорить не станет, им даже охотно прикрываются из приличия разные идолопоклонники. Но беда, если ту общую истину, которую все признают на словах, кто-нибудь захочет применить к делу или хотя бы только к суждению о действительных проявлениях лжи и зла в мире» [Соловьев, 1911–1914, с. 355]. Беда в том, что идеалы либо превращаются в идолов, если в них видят универсальную матрицу социально-политического действия, либо их используют как ширму из «пустых фраз», за которой прячется свирепая идолопоклонническая практика.

Это верно и сегодня в разрываемой противоречиями российской действительности. Не станем останавливаться на различиях между нею и историческими ситуациями прошлого. Важнее подчеркнуть, что причины, повышающие сегодняшний интерес к проблеме общественного идеала, отчетливо перекликаются с теми, которые волновали общественно-политическую и философскую мысль России в критические моменты истории страны.

Не нужно напрягать зрение, чтобы увидеть небывалую по скорости роста социальную и культурную неоднородность современного российского общества. Но дело не только в его чудовищном расслоении по уровням доходов и потребления. Важнее, что этот распад сопровождается извращением представлений людей о справедливости, законности, целесообразности и рациональности общественных условий. Стократ повторенные и осмеянные слова П.Ж. Прудона о том, что «собственность есть кража» [Прудон, 1998, с. 14], ныне звучат как специфический сарказм, вобравший в себя разочарование большинства, обманутого в надеждах на перемены, происходившие в стране на рубеже прошлого и нынешнего столетий.

Если вообще говорить об общественных идеалах, несомых этими переменами, то ими не стали ни идеал личностной свободы, ни идеал правового государства и гражданского общества, ни идеал открытости мирового пространства для жизненных устремлений человека. Они провозглашались как опоры и ориентиры жизни, которыми следовало заменить обветшавшие и утратившие доверие лозунги советской пропаганды. Но они не были приняты именно как идеалы большинством населения, а при жестком столкновении с реальностью оказались, по слову Ж. Бодрийера, «симулякрами».

Но следует ли из этого, что понятие «общественный идеал» отжило свой век и стало анахронизмом социальной метафизики, цепляющейся за терминологию, не имеющую касательства до современности? От этого вопроса не отмахнуться.

* * *

Приглядимся к общим чертам «общественного идеала», видевшегося российским интеллектуалам десять-пятнадцать десятилетий назад.

«Мы называем идеалом то, что само по себе хорошо, что обладает внутренним безусловным достоинством и одинаково нужно для всех. Так, напр., человечество, устроенное по началам справедливости и всеобщей солидарности, человечество, живущее “по-Божьи”, есть идеал, ибо справедливость и нравственная солидарность сами по себе хороши, представляют нечто безусловно достойное и желанное для всех. В этом качестве такой идеал и должен утверждаться как цель исторического процесса и как руководящий принцип нашей деятельности, как норма, по которой нам следует исправлять действительные общественные неправды» [Соловьев, 1911–1914, с. 357].

В этих словах В.С. Соловьева – вера в то, что всеобщность идеала зиждется на вере в «безусловные истины», в которых невозможно усомниться умственно здоровому человеку, обладающему нравственной интуицией. Эти истины «сами по себе хороши» и, следовательно, желанны для всех людей. Той же верой проникнуты слова П.И. Новгородцева, сказанные им четверть века спустя: «...речь идет в таком случае не о тех изменчивых исторических идеалах, которые различаются от времени и места, от национальных особенностей и партийных разделений, а о том всеобщем идеале, который всегда один и тот же, и стремление к которому составляет правду и смысл общественной жизни. Говоря короче, тут ставится вопрос не об относительных идеалах, которых может быть много, а об идеале абсолютном, который может быть только один» [Новгородцев, 1991, с. 60].

Вера в *абсолютный* общественный идеал имеет религиозную подоплеку, и дискутировать с нею – все равно, что оспаривать основы религиозного мировоззрения. Здесь уместно вспомнить слова Соловьева: не следует безоглядно пользоваться идеалом как мерилom действительности. Действительностью же общественного идеала является признание его таковым той частью общества, которая считает себя выразителем «правды и смысла», одинаковых для всех людей.

Пусть, говоря об общественном идеале, мы имеем в виду *мнения*, разделяемые значительным большинством этого общества. В каком смысле это большинство *значительно*? Идет ли речь о его количественном преобладании?

Банально, что большинство отнюдь не всегда право – ни в своих мнениях, ни в своих действиях. Люди часто вовсе не имеют собственных мнений, а доверяют чужим и руководствуются ими, если находят в том свой интерес. Они и могут составлять большинство. Поэтому количественное преобладание уверовавших в некий идеал мало что говорит о «правде» последнего. Если же «значительность» – это интеллектуальное или духовное лидерство, то ему следует быть признанным именно большинством, иначе оно могло бы считаться «самозванством».

Например, проекты социального переустройства, выдвинутые русскими интеллигентами рубежа XIX–XX вв., не стали общественным идеалом для большинства населения России. Более того, эти проекты вызвали отторжение и враждебность, о чем писал М.О. Гершензон после разгрома восстания 1905–1906 г.: «*Каковы мы есть*, нам не только нельзя мечтать о слиянии с народом, – бояться его мы должны пуще всех казней власти и благословлять эту власть, которая одна своими штыками и тюрьмами еще ограждает нас от ярости народной» [Гершензон, 1991, с. 89].

Такие признания задевали чувства интеллигенции, претендовавшей на статус вождя на пути к общественному идеалу. Ведь она оспаривала эту роль не только у власти и ее апологетов, но и у радикалов с их «бесовством», с которого Ф.М. Достоевский срывал драпировку революционного романтизма, у церковников, критикуемых Л.Н. Толстым за их готовность променять миссию духовных пастырей

на комфорт покровительства «власть имущих», за их измену духу Христова учения. Но оправданы ли были эти ее притязания?

«Вожди» и конструкторы идеалов сами были далеко не идеальны. Н.А. Бердяев писал: «Неудачи русской революции, ее национальная непопулярность в значительной степени должны быть приписаны пропитывающему ее духу интеллигентского мещанства, кружковщины “третьего элемента”, группового самоутверждения. Слишком преобладают в революции злоба к старой жизни над любовью к новой жизни, разрушение над созиданием, жажда возмездия над жаждой творчества, чисто отрицательные идеи над положительными <...>. Этот нигилистический дух “третьего элемента”, этот интеллигентский душевный уклад роковым образом встретился с темными инстинктами крестьянских и рабочих масс и породил нечто вроде пугачевщины, не чисто народной пугачевщины, а с сильной примесью “интеллигентщины”» [Бердяев, 1998, с. 72].

Но что такое интеллигенты без «интеллигентщины»? Откуда им взяться? Кому быть истинным проводником идеалов, признаваемых массами?

Бердяев возлагал надежды на «меньшинство», «верное положительной и творческой идее народа» [Бердяев, 1991, с. 289], соединяющее страсть к свободе с преданностью истинному смыслу христианства. «Жажда абсолютной правды у лучшей части интеллигенции может утолиться призрачно – бесовщиной, реально – религией. И я верю: избранная часть интеллигенции, познав ужас путей человеческого самоутверждения, истоскуется и перейдет к сверх-исторической форме христианства. Появится, раньше или позже, новое рыцарство, возродятся в нем традиции старого аристократического благородства, превратится в нем мятеж избранников в высшую покорность Богу, во имя которого начнется крестовый поход против зла. России нужны рыцарские ордена, нужны личности рыцарского закала» [Бердяев, 1998, с. 78].

История гримасничает. Мечтания Бердяева об «избранничестве» были гротескно воплощены в «партии нового типа», организованной как «орден меченосцев», а сам мечтатель был силой выдворен из страны, покорившейся диктатуре. Грезы рассеялись под напором действительности: призыв к «внутренней свободе» новоявленных «аристократов духа» заглох перед соблазном неограниченной власти, а шествие масс к «идеалу свободы» стало маршевой колонной под командой пресловутых «рыцарей».

* * *

Может ли идеал стать общественным благодаря внедрению в сознание масс *прогрессивных идей*, выражающих объективные законы общественного развития и улавливающих основные интересы общества?

Вот один из популярных философско-политических тезисов марксизма: «Оружие критики не может, конечно, заменить критики оружием, материальная сила должна быть опрокинута материальной же силой; но и теория становится материальной силой, как только она овладевает массами» [Маркс, 1955, с. 422]. С.Н. Булгаков переводил это место у Маркса несколько иначе: «...теория становится материальной силой, раз она охватывает массы» [Булгаков, 1997, с. 62]; в советских переводах термин «овладевает» звучал более *энергично*. В самом деле, что значит «овладевает»? Уместен ли здесь синоним «подчиняет себе» с коннотацией: подчинять, подавляя сопротивление? И действительно, теория или идея общественного идеала может внедряться в сознание масс, преодолевая инерцию последнего, разрушая привычные (традиционные) устои и принципы.

Разумеется, для этого нужна соответствующая сила, а значит, и власть, духовная и/или политическая. Практика российского большевизма дала ощутимые примеры –

от пропаганды и политической мобилизации до контроля над сознанием масс, в которое общественный идеал внедряется с известными политическими целями и становится идеологической *уздой и фильтром*.

Такая возможность осознавалась русскими интеллектуалами на рубеже позапрошлого и прошлого веков. Но относились они к ней по-разному.

К.П. Победоносцев подчеркивал опасность, угрожающую обществу, когда подбивается авторитет свойственных этому обществу моральных, религиозных, политических традиций, лежащих в глубинной – «именно в бессознательной части бытия». «Напрасно полагают иные, – замечал он, – что можно заменить его сознанием *идеи* вновь введенного учреждения, которое желают привить к народной мысли; только отдельные лица могут скоро усвоить себе такое сознание рассудочною силой и найти в нем для себя источник одушевления и веры. Для массы недоступно такое сознание; когда хотят его привить к ней извне, оно преломляется, дробится, искажается в ней, возбуждая лживые и фантастические представления» [Победоносцев, 1991, с. 322]. Речь, разумеется, не только об учреждениях или институтах, в первую очередь, властных; то же относится и к общественным идеалам. Изменение устройства общества через реформы, разрушающие традиционные институты и вводящие новые, не соответствующие «непосредственному народному чувству», передаваемому «из рода в род, из поколения в поколение» [там же], приводит не к возникновению новых идеалов, а к искажению или уничтожению старых – к обществу *без идеалов* и потому деградирующему. Эту опасность народ «чувствует» и «потому крепко держится за учреждения в привычных ему формах. Он стоит за них, со всеми оболочками, иногда безобразными и, по-видимому, бессмысленными, потому что оберегает инстинктивно зерно истины, под ними скрытое, оберегает против легкомысленного посягательства» [там же, с. 322–323].

Но если это сопротивление «пагубным» переменам ослабевает, на помощь народному чутью должно, считал Победоносцев, прийти государство, силой своей преграждающее путь деформациям и усиливающее моральные, религиозные и культурные «скрепы». Надежнее всего эту миссию способна исполнить монархия, освященная православием; она обязана канонизировать культурные и духовные традиции, превратить их в непререкаемые истины в народном сознании. «Вся тайна русского порядка и преуспеяние – наверху, в лице верховной власти» [Победоносцев, 1926, с. 53–54]. И российское государство не должно поддаваться влияниям западных демократий, являющих собою картину беспринципной борьбы за власть между эгоистически ориентированными социальными группами и силами. Победоносцев в 1876 г. писал будущему императору Александру III: «Придет, может быть, пора, когда лстивые люди, – те, что любят убаюкивать монархов, говоря им одно приятное, – станут уверять вас, что стоит лишь дать русскому государству так называемую конституцию на западный манер, – все пойдет гладко и разумно, и власть может совсем успокоиться. Это *ложь*, и не дай боже истинному русскому человеку дожить до того дня, когда *ложь* эта может осуществиться» [там же, с. 54].

Общественный идеал России, как его понимал обер-прокурор Священного Синода, состоял в нерушимости триады «самодержавие-православие-народность» и был следствием и частью противостояния Западу, для характеристики которого шли в дело брезгливые эпитеты (разложение, гниль, тлетворность, аморализм и пр.). Нельзя не признать, что при всей своей «монументальности» этот идеал был попыткой сдержать, если не обратить вспять, ход истории, который частью российской интеллигенции, отнюдь не только теоретиками и апологетами самодержавия, связывался с распадом империи и ожидавшейся за ним социально-культурной катастрофой. Попыткой, обреченной на провал, что придавало ей трагический смысл, привлекавший многих выдающихся мыслителей (М.Н. Катков, В.В. Розанов, К.Н. Леонтьев, отчасти Ф.М. Достоевский) [Амелина, 2012, с. 24]. Они, каждый

по-своему, пытались найти опору в «русской идее», консервирующей общественное устройство в противовес «русофобской» европейской «новизне».

Общественный идеал Победоносцева встретил жесткую критику со стороны либералов, связывавших перспективы модернизации России с западноевропейским цивилизационным проектом. Их отношение к православно-монархическому консерватизму выразил А. Блок в известных строках из поэмы «Возмездие»:

В те годы дальние, глухие,
В сердцах царили сон и мгла:
Победоносцев над Россией
Простер совиные крыла...

* * *

Философская традиция, идущая от В.С. Соловьева, утверждала идеал «всеединства», в другом контексте – «соборности», под (ненасильственным) контролем «свободной теократии». В сердцевине этого идеала – духовное подвижничество во имя «всечеловечности», образ которого дан Богочеловеком. В 1882–1883 гг. Соловьев, повторяя Достоевского, утверждал, что общественным идеалом России может и должно стать «царство правды», стоящее силой бесконечной божественной любви. Он призвал царя помиловать убийц его отца, ведь только христианское милосердие может победить зло революционного насилия: «Милуя врагов своей власти вопреки всем естественным чувствам человеческого сердца, всем расчетам и соображениям земной мудрости, Царь станет на высоту сверхчеловеческую и самым делом покажет божественное значение Царской власти, покажет, что в нем живет высшая духовная сила всего русского народа, потому что во всем этом народе не найдется ни одного человека, который мог бы совершить больше этого подвига» [Соловьев, 1923, с. 150]. Эта мысль звучала диссонансом в атмосфере, накалившейся после царевубийства. Ответить милосердием на террор отказалась не только власть, но и большая часть общества, испытывавшего страх перед социальной и политической катастрофой. Не приняли идей Соловьева и радикально настроенные интеллигенты, разочарованные в «народе-богоносце» и желавшие видеть в массе лишь аккумулятор ненависти, рвущейся к насилию.

Соловьев настаивал: идеал Христова царства на земле несовместим с ненавистью. Те, кто стремится к этому идеалу и хотел бы увлечь за собой все общество, не имеют права, ссылаясь на величие своих замыслов, «насилловать общество во имя своего личного превосходства» [Соловьев, 1988, с. 298]. Им следует не навязывать обществу свои представления об идеале, но уловить этот идеал, как он складывается «во всенародном чувстве» [там же].

Одна лишь вера Христова, живущая в народе, содержит в себе тот положительный общественный идеал, в котором отдельная личность солидарна со всеми. От личности же, утратившей эту солидарность, прежде всего требуется, чтобы она отказалась от своего гордого уединения, чтобы нравственным актом самоотвержения она воссоединилась духовно с целым народом [там же, с. 300].

Каким бы омерзительным ни было «настоящее», насильственная борьба с ним при определенных условиях способна не приблизить светлое будущее, а лишь усугубить мерзость. Это знают и охранители существующего строя. Поэтому они, торжествуя и отвергая политические реформы, провоцируют насилие отчаявшихся, чтобы сделать явной их моральную уязвимость и ответить насилием на насилие. Так они заставляют массы держаться за существующие порядки и бояться перемен.

Трагическое заблуждение революционеров в том, что они, приняв идеал свободы за лекало, по которому надо кроить общественный порядок, полагают, что

можно и должно совершать эту операцию «по живому»: надо только установить новый политический и экономический строй, соответствующий идеалу, и тем самым открыть путь к свободной и справедливой жизни, а дальше все устроится само собой. «Таким образом, сам идеал является исключительно только в будущем, а в настоящем человек имеет дело только с тем, что противоречит этому идеалу, и вся его деятельность от несуществующего идеала обращается всецело на *разрушение существующего*, а так как это последнее держится людьми и обществом, то все это дело обращается в насилие над людьми и целым обществом... На вопрос: что делать? – получается ясный и определенный ответ: убивать всех противников будущего идеального строя, т.е. всех защитников настоящего» [Соловьев, 1988, с. 309–310].

История подтвердила опасения философа. Но и сегодня, при опыте полутора столетий этой истории, все еще жив вопрос: могла ли быть альтернатива революционному насилию? Соловьев хотел дать положительный ответ. «Новый мир» не выстроится на месте взрыва «мира насилия», будет только римейк, воспроизводящий худшие черты прежней жизни. «В достижении общественного идеала путем разрушения все дурные страсти, все злые и безумные стихии человечества найдут себе место и назначение: такой общественный идеал стоит всецело на почве господствующего в мире зла. Он не предъявляет своим служителям никаких нравственных условий, ему нужны не духовные силы, а физическое насилие, он требует от человечества не внутреннего *обращения*, а внешнего *переворота*» [там же, с. 310].

Альтернатива «перевороту» – духовное преобразование носителей нового идеала. Он должен быть приведен в соответствие с личными жизненными ориентациями людей. А чтобы эти ориентации были верными, их должна направлять «вселенская церковь», объединяющая все человечество. Модель объединения дана православной «соборностью», жизненную истинность которой неизбежно признают иные мировые конфессии. Следуя этой идее, преобразователи жизни должны сами преобразиться.

Экуменические и теократические надежды философа не были ни поняты, ни приняты современниками. Мечтания философа были признаны утопией, в которой он и сам разочаровался к концу жизни.

Как заметил П.И. Новгородцев, социальная философия, взяв на себя нравственные обязательства и не отступая от них, «не может утратить мысли о безусловном идеале как о необходимой перспективе для своих построений»; но «мыслить этот идеал всецело осуществимым в условиях обычной действительности ошибочно и ложно» [Новгородцев, 1991, с. 60]. А попытки воплотить такую мысль в практическом действии (тем более, когда оно имеет радикальный характер) не только ошибочны, но и опасны.

Ведь для осуществления идеала необходимо не только убедить всех или большинство людей в его истинности и необходимости (что вряд ли возможно), но еще и преодолеть сопротивление тех, кто будет глух к таким убеждениям или признает их неприемлемыми, даже враждебными. Путь к идеалу тогда прокладывается насилием – не только над сознанием людей, но и над их реальной жизнью. Проводниками насилия станут люди, присвоившие себе право осуществлять свой идеал любой ценой. Идеал станет идолом, которому приносят человеческие жертвы.

Что станется при этом с самим идеалом, легко предвидеть: он превратится в ширму, за которой – борьба за власть, преступающая любые нравственные ограничения. Идеал, понимаемый как цель, оправдывающая средства, вырождается в свою противоположность, сохраняя словесную оболочку, но наполняя ее жестоким цинизмом.

Отсюда тот отпечаток трагизма, который лежит на размышлениях русских мыслителей (Е.Н. Трубецкого, С.Н. Булгакова, С.Л. Франка), усвоивших не только мировоззренческие основания социальной философии В.С. Соловьева, но и опыт столкновения его утопии с действительностью российской и мировой истории.

* * *

Сохраняет ли в наше время притягательную силу общественный идеал свободы личности, основанной на преображении человеческого духа, противостоящий деспотизму и угнетению? Не стал ли он, разделив судьбу прочих идеалов, лишь словесной оболочкой, еще встречающейся в отвлеченных умствованиях или назидательных речах, но отбрасываемой, когда наступает время практических, в особенности, политических действий?

В 1944–1945 гг. Г.П. Федотов, анализируя исторический путь России, признал, что идеал свободы, рожденный христианской культурой, претерпел важные трансформации. К середине XX в. эта культура пришла к развилке: либо эти трансформации приведут к девальвации идеала, к его превращению в симулякр, либо он будет реставрирован и займет подобающее место в системе культурных универсалий.

Нет и никогда не будет ковровой дорожки к свободе. За нее нужно драться. «Известное ограничение или затмение свободы неизбежно в переживаемую нами эпоху социальной революции. До тех пор, пока задача организации нового общества, хотя бы в грубых чертах, не будет осуществлена, свободе придется приносить жертвы» [Федотов, 1992а, с. 275].

Пусть так. Но сладкое слово «свобода» имеет много смыслов. И не все они равноценны, не все могут войти в основу общественного идеала. Поэтому, считал Федотов, нужно возродить *религиозный* смысл свободы и соединить его с насущными задачами времени: развитие гражданского общества во всех его значимых формах, ограничение посягательств на свободу со стороны государственной власти. Главная цель – *возрождение потребности в свободе, как основания самосознания личности*.

Для достижения этой цели применимы конкретные средства, например, международные соглашения и союзы, предусматривающие выполнение государствами своих обязательств, в первую очередь – соблюдение прав человека и гражданина. Но никакие соглашения не сработают, если для их выполнения не будет достаточно-го культурного потенциала соглашающихся сторон.

Только на высших стадиях развития культуры, а они, по Федотову, наполнены религиозным содержанием, свобода становится действительно осознанной жизненной потребностью человека. Но путь к этим стадиям требует не только духовного подвига под водительством церкви, как это звучало у Соловьева. Необходимы конкретные программы социального и культурного развития, выполнение которых могло бы создать условия для того, чтобы духовное преображение стало не отвлеченной идеей, а осознанной *потребностью* человека.

Но кто создаст и, тем более, осуществит эти программы? Что если за их реализацию примутся люди, скажем прямо, не имеющие осознанной потребности в свободе, далекие от духовного преображения? Не замаячит ли здесь та же угроза насильственного принуждения к свободе?

Г.П. Федотов понимал трудный смысл этого вопроса. Не случайно, размышляя о возрождении идеала свободы в России, он призывал западных интеллектуалов и политиков расширять культурные контакты с советскими победителями фашизма, стремиться к тому, чтобы ценности демократии стали привлекательными для них, при этом заботясь, чтобы эти ценности не были опорочены уступками деспотизму или фальшью политической практики. Он замечал: «...лишь борясь за свободу на всех мировых фронтах, внешних и внутренних, без всяких “дискриминаций” и предательства, можно способствовать возможному, но сколь еще далекому освобождению России» [Федотов, 1992б, с. 303].

Достижима ли эта цель, так сказать, изнутри, без внешнего воздействия? Федотов рассуждал о путях проникновения идеала свободы личности с Запада в Россию [там же, с. 302], но слабо верил в то, что история страны сама повернет к этому

идеалу. Давние традиции деспотизма, подавления свободы и физического уничтожения ее приверженцев – слишком тяжелая плита, сдвинуть которую, полагал он, российское общество вряд ли способно без посторонней помощи.

Здесь черта, за которой могли бы получить новый импульс бесконечные споры о том, что такое *настоящая* свобода личности, в отличие от *фальшивых* или *ангажированных* интерпретаций. По Федотову, эти споры, по сути, бесполезны, ибо христианская религия и есть источник подлинного смысла свободы, нужно только припасть к этому источнику и не отрываться от него, увлекаясь идеологическими и политическими интересами. Но кто способен не только услышать этот совет мыслителя, но и без колебаний следовать ему?

* * *

Более полувека спустя, уже в иной исторической ситуации, когда посткоммунистическая Россия, едва сделав первые неуверенные шаги на пути к демократизации общества, вновь свернула к авторитаризму и диктатуре, Ю.Н. Афанасьев акцентировал: «Федотов очень убедительно показывает: если в отношении России и ее истории и можно говорить о чем-то в связи со свободой, то исключительно об истории нарастания несвободы <...>. Либерализма как устойчивой традиции в русской культуре нет. Нет его и как сущностной социокультурной характеристики русской цивилизации» [Клямкин, 2012, с. 383, 384]. Ему возразил И.М. Клямкин: «Исторические поражения дела свободы свидетельствуют, по Федотову, не об обреченности самого этого дела, а о том, что тому были причины, которые необходимо понять, и о том, что дело это надо продолжать, увеличивая тем самым возможности свободы» [там же, с. 391].

По сути, это был все тот же спор: кому и как вести общество к идеалу свободы? В сегодняшних дискуссиях завет Достоевского и Соловьева продолжает оставаться актуальным: *преобразователи должны быть преобразены*. И это на фоне исторических циклов, с какой-то неотвратимостью возвращающихся, казалось бы, уже давно разоблаченные обманы.

Но если не раз обманутый народ не верит новым апологетам свободы, на какой успех «идеала свободы» можно рассчитывать? И.М. Клямкин заметил, что нынешние интеллектуалы, «обосновывающие невозможность в России свободы по причине того, что народ у нас “не тот” и ментальность его “не та”» [там же, с. 393], не могут инициировать общенациональное движение к правовому государству и свободному в духовном и политическом отношениях обществу. Из этого следует, что России нужна новая интеллектуальная и духовная элита.

Элита должна опереться на правовые институты, предохраняющие свободу слова, свободу личности, свободу общественных организаций – все фундаментальные свободы, еще не превратившиеся в симулякры, – от подавления и поглощения как со стороны государства, так и со стороны реакционных сил, выступающих под личиной «охранителей» и «ревнителей» существующего порядка. Но откуда возьмутся эти институты и новая элита? Каковы гарантии, что раз за разом возникающие попытки их создания и укрепления не будут подавлены или извращены?

Никто таких гарантий не даст. А насильственный поход за ними не только сулит неуспех, но – в прямом соответствии с пророческими предупреждениями – может уничтожить, пусть и небольшие, достижения демократического движения.

Все важнейшие события пореформенных лет России, что в конце девятнадцатого столетия, что на рубеже XX–XXI вв., можно трактовать по-разному. Одни видят в них «лихую череду» (А. Белый) взлетов и падений на стадиях запоздалой модернизации, другие – трудные этапы возведения «нового мира» на руинах «старого». Как бы то ни было, они уходят корнями в культурную почву России, изуродованную

вековым насилием, формы которого менялись от эпохи к эпохе, но суть оставалась все той же. Она – в стремлении противопоставить естественно возрастающей сложности и многообразию социального бытия примитив «власть-подчинение», охватывающий все стороны жизни – от производства и потребления до мысли и чувства. В конечном счете, именно состоянием культуры определяются ход и результаты хозяйственных и политических процессов, хотя важна и обратная связь в этом гомеостазисе.

Это состояние сегодня можно назвать катастрофическим. Упадок системы образования, судорожные конвульсии российской науки, вынужденной приспосабливаться к условиям дефицита средств и падения престижа научных профессий, сомнительная роль искусства, какую оно играет в социальной жизни, – все это черты нынешней реальности, но суть катастрофы все же не в них.

Ее можно выразить в краткой формуле: *девальвация нравственных и мировоззренческих ценностей как таковых*. Происходит – и этот процесс усиливается – «симулякризация» ценностей, какое бы место в социокультурной системе они ни занимали. Смысловые контуры ценностей не просто размыты (например, говорят о «пост-истине», границы которой не определены, что признается отнюдь не недостатком, а напротив, преимуществом), они выступают как условные, воображаемые линии, проводимые из соображений удобства или пристрастия. Ценности прекращают свое существование как *ориентеры* мысли и поведения, они *выводятся* – как обобщения разнонаправленной и противоречивой социальной практики.

Это означает, что культура перестает быть «школой очеловечивания» (как ее понимал И. Кант) и превращается в совокупность артефактов коммуникации. Они получают статус особых благ или преимуществ, которыми можно *обладать*. Это меняет роль культурной элиты, которая оказывается лишь поставщиком «культурных товаров» на рынок, где предложение не может не соответствовать спросу. В этом своем статусе она отнюдь не представляет собой социальную силу, ведущую общество к свободе и торжеству права. Более того, поведение элиты часто направлено на сохранение status quo, поскольку это закрепляет за нею удобную нишу в конкурентной среде.

Прав был В.М. Межуев: «...никакие технические модернизации и инновации, никакие экономические реформы сами по себе, без культурного класса в качестве ведущей силы общества не сделают свободу повседневной реальностью» [Клямкин, 2012, с. 387]. Признав это, мы встречаемся с кругом: без новой элиты, осознавшей себя как культурный класс, невозможно обеспечить движение общества к свободе, но сама эта элита может возникнуть, только если культурные ценности, в том числе и в первую очередь, ценность свободы, входят в «повседневную реальность», вопреки превалирующему процессу «симулякризации».

* * *

Возникновение новой культурной элиты – если оно еще возможно – действительно требует духовного подвига, о котором мечтали Достоевский и Соловьев. Современность не оставляет шансов на то, что все произойдет само собой и нужны только терпение и вера в исторический прогресс. На вопрос «Для чего жить и что делать?», обращенный к тем, кто способен услышать в нем призыв к преобразованию общества, есть ответ: по мере сил возрождать культуру, возвращать смысл ее ценностям.

Список литературы

- Амелина, 2012 – Амелина Е.М. Общественный идеал в России и его основные черты // Соловьевские исследования. 2012. № 4 (36). С. 22–37.
- Бердяев, 1991 – Бердяев Н.А. Духи русской революции // Вехи. Из глубины. М.: Правда, 1991. С. 250–289.
- Бердяев, 1998 – Бердяев Н.А. Из психологии русской интеллигенции // Бердяев Н.А. Духовный кризис интеллигенции. М.: Канон +, 1998. С. 67–78.
- Булгаков, 1997 – Булгаков С.Н. Карл Маркс как религиозный тип (его отношение к религии человека Л. Фейербаха) // Булгаков С.Н. Два града. Исследование о природе общественных идеалов. СПб.: Изд-во РХГИ, 1997. С. 51–70.
- Гершензон, 1991 – Гершензон М.О. Творческое самосознание // Вехи. Из глубины. М.: Правда, 1991. С. 73–96.
- Ильенков, 2006 – Ильенков Э.В. Об идолах и идеалах. 2-е изд.. Киев: Час-Крок, 2006. 311 с.
- Клямкин, 2012 – История и историческое сознание / Под общ. ред. И.М. Клямкина. М.: Фонд «Либеральная миссия», 2012. 477 с.
- Маркс, 1955 – Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 1. М.: Политиздат, 1955. С. 414–429.
- Новгородцев, 1991 – Новгородцев П.И. Об общественном идеале // Новгородцев П.И. Об общественном идеале. М.: Пресса, 1991. С. 13–524.
- Победоносцев, 1991 – Победоносцев К.П. Великая ложь нашего времени. М.: Русская книга, 1991. 443 с.
- Победоносцев, 1926 – Победоносцев К.П. Письмо цесаревичу Александру от 12 октября 1876 г. // Письма Победоносцева к Александру III. Т. I. М.: Новая Москва. 1926. С. 53–54.
- Прудон, 1998 – Прудон П.Ж. Что такое собственность? или Исследование о принципе права и власти // Прудон П.Ж. Что такое собственность? М.: Республика, 1998. С. 6–203.
- Соловьев, 1923 – Соловьев В.С. Императору Александру III // Соловьев В.С. Письма / Под ред. Э.Л. Радлова. Т. IV. Петербург: Время, 1923. С. 150.
- Соловьев, 1911–1914 – Соловьев В.С. Идолы и идеалы // Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева / Под ред. и с примеч. С.М. Соловьева и Э.Л. Радлова. 2-е изд. Т. V. СПб.: Провещение, 1911–1914. С. 336–368.
- Соловьев, 1988 – Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского // Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 289–323.
- Федотов, 1992а – Федотов Г.П. Рождение свободы // Федотов Г.П. Судьба и грехи России. Избранные статьи по философии русской истории и культуры. Т. 2. СПб.: София, 1992. С. 253–275.
- Федотов, 1992б – Федотов Г.П. Россия и свобода // Федотов Г.П. Судьба и грехи России. Избранные статьи по философии русской истории и культуры. Т. 2. СПб.: София, 1992. С. 276–303.

Sharp Edges of the Social Ideal (From Old Discussions to the Present)

Vladimir N. Porus

National Research University “Higher School of Economics”. 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation; e-mail: vnporus@hse.ru

The author outlines the views on social ideal of Russian thinkers from Vladimir Solovyov to Georgij Fedotov. Solovyov, advancing Fyodor Dostoevsky's ideas, viewed the social ideal as a realization of the doctrine of universal solidarity and free development of a person under spiritual guidance of the Universal Church. This ecumenic and theocratic utopia had not received any recognition in Russian society, torn apart by unsolvable social and cultural conflicts. Pavel Novgorodtsev, generally sharing on the whole Solovyov's views, thought that only the constitutional state could put these into effect. Konstantin Pobedonostsev pinned his hopes on monarchy, which would embrace popular religious and cultural traditions and oppose the “destructive” liberal reforms, while Nicolay Berdyaev believed in intelligentsia “transformed” by the idea of freedom.

Georgij Fedotov called for the revival of the “need for freedom” and creation of the institutes executing spiritual development of society. The problem of the social ideal is relevant in modern Russia, though discredited by the neglect of cultural values, and above all, the devaluation of personal freedom. The prospect of a new cultural elite to overcome this remains vague.

Keywords: public ideal, Russian religious philosophy, cultural values, freedom, cultural elite

References

- Amelina E.M. Obshchestvennyj ideal v Rossii i ego osnovnye cherty [A Social Ideal in Russia and Its Main Features], *Solov'evskie issledovaniya* [Solovyov Studies], 2012, no. 4 (36), pp. 22–37. (In Russian)
- Berdyayev N.A. Duih russkoj revolyucii [Spirits of the Russian Revolution]. In: *Vekhi. Iz glubiny* [Landmarks. From the Depth]. Moscow: Pravda Publ., 1991, pp. 250–289. (In Russian)
- Berdyayev N.A. Iz psikhologii russkoj intelligencii [From psychology of Russian intelligentsia]. In: Berdyayev N.A. *Duhovnyj krizis intelligencii* [The Spiritual Crisis of the Intelligentsia]. Moscow: Kanon + Publ., 1998, pp. 67–78. (In Russian)
- Bulgakov S.N. Karl Marx kak religioznyj tip (ego otnoshenie k religii chelovekobozhiya L. Feuerbach'a [Karl Marx as Religious Type (His Relation to L. Feuerbach's Religion of Mankind)]). In: Bulgakov S.N. *Dva grada. Issledovanie o prirode obshchestvennykh idealov* [Two hail. Research on the Nature of Social Ideals]. St.-Petersburg: Izd-vo RHGI Publ., 1997, pp. 51–70. (In Russian)
- Gershenzon M.O. Tvorcheskoe samosoznanie [Creative Self-Consciousness]. In: *Vekhi. Iz glubiny* [Landmarks. From the Depth]. Moscow: Pravda Publ., 1991, pp. 73–96. (In Russian)
- Il'enkov E.V. *Ob idolah i idealah* [About Idols and Ideals], 2nd ed. Kiev: Chas-Krok Publ., 2006. 311 p. (In Russian)
- Klyamkin I.M. (ed.) *Istoriya i istoricheskoe soznanie* [History and Historical Consciousness]. Moscow: Fond “Liberal'naya missiya” Publ., 2012. 477 p. (In Russian)
- Marx K. K kritike hegelevskoj filosofii prava. Vvedenie [To Criticism of Hegel's Philosophy of Right. Introduction]. In: Marx K, Engels F. *Sochineniya* [Works], 2nd ed., t. 1. Moscow: Politizdat Publ., 1955, pp. 414–429. (In Russian)
- Novgorodcev P.I. Ob obshchestvennom ideale [About a Social Ideal]. In: Novgorodcev P.I. *Ob obshchestvennom ideale* [About a Social Ideal]. Moscow: Pressa Publ., 1991, pp. 13–524. (In Russian)
- Pobedonoscev K.P. *Velikaya lozh' nashego vremeni* [Great Lie of Our Time]. Moscow: Russkaya kniga Publ., 1991. 443 p. (In Russian)
- Pobedonoscev K.P. Pis'mo cesarevichu Aleksandru ot 12 oktyabrya 1876 g. [The Letter to Crown Prince Alexander, October 12, 1876]. In: *Pis'ma Pobedonosceva k Aleksandru III* [Letters of Pobedonoscev to Alexander III], vol. I. Moscow: Novaya Moskva Publ., 1926, pp. 53–54. (In Russian)
- Prudon P. Zh. Chto takoe sobstvennost'? ili Issledovanie o principe prava i vlasti [What is Property? or The Investigation on the Principle of the Right and Power]. In: Prudon P. Zh. *Chto takoe sobstvennost'?* [What is Property?] Moscow: Respublika Publ., 1998, pp. 6–203. (In Russian)
- Solovyov V.S. Imperatoru Aleksandru III [To Emperor Aleksandr III]. In: Solovyov V.S. *Pis'ma*, ed. by E.L. Radlov, t. IV. Petersburg: Vremya Publ., 1923, p. 150. (In Russian)
- Solovyov V.S. Idoly i idealy [Idols and Ideals], *Sobranie sochinenij Vladimira Sergeevicha Solovyova* [Collected Works], t. V. St.-Petersburg, Prosveshchenie Publ., 1911–1914, pp. 336–368. (In Russian)
- Solovyov V.S. Tri rechi v pamyat' Dostoevskogo [Three Speeches in Dostoyevsky's Memory]. In: Solovyov V.S. *Sochineniya v dvuh tomah* [Works in 2 vols.], vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 1988, pp. 289–323. (In Russian)
- Fedotov G.P. Rozhdenie svobody [The Rise of Freedom]. In: Fedotov G.P. *Sud'ba i grekhi Rossii. Izbrannye stat'i po filosofii russkoj istorii i kul'tury* [The Fate and Sins of Russia. Selected Articles on the Philosophy of Russian History and Culture], vol. 2. St.-Petersburg: Sofiya Publ., 1992, pp. 253–275. (In Russian)
- Fedotov G.P. Rossiya i svoboda [Russia and Freedom]. In: Fedotov G.P. *Sud'ba i grekhi Rossii. Izbrannye stat'i po filosofii russkoj istorii i kul'tury* [The Fate and Sins of Russia. Selected Articles on the Philosophy of Russian History and Culture], vol. 2. St.-Petersburg: Sofiya Publ., 1992, pp. 276–303. (In Russian)