

Главный редактор

чл.-кор. РАН, д-р юрид. наук, проф. **В.Н. РУДЕНКО**

Заместители главного редактора

Философия: к. филос. наук, доц. **К.В. КИСЕЛЕВ**

Политическая наука: к. полит. наук, доц. **В.С. МАРТЬЯНОВ**

Право: к. юрид. наук **В.В. ЭМИХ**

Международный редакционный совет

Д-р юрид. наук, проф. **А.С. АВТОНОМОВ**; д-р права, д-р полит. наук, проф. **А.С. ДУРАН**; д-р философии, проф. **Х.Х. АЛАРКОН** (Испания), д-р юрид. наук, проф. **А.Н. КОКОТОВ**, акад. РАН, д-р филос. наук, проф. **В.А. ЛЕКТОРСКИЙ (председатель)**; д-р филос. наук. **О.Ю. МАЛИНОВА**; проф.-исследователь **М.А. МАЛЬШЕВ** (Мексика); акад. РАН, д-р полит. наук, проф. **Ю.С. ПИВОВАРОВ**; д-р политологии, проф. **Т. РЕМИНГТОН** (США); д-р философии, проф. полит. наук и междунар. отношений **Р. САКВА** (Великобритания); д-р политологии **К. СИГМАН** (Франция).

Редакционная коллегия

Философия: д-р филос. наук, проф. **Ю.Г. ЕРШОВ**; д-р филос. наук, проф. **В.О. ЛОБОВИКОВ**; д-р филос. наук, проф. **К.Н. ЛЮБУТИН**; д-р филос. наук **Е.А. СТЕПАНОВА (ответственный редактор раздела)**; д-р филос. наук, проф. **Е.Г. ТРУБИНА**.

Политическая наука: д-р полит. наук **Е.Г. ДЬЯКОВА**; д-р полит. наук **С.В. МОШКИН**; д-р полит. наук, проф. **О.Б. ПОДВИНЦЕВ**; д-р полит. наук, проф. **О.В. ПОПОВА**; д-р полит. наук, проф. **О.Ф. РУСАКОВА (ответственный редактор раздела)**.

Право: д-р юрид. наук, проф. **О.И. ЗАЗНАЕВ**; д-р юрид. наук **М.Ф. КАЗАНЦЕВ (ответственный редактор раздела)**; д-р юрид. наук, проф. **С.В. КОДАН**; д. юрид. н., проф. **П.В. КРАШЕНИННИКОВ**; д-р юрид. наук, доц. **Н.А. ФИЛИПОВА**.

Журнал с 2011 г. включен в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата и доктора наук.

Журнал включен в Российский индекс научного цитирования (РИНЦ), «КиберЛенинку», в базу данных Russian Science Citation Index на платформе Web of Science (RSCI), а также входит в международные базы данных EBSCO; Ulrich's Periodicals Directory; Open Academic Journals Index (OAJI); International Impact Factor Services (IIFS) – с 2014 г.; ERIH PLUS – с 2015 г.

Учредитель

Институт философии и права Уральского отделения
Российской академии наук

Издается с 1999 г. Подписной индекс в Объединенном каталоге
«Пресса России». Т. 1. «Газеты и журналы» 43669.

Зарегистрирован в Федеральной службе по надзору
в сфере массовых коммуникаций, связи и охраны культурного наследия.

Свидетельство о регистрации средств массовой информации
ПИ № ФС77-29547 от 14 сентября 2007 г.

ISSN 1818-0566 (Print); ISSN 2312-5128 (Online)

Адрес редакции: 620990, г. Екатеринбург, ул. С. Ковалевской, 16.
Тел./факс: 7 (343) 374-33-55. E-mail: admin@instlaw.uran.ru

СО Д Е Р Ж А Н И Е

ФИЛОСОФИЯ

<i>Скоробогатская Н.А., Скоробогатский В.В.</i> Человек политический в эпоху современности.....	5
<i>Васечко В.Ю.</i> Личность и церковь: проблема духовного становления в русской религиозной философии (Ф.М. Достоевский, В.С. Соловьев, Л.Н. Толстой).....	22
<i>Ищенко Н.И.</i> Мартин Хайдеггер: от феноменологии сознания к феноменологии бытия	39

ПОЛИТИЧЕСКАЯ НАУКА

<i>Трахтенберг А.Д.</i> Электронное правительство и электронные услуги: операционализация административной идеологии и тактики граждан	63
<i>Юферева А.С.</i> Медиаконвергенция: основные подходы к определению понятия	80
<i>Зеркаль Д.А.</i> Средства массовой информации как инструмент государственной информационной политики: модели взаимодействия власти и СМИ	94

ПРАВО

<i>Филиппова Н.А.</i> Защитник прав коренных народов в регионах России: становление института	105
<i>Плетников В.С.</i> Понятие и виды моделей в современной отечественной юриспруденции: теоретико-правовое исследование	121

C O N T E N T S

PHILOSOPHY

- Skorobogatskaja, N., Skorobogatskij V.* Homo politicus in modern age5
- Vasechko, V.* Personality and Church: problem of spiritual formation
in Russian religious philosophy
(F. Dostoevsky, V. Solovyov, L. Tolstoy)22
- Ishchenko, N.* Martin Heidegger: from phenomenology of consciousness
to phenomenology of being.....39

POLITICAL SCIENCE

- Trakhtenberg, A.* E-Government and E-Services: operationalization
of administrative ideology and citizens' tactics63
- Yufereva, A.* Media convergence: main approaches to definition.....80
- Zerkal', A.* Mass media as a tool of state information policy:
models of authority and media interaction94

LAW

- Filippova, N.* Defender of indigenous rights in regions of Russia:
formation of the institute..... 105
- Pletnikov, V.* Concept and types of models
of modern domestic jurisprudence: theoretical-legal research..... 121

ФИЛОСОФИЯ



Научный ежегодник Института философии и права
Уральского отделения Российской академии наук
2016. Том 16. Вып. 2, с. 5–21
<http://yearbook.uran.ru>

ЧЕЛОВЕК ПОЛИТИЧЕСКИЙ В ЭПОХУ СОВРЕМЕННОСТИ

УДК 32

Наталья Александровна Скоробогаткая

кандидат философских наук, доцент
кафедры философии Уральского федерального университета
им. Первого Президента России Б.Н. Ельцина,
Екатеринбург. E-mail: vyacheslav.skorobogatsky@uapa.ru

Вячеслав Васильевич Скоробогаткий

доктор философских наук, профессор
кафедры философии и политологии
Уральского института управления – филиала РАНХиГС
при Президенте Российской Федерации,
Екатеринбург. E-mail: vyacheslav.skorobogatsky@uapa.ru

Авторы раскрывают определяющее значение политики в процессе становления человеческого типа в переходную эпоху от Средневековья к Современности. Методологической основой исследования данной темы является системный подход. Его применение позволило провести группировку социальных, культурных, ментальных, исторических факторов человеческого существования вокруг системообразующего начала, функция которого отводится политике. Особенность предпринятого в статье методологического приема состоит в том, что обоснование специфической роли политики в становлении нового человеческого типа осуществляется апостериори. Сформулировав проблему, авторы вводят для ее решения допущение, первоначально опирающееся на аргументы эмпирического порядка. Теоретическая

корректность данного допущения выявляется по мере того, как достигаются определенные результаты и формулируются выводы. В ходе исследования получены следующие результаты. Во-первых, реконструирована характерная для Возрождения модель индивидуальности как области свободного самоосуществления индивида, в границах которой он реализует свою автономию, совокупность естественных прав. Во-вторых, раскрыты условия и причины возникновения феномена «обратной стороны титанизма», в первую очередь установка на бесосновность (самообоснованность) человека Возрождения. В-третьих, выявлен механизм кардинальной трансформации античной модели политики и возникновения новой политики в русле включения в ее структуру «голой жизни» Государя. Обосновано положение, что макиавеллевский Государь может быть рассмотрен в качестве матрицы массового производства политического человека Современности. Сделана попытка раскрыть значение проблемы политического человека Современности в качестве теоретико-методологического контекста, в котором выявляются в принципе не очевидные предметные и категориальные связи между философскими концепциями (подходами) Канта, Хайдеггера, Фуко и Агамбена. Подобного рода анализ необходим для обоснования особой роли философии (метафизики) в существовании данного человеческого типа и вытекающего из этого требования к философии исходить из соединения универсального и исторического как базового принципа. Новизна предлагаемого подхода и полученных результатов связана с обоснованием ведущей роли политики в формировании основных характеристик культурно-исторического типа человека современности.

Ключевые слова: проект гуманизма, «обратная сторона» титанизма, «голая жизнь», власть, Государь, политический человек, политика как судьба Современности.

Типологические исследования человека, которые проведены в русле цивилизационного (культурно-исторического, социокультурного) подхода, основаны на выделении структурных характеристик человеческого существования, обусловленных действием культуры, ментальности, истории или социума. Если в рамках формационных представлений, основанных на структуре «базис – надстройка», предпочтение отдавалось монистическим моделям детерминации, то здесь, напротив, обуславливающие факторы рассмотрены комплексно, системно, во взаимной связи и переплетении. И тогда, соответственно, возникают их различные конфигурации, когда на передний план в роли системообразующих начал выступают то социальные и/или культурные [Баткин 1978: 9-10], то ментальные факторы [Ле Гофф 1992: 239-243, 320-322; Гуревич 1984: 10-13].

Как правило, при этом остается в тени политический контекст бытия человека в обществе. Он либо сводится к конъюнктуре (особенностям государственного устройства или политического режима, характеру правления того или иного лица), которая рассмотрена как историческая случайность, величина «местного» масштаба, придающая данному человеческому типу дополнительную, но в общем несущественную окраску, либо растворяется в социальной среде среди разнообразных условий и причин общественной жизни человека. Поэтому авторы ставят цель показать определяющее значение политики для становления человеческого типа эпохи современности.

Вопрос об особой роли политики в жизни человека современности в отечественной литературе поставил Л.М. Баткин, увязав его с проблемой возникновения индивидуальности [Баткин 1989: 165-166]. Собственно, предметом размышления для него была именно новая постановка проблемы человеческой индивидуальности, предпринятая в рамках гуманистического движения эпохи Возрождения. Обычно под индивидуальностью понимается частное отклонение от типа, которое в каждом отдельном случае эмпирически обусловлено многообразием социальных, культурных, природных условий человеческой жизни, а также случайным распределением в массе индивидов физических и психических свойств и задатков, присущих человеческому роду в целом. Л.М. Баткин предложил иное толкование индивидуальности, подчеркнув, в противовес идее случайного характера индивидуальности, ее необходимость.

Необходимость индивидуальности заключается в том, что она есть пространство возможного (максимально возможного) развития индивидом родового потенциала. Индивидуальность – не результат, а перспектива, в свете которой и оценивается тот или иной индивид. Индивидуальность – мера человеческого в отдельном индивиде, степень воплощения человека в нем. Индивидуальность связана с восприятием образа конкретного человека, который не дан индивиду ни биологически, по факту рождения и принадлежности к виду *Homo sapiens*, ни эмпирическими условиями и обстоятельствами его существования. Человек, говоря языком Канта, *задан* индивиду, а индивидуальность – процесс и промежуточный результат исполнения этого задания, манифестация человека в человеческом мире. Человек как носитель родового потенциала, то есть по сути – системного качества, принадлежащего не индивиду, а человеческому роду, тем не менее не абстракция и не отвлеченный идеал. В разные культурные эпохи он находит те или иные формы реального выражения. В условиях конкретной современности он существует и проявляет себя в виде присущей ему индивидуальности. Отношение между индивидом и (родовым) человеком *опосредствуется* индивидуальностью: с момента своего появления она очерчивает границы автономии индивида, границы пространства его свободы. В данном пространстве индивид является суверенным обладателем естественных прав и носителем свободы.

Данная концепция индивидуальности исходит от модели человека, общий очерк которой дан в «Речи о достоинстве человека» Дж. Пико делла Мирандолы. Отличительная черта этой модели – безобразность человека. Не вступая в прямую полемику со Священным Писанием, он делает исходным определением человека отсутствие изначального облика, неопределенность, закладывая в самый фундамент человеческого бытия безосновность, которая раскрывается как обращенность к «ничто», нескончаемое движение становления, в котором уничтожаются как промежуточные все определения. Эту неопределенность Пико ставит в прямую связь со способностью человека свободно, по собственной воле приобрести любой вид (облик), от низшего до высшего: «...ты можешь переродиться в низшие, неразумные существа, но можешь переродиться по велению своей души и в высшие божественные» [Пико делла Мирандола 1981: 249].

В силу этого индивидуальность является открытым определением человека, завершенным *временно* и относительно. Она указывает, во-первых, на разнообразие возможных воплощений («видов», «обликов»), которые может принять человек, а во-вторых, на отсутствие той иерархии или шкалы, относительно которой эти воплощения могли быть ранжированы и получить то или иное «место» и соответствующую оценку. Разнообразие предполагает онтологическую равнозначность «обликов». В этой ситуации любая оценка заключает в себе огромный элемент произвольности, поскольку единственно возможным ее основанием является сам оценивающий субъект, вынужденный исходить в своей оценке из мнения, не имеющего опоры в бытии и так или иначе подкрепляемого представлениями, канонами и нормами, доставшимися от прошлого в виде традиции, распадающейся на мало связанные между собой, порой конфликтующие фрагменты. Именно тогда в новоевропейском сознании появляются так называемые «идолы», специально отмеченные Фр. Бэконом. С точки зрения Хайдеггера, это – ценности, характеризующиеся им как «прохуdivшееся бытие» [Хайдеггер 1993b: 55-56].

Но в мире, где на первый план выходит человек, который, по словам Хайдеггера, «освобождает себя от первоочередной обязательности библейско-христианской истины Откровения и церковного учения» [Хайдеггер 1993c: 118], подрываются основы культурной традиции Средних веков, религиозной по сути. Новый человек самим фактом своего появления аннигилирует доставшиеся ему от прошлого культурные основы и предпосылки, начиная процесс самосотворения с чистого листа. Такое бытие человека есть экзистенция – продвинутое в сторону «ничто» существование без опоры и без наперед заданных целей и смысла, без остановок на пути становления. Это есть существование, совпадающее с процессом творения человеком себя самого.

Главная творческая сила человеческого бытия – время. Рассматривая внутреннюю связь того и другого, Хайдеггер подчеркивал, что «время и бытие сбываются в событии... Им человек как тот, кто внимает бытию, выстаивая в собственном времени, вынесен в свое собственное существо. Так сбывающийся, человек принадлежит к событию. Эта принадлежность покоится в отличительной черте события, особлении» [Хайдеггер 1993a: 404, 405]. «Особление» предполагает не только отделение, в нем присутствует «собственное» – обратная сторона безосновности, способность человека опираться на себя самого. Но платой за эту особенность становится новая по сравнению с античностью и средневековьем судьба человека – его прикованность к колесу становления, задание быть индивидуальностью. И эта новая судьба европейского человека, который возникает в преддверии Нового времени, в XVI в., – политика. Такое пересечение трех доселе независимых друг от друга сущностей (судьбы, политики, индивидуальности) образует пространство становления новоевропейского человека.

Уже на закате этой эпохи Гете повторял фразу Наполеона: рок в его современном значении – это *политика* [Эккерман 1981: 443]. Но первым так поставил вопрос Макиавелли. Пико делла Мирандола, выдвинув в своей

«Речи...» проект нового человека, делал упор на философию, на сферу свободного и универсального мышления как фактор и среду, в которой и при помощи которой возможно осуществление такого проекта. Сама специфика философии им безотчетно воспринималась как гарантия восхождения человека к вершинам духа. В этой безотчетности просматривается вполне средневековое по своим истокам убеждение о подчиненности философии – религии как стоящему за ней высшему началу. И это при том, что сам проект гуманизма предполагал выход на какую-то более высокую точку зрения, с которой религия вообще, в том числе и христианство, иудаизм и ислам, лишаясь изначальной исключительности и безусловности, могли быть сопоставлены с языческой античностью и находили свою истину именно в философии. В этом, собственно, и состоял отказ нового человека от обязательности истины Откровения и церковного учения, упомянутый Хайдеггером в «Европейском нигилизме». Казалось бы, искусство, в том числе культура Возрождения, подтверждали обоснованность, прочность этого убеждения. Если бы не одно обстоятельство – феномен «обратной стороны» титанизма с его «звериной» эстетикой [Лосев 1978: 120-138], или «человекобожие» [Баткин 1989: 164].

Неожиданный ракурс, в котором представал титан Возрождения, непарадная сторона его «натуры» и образа жизни свидетельствовали о несомненном разрыве между искусством и человеком-творцом, о стихийном характере индивидуальности художника. Эта индивидуальность дисгармонировала с артефактами, произведенными самим же художником, которые были образцами гармонии, результатом тщательной продуманности, упорядоченности и мастерского исполнения. Все это – несомненные свидетельства кардинального пробела в структуре индивидуальности, следствием чего и были указанные эксцессы.

В чем причины возникновения такого пробела, чем он заполнялся? С точки зрения А.Ф. Лосева, стихийный характер индивидуальности со всеми ее негативными (равно как и положительными) проявлениями был обусловлен исторически. Эпоха коренной ломки средневековых институтов и структур, первоначального накопления капитала выводила на передний план особую породу людей – с сильной волей, целеустремленных, способных переступить через любые ограничения. Антропоцентризм и крайний субъективизм устремлений «нового человека» были динамическими составляющими «натуры» данного его типа. Органически связанные с универсальностью имеющихся способностей, они обуславливали реализацию его творческого потенциала. И они же свидетельствовали о высшей степени обращенности внимания человека на представленность себя, на свой образ в публичном пространстве, в пространстве коммуникации и общения.

Повседневное поведение человека Возрождения вне сферы искусства, в котором находила свое выражение «обратная сторона» титанизма, напоминает современный перформанс. Для него характерно своеобразное сочетание искусства и повседневности, ориентированное на сиюминутный эффект в глазах зрителя. Художник и зритель, столкнувшиеся в определенном месте и в определенное время, – таков минимальный набор условий,

вызывающих возникновение соответствующей «картины» [Культурология. XX век 1998: 120]. Это «опрокидывание» эстетики в быт свидетельствует об определяющем влиянии на поведение гуманиста своеобразной программы, или кода, функцию которого выполняла эстетика платоновского типа.

Общий знаменатель, делавший возможным сосуществование обеих сторон титанизма, – свобода, вырастающая из отказа от всего прошлого, от традиций и культурных запретов. Проявлением «обратной стороны» этой свободы стала нарочитая публичность и демонстративность нарушения всех и всяческих норм. Но они все же были продолжением того, что мы находим в сфере положительного осуществления индивидуальности – в искусстве. На взаимосвязь, более того – на структурную однородность «обратной» и положительной сторон титанизма, указывал А.Ф. Лосев, подчеркнувший, что гуманист-«оборотень» «был представителем своего рода платонической эстетики, которая отличалась от Платоновской академии только своим содержанием, но структурно ей вполне соответствовала. ... Она была аморальной и звериной в своем предметном содержании, но она же обладала всеми чертами самодовлеющей значимости, необычайной красочностью и выразительностью и какой-то... небывалой целесообразностью без цели» [Лосев 1978: 137, 121].

И то, и другое суть различные проекции эстетической концепции, их разность обусловлена не структурно, а функционально, не сущностно, а эмпирически, проявляет только различие «материй» воплощения одной и той же художественной формы. В одном случае такой материей является принадлежащая пространству универсальности область искусства, соприкасающаяся с вечностью и отвлеченная от жизненной стихии, от сиюминутности и повседневности. В другом – погруженный в эту стихию сиюминутности и повседневности преходящего времени человек.

Л.М. Баткин, в свою очередь, считал причиной, которая ведет к радикальному раздвоению, даже поляризации модусов осуществления индивидуальности, отсутствие в ней личного начала – того центра, который придавал бы жизненному поведению индивида рефлексированный, целенаправленный характер. Для него личность – это «глубоко специфическое явление Нового времени», ее суть – «установка на самообоснованность каждой человеческой индивидуальности». При этом она внеположена «сетке» социальных отношений, проблематике естественных прав и свобод (их носитель не личность, а индивид) и принадлежит целиком сфере общения, которая регулируется принципами разнообразия и диалогичности, положительного равенства сторон.

Отсутствующая личность могла бы стать той точкой, с помощью которой «сорвавшийся с орбиты традиции индивид» конструировал бы различные жизненные стратегии в зависимости от складывающихся обстоятельств, чтобы успешно противостоять капризам Фортуны, непрерывно меняющимся условиям времени. Ей не способен противостоять *природный* индивид, сколь бы глубоко не был он одарен от рождения и как бы далеко не ушел он в своем искусстве, поскольку его стихийная индивидуальность подвержена влиянию случая не в меньшей степени, чем сама Фортуна-время

[Баткин 1989: 166-170]. Исходя из этого Баткин предполагает, что макиавеллевский Государь – *эксперимент*: «Макиавелли... именно *благодаря сужению* логического русла в расщелине политики размышлял над возможностями отдельного человека так интенсивно и впрямую, как никто в итальянском Возрождении...» [Баткин 1989: 167]. С его точки зрения, это мысленный эксперимент, который проводится на *случайно* выбранной «площадке» политики. Макиавелли ищет фактор, способный обуздать стихии, игру случая, перемены, которые приносит с собой время. Искомый фактор – личность, способная к конструированию и непрерывной реконструкции индивидуальности. Лицом к лицу с грозной Фортуной – вот критерий масштаба личности, крупной и героической. И такую личность он находит в Государе.

Если, согласно Баткину, Государь для Макиавелли – просто удачный пример, наглядно демонстрирующий функциональное назначение личности, то нам представляется, что суть дела – гораздо глубже. Это удачный пример скорее для Баткина, чем для Макиавелли, ибо в данном случае речь идет об очередной интерпретации книги, вот уже пять веков составляющей загадку для читателей – политиков и ученых. С нашей точки зрения, Макиавелли отнюдь не случайно выбирает в качестве площадки «узкую расщелину политики», берет ее не «для примера», будто бы уже имея предварительно сформулированное общее решение, как предполагал Баткин. Напротив, он сужает поле размышления постольку, поскольку, додумав до конца сформулированную Пико делла Мирандолой ренессансную идею человека, он открывает некую субстанцию этого человека. И уже найдя после этого открытия нужный ракурс во взгляде на человека, он отбрасывает лишнее, сосредоточивая внимание на главном, на сути – на политике.

Если человек, согласно Пико, волен самостоятельно формировать индивидуальный облик, руководствуясь в своем выборе исключительно собственным разумом, направляемым новой философией (*свободным и универсальным* мышлением), то *обязан* ли он стремиться к идеальным целям, двигаясь «вверх», или может (имеет право) выбрать путь «вниз»? На чем вообще держится это «обязан», если «*для сорвавшегося с орбиты традиции индивида*» в мире отсутствует какая-либо иерархия качеств, которая бы обуславливала предпочтение положительного отрицательному, доброго злему, прекрасного безобразному? Иными словами, проблема заключается не только в отсутствии феномена личности как фактора, управляющего становлением индивидуальности и придающего ему направленный, а не стихийный характер. Это – вполне очевидная вещь. Проблема – в отсутствии оснований для выбора направления «вверх» или «вниз», она – в отсутствии самого «верха» и «низа», и соответственно более или менее *признанных* приоритетов, ценностей. Именно отсутствие ценностей, породившее ценностный пробел в культуре Возрождения, делает невозможным появление личности, ибо помимо структуры ценностно обусловленных предпочтений личность как таковая существовать не может. Ценностный пробел в культуре – такова цена, которую платил человек Возрождения за отказ от традиции, за освобождение от авторитета религии и церкви.

В этом пункте необходимо уточнить, что есть ценности и ценности. Когда вслед за Хайдеггером мы называли ценности «прохудившимся бытием», то имели в виду те фрагменты отжившей культурной традиции, которые определенное время, пока не завершился переход к новому, были функциональными суррогатами уходящей в небытие эпохи, точнее, ее внутреннего строя, действительности. Той действительности, истина которой имела основанием безусловный авторитет церковных предписаний и была рассчитана на тип человека, беспрекословно им подчиняющегося. Именно поэтому Макиавелли утверждает независимость политики от требований религии и расхожей морали: открытый Возрождением человеческий тип претендовал на исключительное право самозаконотворчества, на автономию. Только с обретением эпохой Нового времени собственного прочного внутреннего строя, когда итоги становления новоевропейской культуры в ходе движения Просвещения получили рефлексированное выражение и закрепление, когда исчерпала свое историческое назначение «старая» (аристотелианская) метафизика и когда сложилась реальная почва для автономии индивида, только тогда смыслодержущие «стержни» этой культуры в виде трансцендентальных идей (категорий) получили значение ценностей уже в ином, не-хайдеггеровском смысле слова. В новом культурно-историческом контексте они стали регулятивами теоретического мышления, практического действия и способности суждения, посредством которых новый человек осуществлял свою свободу, таким образом самоудостоверяясь в истине. Фуко утверждал даже, что именно на стыке XVIII и XIX вв. возникает конкретный феномен – человек, которого мы знаем [Фуко 1994: 36].

До поры до времени выходом из положения была компромиссная версия ценностных оснований, представленная неоплатонической эстетикой, опиравшейся на античную философию и задававшей структурно-смысловую приоритет «идей» перед «вещами». Но только до той поры, пока процесс секуляризации не достиг своей крайней точки у Пико дела Мирандолы, после чего утратил (в принципе) силу авторитет любой традиции. Тем более что идейная «возвышенность» смысловых приоритетов, заданных эстетикой, по ту сторону собственно искусства оборачивалась чудовищным снижением смысла, поражая по-прежнему размахом доселе невиданного, смелостью в ниспровержении устоявшегося в соответствии с эстетическим кодом эпохи. Этот код оказался нейтральным по отношению к традиционной иерархии культурного «верха» и «низа», желаемого и запретного, допуская в качестве равноправных и одинаково уместных обе траектории: восходящее и нисходящее движение, анастрофу и катастрофу. Выбор траектории – суверенное право индивида, который принимает решение в зависимости от обстоятельств и собственных желаний. Завершенность и полнота воплощения замысла независимо от его направленности и семантики, необходимость достижения точки максимума в избранном направлении – требования, предъявляемые со стороны кода.

Что увидел Макиавелли в «узкой расщелине политики»?

Реконструируя историю становления новоевропейской метафизики, Хайдеггер задался вопросом: почему в ходе этого становления происходит

оборачивание значения (сути) субъективности. Если ранее субъект означал пред-лежащее, то есть не только человека, но и растение, и камень, словом, любое сущее, то теперь он пересекается с Я, так что новая эпоха с полным правом может характеризоваться как господство субъективного, но понимаемого уже в принципиально ином значении – чего-то выделенного в кругу сущего и противостоящего ему [Хайдеггер 1993с: 118]. Именно с этой точки зрения стихийная индивидуальность художника, которую Лосев характеризовал как антропоцентризм и крайний субъективизм и которая заключала в себе в качестве одной из стратегий поведения «обратную сторону титанизма», должна быть отнесена к разряду не культурных, а природных «вещей», к субъективности в старом смысле пред-лежащего. Это то, что Дж. Агамбен называет *зоэ*, «голой жизнью». Голую, или природную, жизнь, жизнь человеческого тела он отличает от *bios* – жизни, устроенной по правилам политики (с соответствующими ссылками на аристотелевскую «Политику») [Агамбен 2011: 7]. В этом ракурсе «обратная сторона титанизма» выглядит как результат выпадения/исключения индивида из институционального порядка – событие, возможное только вследствие исключительного положения, избранности данного индивида.

Каков возможный смысл такой исключительности, избранности человека-титана? Во всяком случае, она не связана с каким-то особым его положением в социальной иерархии, которое бы позволяло безнаказанно совершать те или иные преступления. Напротив. «Обратная сторона титанизма» не есть сумма, большая или малая, отступлений от правил, сколь бы регулярными и вызывающими они не были. Это – особый образ жизни, это нечто цельное и самодостаточное, что складывается в стороне от существующих правил, в стороне от социальности, вопреки ей и (забегая вперед) несет в себе начало новой социальности. Негативный характер «обратной стороны» – показатель различий между этим особым, только возникающим образом жизни и старым. Но не только. В момент столкновения нового со старым разрывается ткань исторического процесса. История как бы возвращается к исходному состоянию, погружаясь в область собственных первоначал – той архаики, которая была границей (или переходным мостиком) между варварством и цивилизацией.

Поэтому, с нашей точки зрения, исключительность титана – проявление *зоэ*, голы жизни с ее базовой оппозицией жизни и смерти, но проявление в той ее высшей точке, где жизнь совпадает с властью, где «жить» означает «властвовать», а «смерть» в ее социокультурном значении есть синоним подвластности, ничтожности индивида как органического элемента тела социума. «Момент *выживания* – это момент власти. ... Выживший один попирает одного или многих мертвых. Он видит себя одним, чувствует себя одним и, если говорить о власти, которую он ощущает в это мгновение, то нужно всегда помнить, что она проистекает только и исключительно из его *единственности*» [Канетти 2012: 279]. Выживший – это герой, ставший выше всех, избранник судьбы: «Он сильнее. В нем больше жизни. К нему благосклонны высшие силы» [Канетти 2012: 280].

Но это проявление *zoe* в рамках *bios*, некое исключение, имеющее не столько прямое (эмпирическое) значение, но значение скрытое, символическое. Оно указывает на наличие институционального порядка, требующего для своего поддержания особой санкции – верховной власти вождя. Ее истоки уходят не вниз, в сторону подвластной, безымянной человеческой массы – распростертого перед властью социального тела, а вверх, к Небу. Сама же власть представляется здесь как космическая сила, транслирующая правила и законы небесного миропорядка на землю [Мамфорд 2001: 230]. Ритуальный характер утверждения верховной власти раскрывается в лиминальных обрядах, сопровождающих инициацию будущего правителя, его символическое исключение/включение в социум в особой роли «держателя» вертикальной организации и жестко иерархического устройства сообщества [Тернер 1983: 169-176]. «Лиминальные обряды раскрывают архетипическую модель производства власти, строение которой (модели) определяется бинарной оппозицией власти-жизни, с одной стороны, и смерти – с другой. Точнее говоря, власть оказывается третьим членом этой оппозиции, медиатором, надстраиваемым (в рамках культурного комплекса цивилизации) над горизонталью соотношения жизни и смерти, опосредствующим это соотношение и дающим новое решение извечной проблемы... Смерть превращается в глубинный, базовый негативный контекст власти, в ее «свое иное» [Скоробогатский 2002: 103-104].

От взгляда Макиавелли не ускользнуло явление, которое можно считать *событием* в хайдеггеровском смысле. Это не случай и не происшествие, это раздвижение границ, когда настоящее становится сбывшимся, сдвигается в прошлое [Хайдеггер 1993а: 402-404]. Прошлое не вчерашнее, а отдаленное, та архаическая эпоха, из которой вышла цивилизация. Событие означает, что возник некий раздел между уходящей и надвигающейся эпохами, «просвет», в котором возможно повторное рождение власти, заполняющей разрывы в социальном пространстве отжившего средневековья. Рождение в виде социальной стихии – энергии, выделяемой общественным телом в процессе хаотических столкновений индивидов в рамках дезорганизованного институционального порядка и проявляющейся преимущественно в негативной, конфликтогенной форме «обратной стороны титанизма». Носителем этой власти-стихии стал титан Возрождения, а индивидуальность титана – локальным социокультурным пространством концентрации и разветвления этой силы.

Власть стала той социальной стихией, в русле которой и вместе с тем в противоборстве с которой складывался человек-титан. Автор «Государя» специально подчеркивал роль знания, предусмотрительности, решительности и опыта, которые словно латы, копье и меч у средневекового рыцаря давали титану шансы в борьбе со стихиями и случайностями, в том числе и в борьбе за власть [Макиавелли 1987: 103]. Эта структура способностей титана, когнитивная и волевая одновременно, есть зародышевая форма личности новоевропейского человека, или – Государя. Вместе с появлением этой новой фигуры, культурной протоформы, возникает и политика в ее новом значении, ставшая тем пространством эволюции Государя, в ходе

которой происходит укрощение властной стихии, власти в ее архетипическом виде. Благодаря Государю власть меняет форму своего общественного бытования, становится движущей субстанцией нового мира, а Государь, соответственно, выполняет функцию матрицы для массового «производства» политического человека Современности.

Обязательное условие этого поворота – изменение сути, даже природы политики по сравнению с тем, что демонстрировала античная традиция. В греческом полисе политикой называли область управления делами местного сообщества. Согласно Платону, политик-правитель был скорее воспитателем и пастырем, роль законодателя включала в себя нравоучение, которое было выше слепого следования закону [Платон 1972: 36, 63]. Полис по своей «природе» отвергал самовластное правление, при том что в реальности тираническая власть не была чем-то из ряда вон выходящим. Во всяком случае, с нормативной точки зрения, озвученной Катонем Старшим, «царь – это животное, по природе своей плотоядное» [Аверинцев 1973: 163]. Иными словами, в античном полисе *bios* была той границей, которая исключала из пространства публичной жизни *zoe*, голую жизнь индивида. Новое значение политики как пространства публичного осуществления власти и одного из ее источников наряду с традиционными (богатством и силой) предполагает возникновение личности в качестве массового социального феномена, который составляет цель социокультурной динамики власти в границах новоевропейской цивилизации. И это – рубеж, по ту сторону которого остается политическая традиция античности, с течением времени превращающаяся в исторический архив, в музейное собрание образцов для основоположников современной демократии и особенно для французских революционеров-радикалов [Мандельштам 1987: 83].

Античная полития не знала индивидуальности. Место ее занимал тот или иной выдающийся человек, в первую очередь политик, ролевая маска героя – персонажа исторической драмы эпохи классики, за которой проступала судьба. Политическая мысль античности исходила от категории «великой природы», а историография и литературная биография того времени руководствовались «канонами великих мужей» [Аверинцев 1973: 187, 181-183]. При этом гражданин, выступая в качестве структурно-смыслового элемента политии, ее атома, оставался мерой, которой поверяли отбор «выдающихся» индивидов, олицетворявших *bios* в ее идеальном – максимизированном и нормативном значении. В лице титана Возрождение актуализировало именно этот античный образ «великой природы», но своеобразно – противопоставив его существующему (старому) порядку (*bios*) и выводя на первый план *zoe* человека-титана. Легитимация *zoe*, индивидуальной природы правителя, получившая впоследствии углубленное обоснование в теории естественного права, с одной стороны, размывала существующий порядок, а с другой – стала фактором становления нового порядка и политического человека Современности.

Таким образом, радикальная трансформация античных категорий на переходе к Новому времени была обусловлена включением *zoe* в политику. Это придало политике новое содержание и новый статус, обусловило ее

превращение в один из источников власти в наступающую эпоху. Новым был сам подход к стихийным началам, к тому, что греки называли хаосом, то есть к исходному состоянию, из которого рождается упорядоченный, гармоничный и прекрасный Космос. Греки размещали этот пугающий мир первопричин («архэ») в мифическом прошлом, а с точки зрения текущего времени – за пределами космоса, на краю ойкумены. Макиавелли же конструирует образ политики, движущую, динамическую основу которой составляет творящая сила «архэ», в виде *зое* титана допущенная в настоящее, действующая «здесь» и «теперь» на постоянной основе. Вводя «голую жизнь» в сферу политики, он отвергает ее античную модель, суть которой заключалась в обуздании стихийной энергии социальных сил, сдобриваемом подачками, вроде «хлеба и зрелищ» эпохи первых цезарей. Новая политика становится способом производства и распределения власти, а функция политической машины (предназначенного для этого социально-технического устройства) отводится государству и его олицетворению – Государю.

Государство есть результат включения *зое* Государя в политику. Как подчеркивал Фуко, сам по себе макиавеллевский князь – нечто экстериорное и трансцендентное по отношению к княжеству, поскольку владение им (как собственностью) отличается от управления людьми [Фуко 2005: 187-188]. *Зоэ* Государя – не частность и не случайность, это не личная особенность, порождаемая характером или дурным воспитанием. Это исходящее с самого верха властной пирамиды правило, в соответствии с которым подлежат исключению из сферы политики требования религии и морали и вытекающие из них критерии различения доброго и дурного. «Особление» политики, находящей определяющие принципы внутри себя самой, от морали и религии – другая сторона проникновения в политику рациональных начал. В границах политики *зоэ*, или личная воля государя, направляется целесообразностью, диктуемой этими началами.

В данном пункте намечается превращение «естественного» государства как права силы, материализованного в структурах и институтах, которое имеет целью (о)владение чем-либо, в нечто иное – в государство современного типа. Государственное управление, понятое как управление людьми, предполагает следование государственному интересу, который опосредствует цели и действия князя, включая их в политический контекст. Опосредствование лишает их спонтанности и «дурной» произвольности и придает им рациональный характер. Одновременно с этим меняется привычное соотношение государства и управления как осуществления воли Государя. Новое государство не детерминирует управление, субстанциально предопределяя способы его осуществления. Скорее бытие государства существенно зависит от способа управления, степени его рациональности как способности к самоограничению. Управление есть переход государства, каким оно является «здесь» и «теперь», к его большей полноте, к максимуму бытия государства; переход обдуманый, разумный, просчитанный. «Управлять согласно принципу государственного интереса – значит стараться, чтобы государство могло сделаться прочным и устойчивым, чтобы оно могло стать богатым, ... могло противостоять всему, что может его

разрушить» [Фуко 2010: 16]. Поэтому государство не следует рассматривать как данность, как однажды возникшее образование, развивающееся с этого момента по своей внутренней логике. Государство коррелятивно способу управления в соответствии с государственным интересом или, что то же, новому типу рациональности [Фуко 2010: 18-19].

К числу необходимых условий нового государства относятся, во-первых, Государь, во-вторых, массовое тиражирование индивидов-граждан как базовых элементов политического тела. Отмечая, что это государство интегрирует в себе две техники властвования – тотализацию (господство) и индивидуализацию (осознанное подчинение), Агамбен приходит к выводу, что «включение голой жизни в сферу политического составляет первоначальное – хоть и потаенное – ядро суверенной власти. *Можно даже сказать, что производство биополитического тела и является подлинной деятельностью суверенной власти.* ... Помещая биологическую жизнь в центр своих расчетов современное Государство всего лишь проливает свет на тайные узы, соединяющие голую жизнь и власть, постоянно утверждая свою связь (ибо эта прочная связь между современностью и архаикой обнаруживается в самых разнообразных сферах) с самым древним из *arcana imperii*» [Агамбен 2011: 13]. Можно предположить, что в глубинных основах бытия нового государства заключена постоянная и устойчивая связь с архаическими предпосылками цивилизации, истории, гражданского состояния общества. Именно наличие такой связи не только делает государство одним из «движителей» исторического процесса, но и обуславливает тенденцию к его эволюции в соответствии с запросами времени. Парадоксально, но эта сила «архэ», подпитывающая историческое движение общества и цивилизации, коренится в *зое* человека как такового, не только титана-князя, но и рядовых индивидов. С этого времени человек оказывается основной проблемой для любой социальной системы, включая и государство, поскольку является основанием, определяющим приоритеты и направленность ее динамики, а также составляет глубинный потенциал ее существования и видоизменений.

Это предположение перекликается с идеей Канта о том, что возможность свободы человека коренится в его способности к злу. «До пробуждения разума не было ни повеления, ни запрещения, следовательно, не было и преступления; когда же он стал заявлять о своем существовании – как ни слабы были его первые выступления – и столкнулся с животностью и всей ее силой, то должны были возникнуть страдания и, что еще хуже, пороки просвещенного разума, совершенно чуждые состоянию невежества и, следовательно, невинности. Первым шагом из этого состояния в нравственном отношении было, таким образом, *падение*... История *природы*, таким образом, начинается с добра, ибо она *произведение* Божье; история свободы – со зла, ибо она *дело рук человеческих*» [Кант 1980: 50].

Новое (национальное) государство своим возникновением только выявляет вонне то обстоятельство, что в глубинах общества назрели и подспудно совершаются кардинальные изменения. Одним из них является формирование политического человека Современности, благодаря чему спонтанная энергия «голой жизни» (*зое*) индивидов включается в политику.

Новая политика становится инструментом институционализации социальных стихий в качестве потенциала развития в разных областях общественной жизни. Многочисленные продукты институционализации стихийных сил «голой жизни» (конкуренция, выборы, гражданское участие, согласительные процедуры и т.п.) способствуют ускоренному формированию политического ресурса социальной динамики системы – знания-власти. С точки зрения Фуко, эта рационализированная форма власти предполагает секуляризацию целей (благодеяние людей не в «ином мире», а на земле), укрепление административных функций, широкое использование возможностей науки, полиции, благотворительности, медицины, семьи, воспитания, образования. Она обеспечивает интеграцию индивидов, их включение в современное государство посредством индивидуализирующих техник подчинения и делает таким образом государство матрицей производства индивидуальности [Фуко 2006: 171-173].

Так политика, отвечающая за накопление и рациональное использование властного потенциала «голой жизни», придает решающую окраску бытию человека Современности, становится *differentia specifica* этого бытия. С точки зрения Хайдеггера, такое становится возможным, когда возникает «исторически уникальная метафизическая позиция, для которой свобода становится своеобразным способом существенной...» [Хайдеггер 1993с: 118]. Своеобразная существенность свободы здесь – дуализм двух ее сторон, ночной и дневной. Ночная сторона, или голая раскованность и произвол, – не что иное, как «голая жизнь», *zoe*, а дневная сторона («притязание на Необходимое» как обязывающее и опорное) – *bios*, биополитика в том значении, какое мы находим у Фуко. Дуализм этот существует постольку, поскольку упущена из виду некая сердцевина, которая соединила бы обе стороны свободы в целое и выявила бы пока не угаданную ее суть [Хайдеггер 1993с: 119].

Догадки о неопознанной сути свободы, о наличии пробела – не столько в мышлении, сколько во внутреннем строе исторической действительности – указывают на контекст, в котором только и может быть поставлена основная метафизическая задача соединения живого существа и логоса, задача политизации «голой жизни» [Агамбен 2011: 15]. Условием возможности постановки такой задачи является встреча философии лицом к лицу с историей, та встреча, в которой универсальное мышление сталкивается с событием, рождающимся в разрыве («просвете») между сдвигающимся в прошлое настоящим и надвигающимся будущим.

Для Фуко первым философом, обратившимся к событию, которое существует «здесь» и «теперь», был Кант [Фуко 2006: 173-174]. Канту принадлежит попытка соединить универсальное и историческое, разорвав границы, в которые была заключена метафизика («логос») от Парменида и Аристотеля до Юма. Критическая (трансцендентальная) философия открыла новый этап развития метафизики, осуществив смену оснований, обеспечивающих согласование мышления и действительности посредством специфических априори. К их числу относятся не только когнитивные («пространство» и «время» как формы чувственного восприятия), но и социальные априори, фиксирующие новое положение в мире человека – следствие глубинного

сдвига в бытии человека Современности, связанного, на наш взгляд, с новым значением политики в его жизни. Это положение характеризуется изнутри идущей неустойчивостью, пробелом в сердцевине свободы, отмеченным Хайдеггером. Вследствие этого спектр возможных реализаций такого человека охватывает широкую шкалу значений, крайние точки которого – добро и зло. Как и во времена основоположников гуманизма Пико делла Мирандолы и Макиавелли, политический человек Современности стоит перед выбором, у которого нет иных оснований, кроме собственного решения. Именно поэтому кардинальное значение в жизни политического человека имеет философия, способная соединить универсальное и историческое.

Материал поступил в редколлегию 30.03.2016 г.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

- Аверинцев С.С. 1973. Плутарх и античная биография. К вопросу о месте классика жанра в истории жанра. М. : Наука. 280 с.
- Агамбен Дж. 2011. Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь. М. : Европа. 256 с.
- Баткин Л.М. 1978. Итальянские гуманисты: стиль жизни, стиль мышления. М. : Наука. 200 с.
- Баткин Л.М. 1989. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. М. : Наука. 272 с.
- Гуревич А.Я. 1984. Категории средневековой культуры. 2-е изд., испр. и доп. М. : Искусство. 350 с.
- Канетти Э. 2012. Масса и власть. М. : Астрель. 576 с.
- Кант И. 1980. Предполагаемое начало человеческой истории // И. Кант. Трактаты и письма. М. : Наука. С. 43-59.
- Ле Гофф Ж. 1992. Цивилизация средневекового Запада. М. : Издат. гр. «Прогресс» : Прогресс-Академия. 376 с.
- Лосев А.Ф. 1978. Эстетика Возрождения. М. : Мысль. 623 с.
- Макиавелли Н. 1987. Государь // Н. Макиавелли. Государь. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия. О военном искусстве. М. : Мысль. С. 37-108.
- Мамфорд Л. 2001. Миф машины. М. : Логос. 408 с.
- Мандельштам О. 1987. Слово и культура. М. : Совет. писатель. 320 с.
- Пико делла Мирандола Дж. 1981. Речь о достоинстве человека // Эстетика Ренессанса : в 2 т. М. : Искусство. Т. 1. С. 248-265.
- Платон. 1972. Политик // Платон. Сочинения : в 3 т. М. : Мысль. Т. 3, ч. 2. С. 10-82.
- Скоробogaцкий В.В. 2002. Социокультурный анализ власти. Екатеринбург : Урал. акад. гос. службы. 288 с.
- Тернер В. 1983. Символ и ритуал. М. : Наука. 277 с.
- Фуко М. 1994. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб. : А-сад. 407 с.
- Фуко М. 2005. Искусство государственного управления // М. Фуко. Интеллектуалы и власть : избр. полит. ст., выступления и интервью. М. : Праксис. Ч. 2. С. 183-211.
- Фуко М. 2006. Субъект и власть // М. Фуко. Интеллектуалы и власть : избр. полит. ст., выступления и интервью. М. : Праксис. Ч. 3. С. 161-190.
- Фуко М. 2010. Рождение биополитики. СПб. : Наука. 448 с.
- Хайдеггер М. 1993а. Время и бытие // М. Хайдеггер. Время и бытие : ст. и выступления. М. : Республика. С. 391-406.

Хайдеггер М. 1993b. Время картины мира // М. Хайдеггер. Время и бытие : ст. и выступления. М. : Республика. С. 41-62.

Хайдеггер М. 1993c. Европейский нигилизм // М. Хайдеггер. Время и бытие : ст. и выступления. М. : Республика. С. 63-176.

Эккерман Й.-П. 1981. Разговоры с Гете. М. : Худож. лит. 687 с.

References

Agamben G. *Homo sacer. Suverennaya vlast' i golaya zhizn'* [Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life], Moscow, Evropa, 2011, 256 p. (in Russ.).

Averintsev S.S. *Plutarkh i antichnaya biografiya. K voprosu o meste klassika zhanra v istorii zhanra* [Plutarch and antique biography. On the problem of the place of a classic of the genre in the history of the genre], Moscow, Nauka, 1973, 280 p. (in Russ.).

Batkin L.M. *Ital'yanskije gumanisty: stil' zhizni, stil' myshleniya* [Italian humanists: style of life, style of mentality], Moscow, Nauka, 1978, 200 p. (in Russ.).

Batkin L.M. *Ital'yanskoe Vozrozhdenie v poiskakh individual'nosti* [The Italian Renaissance in search of individuality], Moscow, Nauka, 1989, 272 p. (in Russ.).

Canetti E. *Massa i vlast'* [Crowds and Power], Moscow, Astrel', 2012, 576 p. (in Russ.).

Eckermann J.P. *Razgovory s Gete* [Conversations with Goethe], Moscow, Khudozh. lit., 1981, 687 p. (in Russ.).

Foucault M. *Iskusstvo gosudarstvennogo upravleniya* [The art of public governance], *M. Fuko. Intellektualy i vlast' : izbr. polit. st., vystupleniya i interv'yu*, Moscow, Praxis, 2005, pt. 2, pp. 183-211. (in Russ.).

Foucault M. *Rozhdenie biopolitiki* [The Birth of Biopolitics], St. Petersburg, Nauka, 2010, 448 p. (in Russ.).

Foucault M. *Slova i veshchi. Arkheologiya gumanitarnykh nauk* [The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences], St. Petersburg, A-cad, 1994, 407 p. (in Russ.).

Foucault M. *Sub'ekt i vlast'* [Subject and power], *M. Fuko. Intellektualy i vlast' : izbr. polit. st., vystupleniya i interv'yu*, Moscow, Praxis, 2006, pt. 3, pp. 161-190. (in Russ.).

Gurevich A.Ya. *Kategorii srednekovoy kul'tury* [Categories of Medieval culture], 2nd ed., rev. and enl., Moscow, Iskusstvo, 1984, 350 p. (in Russ.).

Heidegger M. *Evropeyskiy nihilizm* [European nihilism], *M. Khaydegger. Vremya i bytie : st. i vystupleniya*, Moscow, Respublika, 1993, pp. 63-176. (in Russ.).

Heidegger M. *Vremya i bytie* [On Time and Being], *M. Khaydegger. Vremya i bytie : st. i vystupleniya*, Moscow, Respublika, 1993, pp. 391-406. (in Russ.).

Heidegger M. *Vremya kartiny mira* [The Age of the World Picture], *M. Khaydegger. Vremya i bytie : st. i vystupleniya*, Moscow, Respublika, 1993, pp. 41-62. (in Russ.).

Kant I. *Predpolagaemoe nachalo chelovecheskoy istorii* [Conjectural Beginning of Human History], *I. Kant. Traktaty i pis'ma*, Moscow, Nauka, 1980, pp. 43-59. (in Russ.).

Le Goff J. *Tsivilizatsiya srednekovogo Zapada* [Medieval Civilization], Moscow, Izdat. gr. «Progress», Progress-Akademiya, 1992, 376 s. (in Russ.).

Losev A.F. *Estetika Vozrozhdeniya* [Esthetics of the Renaissance], Moscow, Mysl', 1978, 623 p. (in Russ.).

Machiavelli N. *Gosudar'* [The Prince], *N. Makiavelli, Gosudar'. Rassuzhdeniya o pervoy deкаде Tita Liviya. O voennom iskusstve*, Moscow, Mysl', 1987, pp. 37-108. (in Russ.).

Mandelstam O. *Slovo i kul'tura* [Word and culture], Moscow, Sovet. pisatel', 1987, 320 p. (in Russ.).

Mumford L. *Mif mashiny* [The Myth of the Machine], Moscow, Logos, 2001, 408 p. (in Russ.).

Pico della Mirandola G. *Rech' o dostoinstve cheloveka* [Oration on the Dignity of Man], *Estetika Renessansa, in 2 vols.*, Moscow, Iskusstvo, 1981, vol. 1, pp. 248-265. (in Russ.).

Plato. *Politik* [Statesman], *Platon. Sochineniya, in 3 vols.*, Moscow, Mysl', 1972, vol. 3, pt. 2, pp. 10-82. (in Russ.).

Skorobogatskiy V.V. *Sotsiokul'turnyy analiz vlasti* [Social and cultural analysis of power], Ekaterinburg, Ural. akad. gos. sluzhby, 2002, 288 p. (in Russ.).

Turner V. *Simvol i ritual* [Symbol and ritual], Moscow, Nauka, 1983, 277 p. (in Russ.).

Natalja A. Skorobogatskaja, Candidate of Philosophy, Associate Professor, Chair of Philosophy, Ural Federal University named after the First President of Russia B. Eltsyn, Ekaterinburg. E-mail: vyacheslav.skorobogatsky@uapa.ru

Vjacheslav V. Skorobogatskij, Doctor of Philosophy, Professor, Chair of Philosophy and Political Science, Urals Institute of Administration – Branch of the Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Ekaterinburg. E-mail: vyacheslav.skorobogatsky@uapa.ru

HOMO POLITICUS IN MODERN AGE

Abstract: The article considers the determinative significance of politics in the process of humane type development in the transition epoch from Middle Ages to the Modern Age. The system approach is a methodological basis of the theme research. Its implementation allows to group social, cultural, mental and historic factors of humane existence around system-forming basis, the function of which is the discretion of politics. Special aspect of the methodological method undertaken in the article is that provision of a rationale for the specific role of politics in a new humane type development is carried out a posteriori. Having defined a problem, the authors introduce an assumption initially based on the arguments of empiric character. Theoretical soundness of the assumption becomes apparent as some results are achieved and conclusions are formulated. The following results are obtained as part of the study. First, the individuality model typical for the Renaissance is reconstructed as the sphere of free self-existence of an individual where he implements his autonomy and totality of natural rights. Second, the conditions and causes of the origin of the phenomenon “the negative side of titanism” are found out, first of all, orientation to the lack of foundation (self- foundation) of a man of the Renaissance. Third, the mechanism of cardinal transformation of the antique model of politics, and origin of new politics that included “bare life” of the Prince into its structure are determined. Finally, the article proves the concept that Machiavelli’s Prince can be considered as the matrix of mass production of homo politicus of Modern Age. The authors attempted to bring out the significance of the problem of homo politicus of Modern Age as theoretical and methodological context, in which nontrivial subject and categorical relations between philosophical approaches of I. Kant, M. Heidegger, M. Foucault, and G. Agamben are determined. Analysis of this kind is necessary in order to prove special role of philosophy (metaphysics) in the existence of particular humane type. Accordingly, the main requirement to philosophy is to proceed from the combination of universal and historic as the basic principle. The novelty of the suggested approach and obtained results is connected with the provision of a rationale for the leading role of politics in forming the main characteristics of cultural and historic type of a man of Modern Age.

Keywords: project of humanism, “negative side of titanism”, “bare life”, power, Prince, homo politicus, politics as Modern Age destiny.



ЛИЧНОСТЬ И ЦЕРКОВЬ: ПРОБЛЕМА ДУХОВНОГО СТАНОВЛЕНИЯ В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ (Ф.М. ДОСТОЕВСКИЙ, В.С. СОЛОВЬЕВ, Л.Н. ТОЛСТОЙ)

УДК 1(47+57)091

Вячеслав Юрьевич Васечко

доктор философских наук, доцент,
ведущий научный сотрудник отдела права
Института философии и права УрО РАН,
г. Екатеринбург. E-mail: vyacheslavpetro@narod.ru

Любой религиозный мыслитель рано или поздно встает перед мировоззренческой проблемой: как соотносятся его конфессиональная принадлежность и свобода мышления? Способствует религиозная идентификация его (и всякого другого индивида) личностному самоопределению или наоборот препятствует? В трактате И. Канта «Религия в пределах только разума» определены те ключевые пункты, в которых церковь как институт рискует отойти от своего истинного предназначения и превратиться в замкнутую корпорацию, члены которой будут всячески препятствовать духовному развитию своей паствы. Три центральные фигуры русской религиозно-философской мысли XIX в., обращаясь к Канту, по-разному определяют статус церкви в социуме и соответственно отношение к ней личности, а также перспективы ее социально-политического и нравственно-культурного реформирования. «Почвеннический» проект Ф.М. Достоевского, самый лояльный к церкви, существенно не затрагивает социально-политическое статус-кво и церковную иерархию и ограничивает пространство личностного развития православным форматом. Православная церковь обладает, по мнению Достоевского, достаточным потенциалом, чтобы служить духовным ориентиром не только для русского народа, но и для всего человечества. Более критичный по отношению к православной церкви протоэкуменический проект В.С. Соловьева предполагает самый широкий диалог и организационное объединение христианских конфессий в единую церковь как силу, руководящую процессом строительства общества «свободной теократии», перехода человечества в состояние Богочеловечества. Самый радикальный проект Л.Н. Толстого обосновывает необходимость отказа от какой-либо национальной и конфессиональной идентификации, обращение к всемирно-историческому опыту культур Запада и Востока и чисто рационалистическую интерпретацию нравственных абсолютов. Три указанных проекта находят своих последователей среди современной русской и зарубежной интеллигенции. Их адепты продолжают традиции отечественной философии в решении социально-политических и нравственно-мировоззренческих проблем.

Ключевые слова: церковь, православие, Кант, Достоевский, В.С. Соловьев, Л.Н. Толстой, личность, конфессионализм, клерикализм, рационализация, свободная теократия

Одна из центральных проблем для любого честного религиозного мыслителя независимо от его вероисповедной принадлежности – это статус церкви как социального института. К какой бы конфессии не принадлежал данный мыслитель, ему, поскольку он касается социальных и мировоззренческих вопросов, обязательно придется определиться также с проблемой места института церкви в обществе и культуре причем в первую очередь именно той самой конфессиональной церкви, с которой он себя идентифицирует. Актуальность этой проблемы, безусловно, тем острее, чем, во-первых, значимее роль церкви как социального института, во-вторых, чем большее место занимает религия в индивидуальных поисках конкретного мыслителя. Нет сомнения, что эти факторы очевидны применительно к современной России, ее культуре и одному из ее столпов – Русской Православной Церкви.

Представляется, что в историческом плане с наибольшей основательностью подошел к данному предмету Иммануил Кант в трактате «Религия в пределах только разума», написанном в 1793 г., вскоре после выхода в свет трех его знаменитых «Критик» и, естественно, с использованием уже разработанного им к тому времени философско-методологического инструментария. Сохраняя в целом лояльность в отношении лютеранской церкви, в лоне которой он вырос и был воспитан, Кант отмечает те пункты, с которых может начаться отход церкви от ее истинного, внеинституционального предназначения. Как только «церковь видимая», служащая для временного объединения людей в условиях земной жизни, начинает претендовать на права «церкви невидимой», «всеобщей», как только «историческая вера» со всей случайностью и произвольностью ее обрядов и церемоний начинает себя позиционировать как нечто самоценное и абсолютное, служение церкви превращается в «лжеслужение», в «суррогат морального служения Богу», в фарисейство и суеверие.

Не пытаясь решить задачу анализа того множества тем, которые представлены в трактате Канта, рассмотрим, каким образом его отношение к церкви и к ее социальным и культурным функциям представлено в мировоззрении трех крупнейших русских мыслителей XIX в. – Ф.М. Достоевского, В.С. Соловьева и Л.Н. Толстого. При многих иных расхождениях все они оставались религиозными людьми, причем искренними христианами и более чем определенно осуждали безверие, материализм и атеизм. Персональные отношения каждого из них с православной церковью складывались, как известно, по-разному. Неоднозначно решали они и вопросы о значении церкви в истории и культуре прошлой и современной им России, взаимоотношениях с обществом и государством, роли в становлении личности христианина. При всех нюансах их расхождений налицо то, что роднит их не только между собой, но и с Кантом (хотя и не только с ним). Очевидно их общее стремление к самостоятельной рефлексии, попытки мыслить свободно, неангажированно, что закономерно приводят личность к напряженности в отношениях с официальными церковными властями, к взаимному непониманию и конфликтам. По сути позицию каждого из них можно представить не только как индивидуальное осмысление проблем

«личность и церковь», «церковь и общество», «церковь и культура», но и как определенный проект решения этих проблем в перспективном плане.

Проект Достоевского: актуализация наличного духовного и культурного потенциала РПЦ. Безусловно, ближе всего к «церковной ограде» стоит Достоевский, особенно если мы рассматриваем последнее двадцатилетие его жизни. В это время он довольно строго соблюдает православные обряды и регулярно посещает церковные службы. Среди его близких друзей – член Государственного Совета Константин Победоносцев, законоучитель двух престолонаследников и будущих императоров – Александра III и Николая II, будущий многолетний обер-прокурор Святейшего Синода¹.

В романах Достоевского и в его журнальной публицистике («Дневник писателя») православие предстает в роли духовного, нравственного и организационного стержня русской цивилизации, выступает как живая душа русского народа, высший ориентир и спасение от всех несчастий прошлого, настоящего и грядущего. Именно в православии мыслитель видит ту высшую идею, которой жив наш великий народ и благодаря которой он вполне может «стать во главе народов, приобщить их всех к себе воедино и вести их ... к окончательной цели, всем им предназначенной» [Достоевский 2010: 496]. Отказ русского человека от этой религии в пользу иных духовных ценностей (неважно, каких – католических, либеральных, позитивистских, материалистических, социалистических) равносителен потере национальной идентичности, измене тому лучшему и главному, что дала Россия миру и что определяет, по мнению Достоевского, ее место в истории и культуре человечества. Подобно своим любимым героям (князю Мышкину, Ивану Шатову, Алеше Карамазову) он глубоко страдает, видя, как русское общество чуть ли не в массовом порядке поддается соблазнам западной культуры и покидает (если не физически, то во всяком случае ментально) родную почву.

Молодой Соловьев в одной из трех известных речей, прочитанных вскоре после смерти Достоевского, резюмирует, что последнее слово, до которого тот дошел, – это «Церковь как положительный общественный идеал, как основа и цель всех наших мыслей и дел и всенародный подвиг как прямой путь для осуществления этого идеала» [Соловьев В. 1988: 301]. Однако Соловьев верно подмечает, что Достоевский, говоря о православной церкви, намеренно не разводит понятий церкви как мистического тела Христова и как просто собрания верующих того или иного исповедания: он не имеет «никаких богословских притязаний» и поэтому не следует «искать у него логических определений Церкви по существу» [Соловьев В. 1988: 300].

Если с учетом этой ремарки вчитаться в художественные и публицистические тексты Достоевского, то будет понятно, почему он далеко не

¹ Стоит напомнить, что именно к Победоносцеву будет обращено гневное письмо Владимира Соловьева от 31 января 1892 г., предрекавшего, что его религиозная политика наведет на Россию «египетские казни» [Соловьев В. 1999с: 1047], и что именно он будет изображен в 1900 г. Львом Толстым в романе «Воскресение» под фамилией Топорова одним из главнейших душителей свободной мысли в стране [Толстой 1959: 314-317; Сопельняк 2008].

идеализировал ни состояние, в котором находилась Русская православная церковь того времени, ни нравственное состояние простого народа. Если бы церковь действительно пользовалась авторитетом в глазах хотя бы низших сословий, то вряд ли простой штундистский пастор сумел обычной проповедью трезвости отвратить в Херсонской губернии от православия большую группу простых людей, вовсе не испорченных европейским образованием [Достоевский 2010: 111-114]. И если бы, например, система подготовки кадров православных пастырей была поставлена должным образом, то вряд ли питомцы семинарий типа циника и нигилиста Ракитина, ярко обрисованного в «Братьях Карамазовых», представляли серьезную угрозу русской культуре, включая и саму православную церковь¹.

Как нам представляется, отнюдь не случайным является то обстоятельство, что среди положительных героев художественных произведений Достоевского мы не встречаем ни представителей белого духовенства, ни иерархов РПЦ. Налицо красноречивое молчание, ясно говорящее, что писатель не мог или не хотел касаться этой тематики. Есть, правда, и альтернативные примеры, но они при внимательном рассмотрении только подтверждают правило. Так, исповедник Ставрогина, бывший епископ Тихон в «Бесах» (имеющий прототипом святого Тихона Задонского, произведения которого Достоевский хорошо знал) и старец Зосима в «Братьях Карамазовых» (во многом списанный с лично знакомого автору Амвросия Оптинского) – это духовные лица, находящиеся вне иерархии, пребывающие «на покое» и так или иначе дистанцирующиеся от РПЦ как полугосударственного института. Их авторитет в глазах окружающих, в глазах автора и его читателей носит чисто моральный характер. В поучениях Зосимы, старательно записанных Алешей Карамазовым, мы не находим ничего «поповского» в том смысле, что это свод заповедей жизни для идеального христианина безотносительно к его социальному статусу, равно применимый для священников и мирян. Да и сам Алеша, мечтающий о тихой и благочестивой жизни в монастыре, в качестве последнего напутствия от старца получает настоятельный совет: оставить послушничество, вернуться «в мир» и именно там продолжить свое служение Богу.

Наиболее интересным в этой связи представляется образ Великого Инквизитора из тех же «Братьев Карамазовых». Как справедливо замечал Н.А. Бердяев, католический антураж «поэмы», сочиненной Иваном Карамазовым, не должен заслонить для нас сути дела. А она заключается в том, что аргументация Инквизитора характерна не только для западных христианских церквей (в первую очередь для католической), но и для богословствующих клерикалов вообще, вне связи с какой-либо определенной конфессией, и иерархи РПЦ тут далеко не исключение. Дух Великого Инквизитора реализует себя не только в идеологии и системе папской теократии. Его «можно было бы открыть и в византийском православии, и во всяком цезаризме, и во всяком империализме» [Бердяев 1994: 130]. А убежденность подобного рода людей, их готовность к неограниченным жертвам, пусть даже порой

¹ См. также по этому вопросу: [Филиппов 2006].

они готовы принести в жертву и себѣ в том числе, делают их для подлинно христианского идеала еще более опасными.

Среди тезисов Инквизитора необходимо выделить тот, который максимально сближает его кредо с «благочестивым лжеслужением» как суррогатом религиозности, скрупулезно проанализированным в трактате Канта. «Есть ... единственные три силы на земле, могущие навеки победить и пленить совесть этих слабосильных бунтовщиков для их счастья, – эти силы: чудо, тайна и авторитет»; «Мы исправили подвиг Твой, – и основали его на чуде, тайне и авторитете» [О Великом Инквизиторе... 1991: 32, 34], – обращается герой Ивана Карамазова к плененному им Христу, почти дословно цитируя Канта, где он говорит о трех видах иллюзорного, лицемерного, формального верования¹.

Разница, правда, в третьем «столпе»: то, что Кант расплывчато и осторожно называет «верой в средства снискания благодати», у Инквизитора получает более краткое и емкое имя «авторитет», более понятное не только Ивану и Алеше, но и массовому российскому читателю, на которого в первую очередь рассчитан роман Достоевского. При этом остается бесспорным, что мрачная доктрина Великого Инквизитора – такой же антипод и извращение христианства, как и «рабская, принудительная, богослужebная вера», «религия снискания благосклонности (одного лишь культа)», «хлам благочестивых предписаний», «иго статутарного закона», «поповство» в терминологии Канта [Кант 1996: 297, 348, 349, 404]. Если религия ставит себя вне морали, над ней и пытается подчинить последнюю себе, то она обрекает себя на вырождение в иррациональную, бессодержательную догматику в теории и административно-принудительную, репрессивную систему на практике.

В целом, однако, проект Достоевского состоит в том, чтобы, не затрагивая радикально ни социально-политическое статус-кво, ни существующую церковную иерархию, не ломая их форму, попытаться влить в эти старые мехи новое вино: оживить, одухотворить эту конструкцию изнутри, воспитав молодое поколение православных в духе истинно евангельских идеалов, сделав их христианами не на словах, а на деле. Такая скромная программа с ее упором на личное самопожертвование и неприятием насильственных методов в отношении существующих институтов, не посягающая на земные интересы клира, вполне импонировала официальной церкви. И эту традицию дореволюционной синодальной эпохи последовательно продолжают современная РПЦ и лояльные ей националистические круги. Достоевский здесь остается одним из корифеев, а его критические высказывания по адресу церкви либо замалчиваются, либо списываются на конъюнктуру того давно минувшего времени². Обычную рутинную работу православных функционеров при определенных навыках нетрудно преподнести в качестве жертвенной службы Всевышнему.

¹ См.: [Кант 1996: 323, 361-363, 417].

² См., например: [Григорьев 2002; Иустин (Попович) 2007].

Проект Владимира Соловьева: Вселенская Церковь, она же свободная теократия. Владимир Соловьев, будучи человеком академически образованным и не особенно тяготеющим к скрупулезному исполнению церковных обрядов, испытал в молодые годы влияние не только Канта, но и весьма уважаемого им Достоевского. Известен факт их совместной поездки летом 1878 г. в Оптину Пустынь к старцу Амвросию [Лосев 2000: 409]. Известно, что Соловьев нашел великой и своевременной мысль Достоевского написать серию романов, где бы церковь выступила «положительным общественным идеалом» [Цимбаев 1991: 12] (идея эта, как известно, осталась нереализованной). Близость Достоевского с братьями Всеволодом, Владимиром и Михаилом Соловьевыми была настолько очевидной, что современники находили их черты в образах братьев Карамазовых¹.

При всем этом, оставаясь даже внешне похожим на православного священника (вплоть до того, что простые люди на улице обращались к нему за благословением²), Соловьев – чрезвычайно светский человек. В отношении к церкви он оказывается гораздо более рационалистичным, что в результате ставит его еще дальше от церковной ограды. Не случайно имя и идеи Канта постоянно встречаются в его работах, вплоть до образа богини справедливости Астреи, которую испорченность людских нравов вынудила покинуть землю и вознестись на небо³. Такие концепты Соловьева, как «нормальное человеческое общество», «цельное общество», или «свободная (истинная) теократия» с ее антиподом в виде «ложной теократии», или «отвлеченного клерикализма» [Соловьев В. 1999e: 230; Соловьев В. 1999b: 617-652] имеют своими очевидными прототипами и аналогами кантовские «этическую общность» («невидимую церковь»), «царство добра и вечного мира», а также общество, где царят «историческая (церковная) вера», «богослужебная вера», «видимая церковь», «поповство» [Кант 1996: 335, 349, 356, 357, 400].

«Свободная теократия» Соловьева – это такой высший миропорядок, где будет значима каждая личность, где любой индивид получит право на собственный путь к Богу и встречное внимание с Его стороны, где предметом станет «человек как существо божественное, человек в Боге или человек как бог – такой человек, который “имеет область чадом Божиим быти”» [Соловьев В. 1999b: 631]. Философ убежден, что усилия тех или иных социальных структур, включая церковные институты, формализовать и регламентировать этот процесс опасны с этической точки зрения. Вместо соработничества человека и Бога в пресуществлении бытия (и земного, и космического, вселенского) возымеет место подчинение духовного универсума личности чьим-либо корыстным и совсем не Божественным интересам. Все более близкое знакомство философа с жизнью и действительными запросами православного клира, поисками им альтернативы стало в итоге причиной сближения с католицизмом, отхода от официального православия.

¹ См., например: [Григорьев 2002; Иустин (Попович) 2007].

² См.: [Лосев 1994: 20].

³ См.: [Кант 1996: 413; Соловьев В. 1999d: 506].

В 1880-е гг. Соловьев становится активным проповедником идеи воссоединения христианских церквей, что впоследствии и создало ему славу «пророка и мученика экуменизма». Узкий конфессионализм православия, его отказ от диалога с западными христианскими церквями, сращивание с государственно-бюрократическим аппаратом, национализм и «партикуляризм» вызывают у философа все большее отторжение. Он (по крайней мере в тех работах, которые издавались за рубежом и вполне откровенно выражали его взгляды) прямо заявляет о том, что «Каиафы и Ироды нашей [российской – В.В.] бюрократии» и «зилоты воинствующего панславизма» [Соловьев В. 1991а: 47] извратили великую христианскую идею и что верховным судьей в сфере религии он считает не «антиканонический синод» и не «чиновников светской власти» [Соловьев В. 1999d: 277], а только святых отцов церкви таких как Ириней, Дионисий Великий, Афанасий Великий, Иоанн Златоуст и др. Представив обзор церковной истории, Соловьев проявляет заметную снисходительность к католицизму и напротив – подчеркивает негативные моменты в византийском православии и православии русском как его преемнике. Современная РПЦ, по его мнению, подчинила себя «цезарепапизму петербургских бюрократов», замкнулась в своей отделимости, разобщилась с великой христианской общиной, перестала «связывать нацию с вселенским или международным царством Христовым» [Соловьев В. 1999а: 221, 222].

Свой идеал церкви Соловьев находит у славянофилов (А.С. Хомяков, И.В. Киреевский) и некоторых католических писателей (И. Мёлер, Ж. Перроне). Этот идеал становится для него проектом и ориентиром реформирования РПЦ на ближайший исторический период. Его главные признаки [Соловьев В. 1999d: 303-308]: 1) *вселенский характер* – в том смысле, что церковь должна представлять из себя единый и неделимый моральный организм, охватывающий весь мир (христианский, по крайней мере); 2) *непогрешимость* – поскольку будучи соборным органом, церковь способна преодолевать субъективную ограниченность и порочность отдельных своих членов и группировок; 3) *независимость* от земных правителей – именно такое качество дает ей возможность возвыситься над делами и страстями этого мира и сосредоточиться на реализации своей божественной миссии.

Ошибка славянофилов, считает Соловьев, заключалась в том, что этот идеал, призванный реализоваться в отдаленном будущем только благодаря долгой и трудной работе, они приняли за свершившийся факт и отождествили с нынешней Восточной Православной церковью. Последняя, представляя собой «департамент гражданской администрации» Российской Империи, всех указанных признаков лишена и поэтому не может быть даже зачатком будущей «Вселенской Церкви».

Следует признать, что Соловьев в своей идейной эволюции не остановился на этой протоэкуменической концепции, которую он с наибольшей полнотой развил в изданном в Париже в 1889 г. трактате «Россия и Вселенская Церковь» (в самой России это произведение вышло уже после смерти автора – в 1911 г.). Не имея поддержки на родине даже в лице духовно близких людей (не говоря уже о правительственных и церковных кругах), встречая

на Западе всего лишь моральное сочувствие в лице отдельных влиятельных католических иерархов, мыслитель все более разочаровывается в своем проекте и переживает под конец жизни глубокий мировоззренческий кризис. Выражением этого драматического состояния стала его апокалиптическая и одновременно утопическая фантазия – «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории» с включенной в нее «Краткой повестью об антихристе», опубликованная в 1900 г. за несколько месяцев до смерти автора.

В «Повести» мы видим, как та общехристианская уния, которой так противилась современная Соловьеву «видимая», «статутарная» (Кант) православная церковь и к которой не очень-то стремились и католицизм с протестантизмом, все-таки состоялась. Произошло это, однако, лишь накануне конца света, в условиях царства антихриста, того мирового правителя, который своими репрессиями, собственно, и вынудил христиан (подлинных христиан, естественно, а не номинальных) преодолеть распри и консолидироваться. Но поскольку это сплочение происходит лишь в самом «конце всемирной истории» и по сути стимулируется прежде всего единой внешней угрозой, говорить о какой-либо позитивной роли церкви как факторе исторического процесса уже не приходится. Отметим, что это касается не только православия, но и остальных христианских конфессий.

При этом следует обратить внимание на то обстоятельство, что если католики на заключительном Вселенском соборе в Иерусалиме, где происходит воссоединение, представлены своим последним первосвященником с символическим именем Петр II, если евангелистами-лютеранами (других протестантов Соловьев в расчет не берет) руководит «ученейший немецкий теолог профессор» с не менее символической фамилией Паули, то православную делегацию возглавляет не иерарх и не штатный дипломированный богослов, а странствующий старец Иоанн, епископ «на покое», типа Тихона в «Бесах» Достоевского [Соловьев В. 1991с: 170-172]. Эти трое столь разных людей не только обнаруживают, по Соловьеву, волю к сотрудничеству, но и находят средства для солидарного противостояния императору-антихристу. Монах Пансофий, которому приписывают авторство «Повести», не отдает предпочтения никому из троих и подчеркивает, что все они действуют на равных. Тем не менее тот факт, что победа добра над злом в решающей битве у Мертвого моря достигается лишь с помощью второго пришествия Христа, то есть действия супранатурального и трансцендентного, вновь свидетельствует о сомнении философа в готовности и способности «исторических», институционализованных христианских конфессий к сколько-нибудь позитивной, социально преобразующей деятельности в постюстороннем мире.

Проект Льва Толстого: внеконфессиональное и сверхнациональное христианство. Следующий и самый радикальный шаг в направлении от церковной ограды к чистому разуму делает Л.Н. Толстой, который несмотря на то, что не окончил университета, самостоятельно проштудировал основные кантовские сочинения и сохранил уважение к немецкому философу до конца жизни. Даже в последних произведениях Толстого «Круг чтения» (1908) и «Путь жизни» (1910) можно встретить немало отрывков из работ

Канта в собственной обработке русского классика. И нередко это именно цитирование или пересказ все той же «Религии в пределах только разума» [Толстой 1998b: 100, 471, 554-5, 628-9, 859 и др.; Толстой 1993: 231-223, 235-236, 241 и др.]. Особенно привлекают Толстого пассажи с критикой ложной веры (чудеса, тайны и благодать) и лжеучения «видимой церкви» с ее торжественной, показной обрядностью и внешним блеском.

Толстой предпринимает грандиозную попытку собственной интерпретации христианства, в которой эта религия была бы полностью освобождена от мистических элементов и конфессиональной окраски. Именно в этой форме, считает он, христианство обнаружит свое родство с другими учениями, претендовавшими на решение кардинальных смысложизненных вопросов – в первую очередь с учениями античных мыслителей-язычников и восточных «учителей мудрости». Именно такое христианство видится Толстому основой и форматом для диалога между воцерковленными и невоцерковленными, европейцами и азиатами, православными и неправославными. Здесь главное, чтобы человека волновал наиважнейший вопрос: «Есть ли в моей жизни такой смысл, который не уничтожался бы неизбежно предстоящей мне смертью?» [Толстой 1998a: 22]. Знаменитая «Исповедь» (1882), где эта мысль сформулирована в такой предельно острой форме, потрясла русское общество и стала началом того процесса, который вполне логично привел ее автора к разрыву с официальной православной церковью, который получил окончательное оформление в специальном определении Святейшего Синода [Определение... 1995: 71-72]¹.

Однако следует отметить, что критика Толстым православия не была огульно нигилистической. Он призывает: «Ищите общения с истинно религиозными людьми и с истинными философами, как живыми, так и умершими» [Толстой 1998a: 101]. Последовательно реализуя эту установку на поиск единомышленников, где бы и когда бы они не жили, он не обходит вниманием и православную литературу: читает и анализирует агиографические тексты, прологи, патерики. В руководимом им издании «Посредник» выходят в 1880-е гг. различные жития святых [Гродецкая 2000: 75-97]. Признаки работы над житийной литературой обнаруживаются в ряде произведений Толстого: в «Анне Карениной», «Дьяволе», «Посмертных записках старца Федора Кузмича» и особенно в повести «Отец Сергей» [Гродецкая 2000: 207-256]. Другое дело, что трактовка им православной агиографии далека от традиционно-догматической и служит для автора лишним подтверждением его рационалистической концепции.

Вслед за Кантом Толстой не устает повторять: «Утверждения настоящей веры, хотя и не могут быть доказаны, никогда не только не содержат в себе ничего противного разуму и несогласного с знаниями людей, а всегда разъясняют то, что в жизни без положений веры представляется неразумным и противоречивым» [Толстой 1992b: 27]; «Все исследуй. Верь только тому, что согласно с разумом» [Толстой 1998b: 234]; «Спасение не в обрядах и таинствах, не в исповедании той или иной веры, а в ясном понимании

¹ См. подробный анализ этой проблемы: [Лев Толстой... 2010; Ореханов 2010].

смысла своей жизни» [Толстой 1998b: 606]. Как результат, Бог у Толстого (как и у Канта) из онтологического и трансцендентного существа превращается в постулат практического (нравственного) разума. Его признают сущим не потому, что он таков сам по себе, но лишь постольку, поскольку без этого допущения земная наша жизнь обесмысливается, теряет логическую точку опоры. Всякая церковная религия и мораль оказываются в свете этого вывода не только излишними и обременительными, но и опасными, так как церковь, подобно практически всякому институту, предполагает выделение когорты профессионалов, делающих из своих занятий средство для упрочения своего положения в обществе и вовсе не озабоченных вековечными вопросами. Последовательный логический анализ раскрывает противоречивость, софистику и казуистику церковно ангажированных моральных учений и потому их неразумность. Субъект, если он ориентирован на мышление честное и рациональное, никак не может руководствоваться их императивами ни в теории, ни на практике.

«Истинная вера не нуждается в церкви», «Церковная вера – рабство» [Толстой 1993: 230], «Христос учил людей тому, что между Богом и человеком не нужно посредников. Он учил тому, что все люди – сыны Бога. Как же могут быть посредники между отцом и сыном?» [Толстой 1998b: 73]. Церковь, позиционирующая себя в роли посредника между Богом и людьми, высшим и низшим миром, преследует при этом исключительно земные корпоративные интересы. Следовательно, она однозначно является неразумным и вредным (с точки зрения истинной веры) учреждением. Поэтому в ее деятельности Толстой не может, да и не хочет признавать ничего нравственно позитивного.

Если речь заходит о сохранении, толковании и популяризации Священного Писания, то когда такой деятельностью занимается служитель церкви, это для Толстого «самый лютый соблазн – учителей веры, называющих себя православными. Берегитесь этого соблазна более всех других, потому что они-то, эти самозванные учителя, придумав ложное богопочитание, отманяют вас от истинного Бога... Эти самозванные учителя, думая учить других, сами лишают себя истинной жизни и другим мешают познать ее» [Толстой 2001: 709]. Если обратиться к более частным вопросам, например к толкованию конкретных заповедей, то Толстой обнаруживает искажение (действительное или воображаемое) аутентичных текстов. Например он отмечает добавление слова «напрасно» в слова Христа об осуждении тех, кто гневается на своего брата [Толстой 1993: 243], слов «кроме вины прелюбодеяния» в заповедь о недопущении развода [Толстой 1996: 478-484], или же просто уход от толкования трудных мест Писания [Толстой 2001: 172, 723].

Пышная и блестящая торжественность церковной службы со всеми ее обрядами, одеждами, украшениями, пением, благовониями и шествиями – все это суть лишь признаки того, что такими средствами транслируется и внушается простодушным мирянам ложь, а не истина [Толстой 1992a: 84, 85; Христианская этика 1994: 100], что церковь «неразумна и вредна» [Толстой 1993: 235]. Не ограничиваясь теоретическими рассуждениями, Толстой дает в романе «Воскресение» такое гротескно-сатирическое изображение

церковной службы, с которым мало что сравнится в мировой литературе [Толстой 1959: 145-150]¹. Все сверхъестественные чудеса, прошлые и современные, к которым церковь апеллирует и которые «противоречат разуму», есть «обман людской» [Толстой 1992а: 86]. Обогащение проповедников путем приписывания им мистических способностей также призвано скрыть сущность истины, чтобы «она не только не нарушала прежнего понимания жизни и установившегося в нем строя жизни, но, напротив, подтверждала бы его» [Христианская этика... 1994: 100].

С симпатией в целом относясь к деятельности христианских подвижников первых веков, Толстой убежден, что уже тогда церковь выступала в роли морально деструктивного фактора, а клирики изначально были озабочены своими земными проблемами и меньше всего пеклись о Царстве Небесном: «Церковь, начиная с конца и до III века, – ряд лжей, жестокостей, обманов» [Толстой 1952а: 195]. Касаясь I Никейского Вселенского собора, где были приняты основные христианские догматы, Толстой записывает: «О чем же спор<или>? О запов<едях>? Нет. О способе исполн<ения>? Нет. Так они не о вере говорили, а о чем-то другом. На здоровье. Я не пойду за ними» [Толстой 1952b: 326]. Яснополянский мыслитель старается быть справедливым: критикуя православие, он не дает поблажки и другим христианским церквям, если только усматривает в их деятельности извращение христианского учения, как он это учение понимает. Для этой цели он использует даже столь нелюбимого им Ницше, фрагмент которого «Католицизм и христианство» включается в «Круг чтения» [Толстой 1998b: 550-552]. Широко цитируя европейских и американских религиозных авторов, Толстой отбирает тех из них, которые известны своим более или менее ярко выраженным антиклерикальным настроением (Амиель, Мадзини, Ламеннэ, Паркер, Чаннинг, Балу, Эмерсон).

Вторя Канту, Толстой констатирует: «Церковь ... внешняя, соединяя людей во времени и пространстве, нарушает истинное внутреннее единение, подставляя на место его наружное.

Видимая церковь есть только лживое подобие истинного соединения» [Толстой 1993: 243]. Он противопоставляет ей церковь истинную, внутреннюю – невидимое сообщество людей, пусть и отделенных один от другого пространством и временем, но зато неразрывно соединенных единой исповедуемой ими истиной. Соответственно все таинства, обряды, службы и особенно догматы (Троицы, боговоплощения, искупления, непогрешимости церкви и т.п.) не сближают, а разобщают людей, препятствуют им ощутить себя органами единого вселенского тела, порождают конфликты и конфронтацию вместо солидарности и консолидации. «Царствие Божие внутри вас есть» (Лук. 17, 21) – эта евангельская формула, которую Толстой делает названием одного из своих религиозных трактатов, определяет главный вектор духовных поисков любого человека и превращает все человечество в целостный организм с общими целями и задачами.

¹ Именно эти главы романа стали для Победоносцева, как известно, непосредственным поводом к возбуждению перед Николаем II и синодом вопроса об отлучении Толстого от церкви.

Итак, Толстой, продолжая рационалистическую традицию идущую даже скорее не от Канта, а еще от Декарта с его гносеологическим принципом первичности индивидуального сознания (*cogito, ergo sum*), предлагает человеку, а в перспективе и человечеству, достаточно рискованный эксперимент. Он предлагает отвергнуть все церковные ценности как разновидность ценностей коллективистских вообще (наряду с политическими, правовыми, научными, семейными и т.п.), и жить, действовать, надеясь исключительно на собственный разум. Только таким путем человек исполнит высший закон: закон Христа о любви к ближнему и победит закон низший, закон земного мира, мира насилия и порабощения. Вопрос о социальных последствиях такого эксперимента, а также о возможных сложностях и проблемах, с которыми столкнется человек, стремящийся последовательно реализовать данный принцип, не является для Толстого предметом серьезного интереса. Он искренне убежден, что это оптимальный вариант жизни и деятельности как для индивида, так и для всего рода людского.

* * *

Итак, перед нами три проекта, три парадигмы, которые, с одной стороны, опираются на прошлый отечественный и зарубежный религиозно-философский опыт, а с другой стороны, предлагают различные форматы духовного и конфессионального самоопределения личности, которой предстоит действовать в новых социально-исторических координатах. Проект *Достоевского* предполагает, что человек, поскольку он воцерковлен и ведет надлежащий богоугодный образ жизни, сможет максимально реализоваться в рамках православной иерархии ценностей, если он актуализирует тот духовный и культурный потенциал, который накоплен за почти двухтысячелетнюю историю этой конфессии. Проект *Владимира Соловьева* носит более масштабный, экуменический характер: «всеединое человечество», которое для него совпадает с христианским миром, предполагает самый широкий диалог между православием, католицизмом и протестантизмом. Это есть обязательное преодоление национализма и партикуляризма, которыми страдают православные конфессии со времен Византии. Наконец, самый радикальный проект – *Льва Толстого* (которому и рамки христианства кажутся слишком тесными) требует обращения к всемирно-историческому культурному опыту, поиска духовности и жизненного смысла в любом религиозном и философском учении при неприменимом условии отказа от национальной и конфессиональной идентификации.

Очевидно, что поставленные и отчасти (пусть и по-разному) решенные русскими мыслителями проблемы не потеряли своей актуальности для нашей страны и для зарубежного мира. В лоне самой РПЦ и среди нашей воцерковленной (более или менее) интеллигенции мы при желании можем встретить приверженцев каждого из трех указанных проектов. Как складываются взаимоотношения между ними и как они видят будущее России и человечества – это уже предмет другого исследования.

Материал поступил в редколлегию 02.01.2016 г.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

- Бердяев Н.А. 1994. Миросозерцание Достоевского // Н.А. Бердяев. Философия творчества, культуры и искусства : в 2 т. М. : Искусство. Т. 2. С. 7-150.
- Григорьев Д., прот. 2002. Достоевский и церковь. У истоков религиозных убеждений писателя. М. : Православ. Свято-Тихонов. Богослов. ин-т. 176 с.
- Гродецкая А.Г. 2000. Ответы Предания: Жития святых в духовном поиске Льва Толстого. СПб. : Наука. 264 с.
- Достоевский Ф.М. 2010. Дневник писателя. М. : Ин-т рус. цивилизации. 880 с.
- Иустин (Попович), прп. 2007. Философия и религия Ф.М. Достоевского. Минск : Изд-во Д.В. Харченко. 309 с.
- Кант И. 1996. Религия в пределах только разума // И. Кант. Трактаты. СПб. : Наука, Ленингр. отд-ние. С. 259-424.
- Лев Толстой: «христианство» без Христа, 2010 [Электронный ресурс]. URL: <http://azbyka.ru/fiction/lev-tolstoj-xristianstvo-bez-xrista> (дата обращения: 02.01.2016).
- Лосев А.Ф. 1994. Владимир Соловьев. М. : Мысль. 230 с.
- Лосев А.Ф. 2000. Владимир Соловьев и его время. М. : Молод. гвардия. 613 с.
- О Великом Инквизиторе: Достоевский и последующие, 1991 / сост., предисл., ил. Ю.И. Селиверстова. М. : Молод. гвардия. 270 с.
- Определение Святейшего Синода от 20-22 февраля 1901 г. № 557, с посланием верным чадам Православной Греко-Российской Церкви о графе Льве Толстом, 1995 // Духовная трагедия Льва Толстого. М. : Подворье Свято-Троицк. Сергиев. Лавры ; Отчий дом. С. 71-72.
- Ореханов Г., свящ. 2010. Русская Православная Церковь и Л.Н. Толстой: конфликт глазами современников. М. : Православ. Свято-Тихонов. гуманит. ун-т. 696 с.
- Соловьев В.С. 1988. Три речи в память Достоевского // В.С. Соловьев. Сочинения : в 2 т. М. : Мысль. Т. 2. С. 289-323.
- Соловьев В.С. 1991а. Русская идея // В.С. Соловьев. Смысл любви : Избр. произведения. М. : Современник. С. 41-68.
- Соловьев В.С. 1991b. Три Разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории, с включением краткой повести об антихристе и с приложениями. М. : ПИК. 192 с.
- Соловьев В.С. 1999а. Владимир Святой и Христианское Государство и ответ на корреспонденцию из Кракова / пер. с фр. Г.А. Рачинского // В.С. Соловьев. Россия и Вселенская Церковь. Минск : Харвест. С. 207-232.
- Соловьев В.С. 1999b. Критика отвлеченных начал // В.С. Соловьев. Философское начало цельного знания. Минск : Харвест. С. 398-906.
- Соловьев В.С. 1999с. Письмо К.П. Победоносцеву // В.С. Соловьев. Россия и Вселенская Церковь. Минск : Харвест. С. 1047-1048.
- Соловьев В.С. 1999d. Россия и Вселенская Церковь // В.С. Соловьев. Россия и Вселенская Церковь. Минск : Харвест. С. 233-524.
- Соловьев В.С. 1999е. Философское начало цельного знания // В.С. Соловьев. Философское начало цельного знания. Минск : Харвест. С. 178-397.
- Соловьев С.М. 1997. Владимир Соловьев. Жизнь и творческая эволюция. М. : Республика. 431 с.
- Сопельняк Б. 2008. Капканы для Льва Толстого [Электронный ресурс]. URL: <http://mirnov.ru/arhiv/mn768/mn/27-1.php> (дата обращения: 12.11.2015).
- Толстой Л.Н. 1952а. Записная книжка № 7, 1868–1879 гг. // Л.Н. Толстой. Полн. собр. соч. : в 90 т. М. : Гослитиздат. Т. 48. С. 167-197.

Толстой Л.Н. 1952b. Записная книжка № 10, 1879–1880 гг. // Л.Н. Толстой. Полн. собр. соч. : в 90 т. М. : Гослитиздат. Т. 48. С. 315-330.

Толстой Л.Н. 1959. Собрание сочинений. В 12 т. Т. 11. Воскресение : роман. М. : Гослитиздат. 480 с.

Толстой Л.Н. 1992a. Христианское учение // Л.Н. Толстой. Избранные философские произведения. М. : Просвещение. С. 49-111.

Толстой Л.Н. 1992b. Что такое религия и в чем сущность ее // Л.Н. Толстой. Избранные философские произведения. М. : Просвещение. С. 15-48.

Толстой Л.Н. 1993. Путь жизни. М. : Республика. 431 с.

Толстой Л.Н. 1996. В чем моя вера? // Л.Н. Толстой. Собрание соч. : в 8 т. М. : Lexica. Т. 8. С. 430-594.

Толстой Л.Н. 1998a. Исповедь: Вступление к ненапечатанному сочинению // Л.Н. Толстой. Избранное. Ростов н/Д. : Феникс. С. 3-70.

Толстой Л.Н. 1998b. Об истине, жизни и поведении. М. : ЭКСМО-Пресс. 1040 с.

Толстой Л.Н. 2001. Четвероевангелие: Соединение и перевод четырех Евангелий. М. : ЭКСМО-Пресс. 768 с.

Филиппов Ю. 2006. Революционное движение и духовные школы России в конце XIX – начале XX веков [Электронный ресурс]. Ч. 4. Нелегальная деятельность в стенах духовных школ. Участие семинаристов в либерально-демократическом движении 1861–1884 гг. URL: <http://www.pravoslavie.ru/put/060417105332.htm> (дата обращения: 13.11.2015).

Христианская этика: Систематические очерки мировоззрения Л.Н. Толстого, 1994. Екатеринбург : Альфа. 224 с.

Цимбаев Н.И. 1991. Классический русский писатель // В.С. Соловьев. Смысл любви : Избр. произведения. М. : Современник. С. 3-26.

References

Berdyayev N.A. *Mirosozertsanie Dostoevskogo* [The World Outlook of Dostoevsky], N.A. Berdyayev. *Filosofiya tvorchestva, kul'tury i iskusstva*, Moscow, Iskusstvo, 1994, vol. 2, pp. 7-150. (in Russ.).

Dostoevsky F.M. *Dnevnik pisatelya* [Writer's Diary], Moscow, In-t rus. tsivilizatsii, 2010, 880 p. (in Russ.).

Filippov Yu. *Revolutsionnoe dvizhenie i dukhovnye shkoly Rossii v kontse XIX – nachale XX vekov. Ch. 4. Nelegal'naya deyatelnost' v stenakh dukhovnykh shkol. Uchastie seminaristov v liberal'no-demokraticheskom dvizhenii 1861–1884 gg.* [The revolutionary movement and spiritual schools of Russia in the late 19th and early 20th centuries. Part IV. Illegal activities within the precincts of spiritual schools. Participation of seminarians in liberal-democratic movement of 1861-1884], available at: <http://www.pravoslavie.ru/put/060417105332.htm> (accessed 13 November 2015). (in Russ.).

Grigoriev D., prot. *Dostoevskiy i tserkov'. U istokov religioznykh ubezhdeniy pisatelya* [Dostoevsky and the Church. At the beginnings of the religious beliefs of the writer], Moscow, Pravoslav. Svyato-Tikhonov. Bogoslov. in-t, 2002, 176 p. (in Russ.).

Grodetskaya A.G. *Otvety Predaniya: Zhitiya svyatykh v dukhovnom poiske L'va Tolstogo* [The Lives of the Saints in the Spiritual Search of Leo Tolstoy], St. Petersburg, Nauka, 2000, 264 p. (in Russ.).

Iustin (Popovich), prp. *Filosofiya i religiya F.M. Dostoevskogo* [F.M. Dostoevsky's philosophy and religion], Minsk, Izd-vo D.V. Kharchenko, 2007, 309 p. (in Russ.).

Kant I. *Religiya v predelakh tol'ko razuma* [Religion within the limits of the mind only], I. Kant. *Traktaty*, St. Petersburg, Nauka, Lenigr. otd-nie, 1996, pp. 259-424. (in Russ.).

Khristianskaya etika: Sistematicheskie ocherki mirovozzreniya L.N. Tolstogo [Christian ethics: Essays on the Outlook of Systematic L.N. Tolstoy], Ekaterinburg, Al'fa, 1994, 224 p. (in Russ.).

Lev Tolstoy: «khristianstvo» bez Khrista [Leo Tolstoy: "Christianity" without Christ], available at: <http://azbyka.ru/fiction/lev-tolstoj-xristianstvo-bez-xrista> (accessed 2 January 2016). (in Russ.).

Losev A.F. *Vladimir Solov'ev* [Vladimir Solovyov], Moscow, Mysl', 1994, 230 p. (in Russ.).

Losev A.F. *Vladimir Solov'ev i ego vremya* [Vladimir Solovyov and his time], Moscow, Molod. gvardiya, 2000, 613 p. (in Russ.).

O Velikom Inkvizitore: Dostoevskiy i posleduyushchie [About Great Inquisitor: Dostoevsky and the Subsequents], Moscow, Molod. gvardiya, 1991, 270 p. (in Russ.).

Opreделение Svyateyshego Sinoda ot 20-22 fevralya 1901 g. № 557, s poslaniem vernym chadam Pravoslavnoy Greko-Rossiyskoy Tserkvi o grafe Lve Tolstom [Determination of the Holy Synod from 20-22 February 1901, no. 557, with the message of the faithful children of the Orthodox Greek Russian Church on the graph of Leo Tolstoy], *Dukhovnaya tragediya Lva Tolstogo*, Moscow, Podvor'e Svyato-Troitsk. Sergiev. Lavry, Otchiy dom, 1995, pp. 71-72. (in Russ.).

Orekhov G., svyashch. *Russkaya Pravoslavnaya Tserkov' i L.N. Tolstoy: konflikt glazami sovremennikov* [The Russian Orthodox Church and Leo N. Tolstoy: the conflict through the eyes of his contemporaries], Moscow, Pravoslav. Svyato-Tikhonov. gumanit. un-t. 2010. 696 s. (in Russ.).

Solovyov S.M. *Vladimir Solov'ev. Zhizn' i tvorcheskaya evolyutsiya* [Vladimir Solovyov. Life and creative evolution], Moscow, Respublika, 1997, 431 p. (in Russ.).

Solovyov V.S. *Filosofskoe nachalo tsel'nogo znaniya* [Philosophical principle of objective knowledge], *V.S. Solov'ev. Filosofskoe nachalo tsel'nogo znaniya*, Minsk, Kharvest, 1999, pp. 178-397. (in Russ.).

Solovyov V.S. *Kritika otvlechenykh nachal* [Criticism of abstract principles], *V.S. Solov'ev. Filosofskoe nachalo tsel'nogo znaniya*, Minsk, Kharvest, 1999, pp. 398-906. (in Russ.).

Solovyov V.S. *Pis'mo K.P. Pobedonostsevu* [Letter to K.P. Pobedonoscev], *V.S. Solov'ev. Rossiya i Vselenskaya Tserkov'*, Minsk, Kharvest, 1999, pp. 1047-1048. (in Russ.).

Solovyov V.S. *Rossiya i Vselenskaya Tserkov'* [Russia and the Catholic Church], *V.S. Solov'ev. Rossiya i Vselenskaya Tserkov'*, Minsk, Kharvest, 1999, pp. 233-524. (in Russ.).

Solovyov V.S. *Russkaya ideya* [The Russian idea], *V.S. Solov'ev. Smysl lyubvi : Izbr. proizvedeniya*, Moscow, Sovremennik, 1991, pp. 41-68. (in Russ.).

Solovyov V.S. *Tri Razgovora o voyne, progresse i kontse vseмирной istorii, s vkluyucheniem kratkoy povesti ob antikhriste i s prilozheniyami* [Three talking about war, progress and end of world history, with the inclusion of a brief story about the Antichrist and with applications], Moscow, PIK, 1991, 192 p. (in Russ.).

Solovyov V.S. *Tri rechi v pamyat' Dostoevskogo* [Three speech in memory of Dostoevsky], *V.S. Solov'ev. Sochineniya, in 2 vols.*, Moscow, Mysl', 1988, vol. 2, pp. 289-323. (in Russ.).

Solovyov V.S. *Vladimir Svyatoy i Khristianskoe Gosudarstvo i otvet na korrespondentsiyu iz Krakova* [St. Vladimir and Christian State and response to correspondence from Krakow], *V.S. Solov'ev. Rossiya i Vselenskaya Tserkov'*, Minsk, Kharvest, 1999, pp. 207-232. (in Russ.).

Sopelnyak B. *Kapkany dlya Lva Tolstogo* [Traps for Leo Tolstoy], available at: <http://mirnov.ru/arhiv/mn768/mn/27-1.php> (accessed 12 November 2015). (in Russ.).

Tolstoy L.N. *Chetveroevangelie: Soedinenie i perevod chetyrekh Evangeliiy* [The four Gospels: a connection and translation of the four Gospels], Moscow, EKSMO-Press, 2001, 768 p. (in Russ.).

Tolstoy L.N. *Chto takoe religiya i v chem sushchnost' ee* [What is religion and what is the essence of its], *L.N. Tolstoy. Izbrannye filosofskie proizvedeniya*, Moscow, Prosveshchenie, 1992, pp. 15-48. (in Russ.).

Tolstoy L.N. *Ispoved': Vstuplenie k nenapechatannomu sochineniyu* [Confession: Introduction to the unpublished creation], *L.N. Tolstoy. Izbrannoe*, Rostov-on-Don, Feniks, 1998, pp. 3-70. (in Russ.).

Tolstoy L.N. *Khristianskoe uchenie* [Christian doctrine], *L.N. Tolstoy. Izbrannye filosofskie proizvedeniya*, Moscow, Prosveshchenie, 1992, pp. 49-111. (in Russ.).

Tolstoy L.N. *Ob istine, zhizni i povedenii* [On truth, life and behavior], Moscow, EKSMO-Press, 1998, 1040 p. (in Russ.).

Tolstoy L.N. *Put' zhizni* [Path of life], Moscow, Respublika, 1993, 431 p. (in Russ.).

Tolstoy L.N. *Sobranie sochineniy. V 12 t. T. 11. Voskresenie* [Works, vol. 11, Resurrection], Moscow, Goslitizdat, 1959, 480 p. (in Russ.).

Tolstoy L.N. *V chem moya vera?* [What is my faith?], *L.N. Tolstoy. Sobranie soch., in 8 vols.*, Moscow, Lexica, 1996, vol. 8, pp. 430-594. (in Russ.).

Tolstoy L.N. *Zapishnaya knizhka № 10, 1879–1880 gg.* [Notebook No. 10, 1879–1880], *L.N. Tolstoy. Poln. sobr. soch.*, Moscow, Goslitizdat, 1952, vol. 48, pp. 315-330. (in Russ.).

Tolstoy L.N. *Zapishnaya knizhka № 7, 1868–1879 gg.* [Notebook No. 7, 1868–1879], *L.N. Tolstoy. Poln. sobr. soch.*, Moscow, Goslitizdat, 1952, vol. 48, pp. 167-197. (in Russ.).

Tsimbaev N.I. *Klassicheskiy russkiy pisatel'* [The classic Russian writer], *V.S. Solov'ev. Smysl lyubvi : Izbr. proizvedeniya*, Moscow, Sovremennik, 1991, pp. 3-26. (in Russ.).

Vyacheslav Y. Vasechko, Doctor of Philosophy, Associate Professor,
Senior Researcher, Institute of Philosophy and Law,
Ural Branch of the Russian Academy of Sciences, Ekaterinburg.
E-mail: vyacheslavpetro@narod.ru

PERSONALITY AND CHURCH: PROBLEM OF SPIRITUAL FORMATION IN RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHY (F. DOSTOEVSKY, V. SOLOV'YOV, L. TOLSTOY)

Abstract: Every religious thinker eventually faces ideological challenge: What is the interrelation between his confessional identity and freedom of thought? Does his (or any other individual) religious identity promotes or prevents personal self-determination? I. Kant in his treatise “Religion within the Limits of the Reason Only” indicated key points where the church as an institute has a chance to deviate from its true mission and to turn into closed corporation whose members hinder spiritual development of their flock. Referring to Kant, three central figures of the Russian religious and philosophical thought of the 19th century vary in determining the status of the church in society and, accordingly, the personal attitude toward the church, as well as in prospects of its socio-political and moral-cultural reforming. Being mostly loyal to the church, Dostoevsky's project does not significantly affect the socio-political status quo and the church hierarchy, and restricts the space of personal development to the Orthodox format. In Dostoevsky's view, the Orthodox church has the potential to serve as a spiritual reference point not only for the Russian people but also for humanity. Project of V. Solovyov, which anticipates ecumenism, is more critical toward the Orthodox church. It presumes a wide dialogue and

organizational unification of the Christian denominations in a single church as a power of the process of building society of “free theocracy”, and humanity’s transition toward the state of “God-humanity”. The most radical project of Leo Tolstoy justifies the need to move away from any national and confessional identity, accessing the world-historical experience of the cultures of East and West, and purely rationalistic interpretation of moral absolutes. These three projects have their followers among contemporary Russian and foreign intellectuals. Their adherents continue traditions of national philosophy over socio-political, moral and philosophical problems.

Keywords: church, Orthodoxy, Kant, Dostoevsky, Vladimir Solov’ov, Leo Tolstoy, personality, confessionalism, false serving, rationalization, free theocracy.