

Виктор Тростников



БЫТЬ РУССКИМИ-
НАША СУДЬБА

Г Р И Ф О Н

Виктор Тростников

Быть русскими – наша судьба

«Грифон»

2009

УДК 94(470)
ББК 63.3(2)

Тростников В. Н.

Быть русскими – наша судьба / В. Н. Тростников — «Грифон»,
2009

Новая книга В.Н. Тростникова, выходящая в издательстве «Грифон», посвящена поискам ответов на судьбоносные вопросы истории России. За последнее десятилетие мы восстановили и частную собственность, и свободу слова, ликвидировали «железный занавес»... Но Запад по-прежнему относится к нам необъективно и недружественно. Ожесточаться не нужно. Русские – самый терпеливый народ в мире, и мы должны перетерпеть и несправедливое отношение к себе Запада. Ведь придёт час, когда Запад сам поймёт необходимость заимствовать у нас то, что он потерял, а мы сохранили, – Христа. Книга рассчитана на широкий круг читателей.

УДК 94(470)

ББК 63.3(2)

Содержание

Вступление	5
Глава 1	7
Глава 2	14
Конец ознакомительного фрагмента.	17

Виктор Николаевич Тростников

Быть русскими – наша судьба

Вступление



Я приглашаю читателей в свой дом под Ростовом Великим в посёлок Борисоглебский. Это святые места. На здешней земле родился и стал богатырём легендарный Святогор. Тут в сражениях между Василием Тёмным и Шемякой кончились многовековые княжеские усобицы и родилось единое русское государство. Здесь свирепее и дольше, чем где-либо ещё, бесчинствовали польско-литовские интервенты. В центре нашего посёлка красуется обнесённый толстенными стенами монастырь, основанный учениками преподобного Сергия Радонежского—Фёдором и Павлом – на указанном им месте, – одна из жемчужин церковного зодчества. Но

не он будет объектом нашего с вами внимания. Вдохновение, навеваемое самой атмосферой этого исторического края, мы обратим на рассмотрение других предметов.

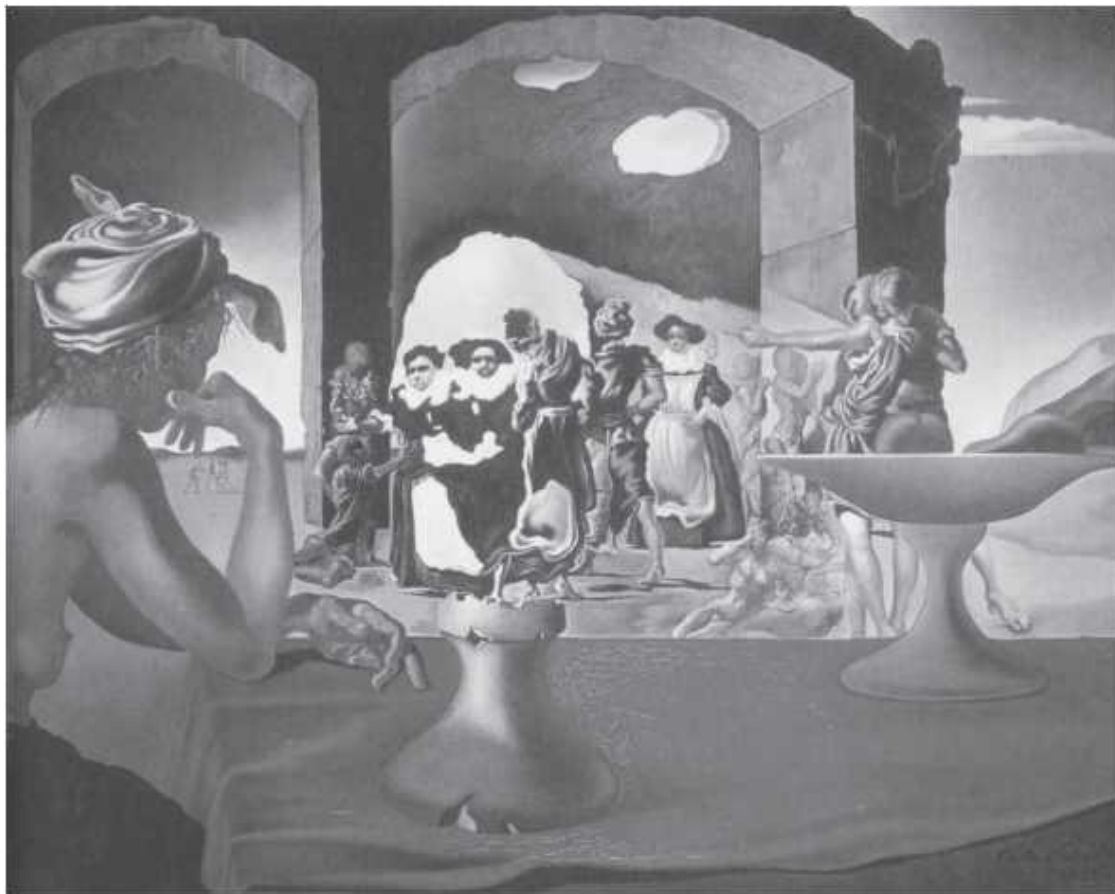
Сначала мы поговорим об отвлечённых материях, вроде бы совсем бесполезных. Но у меня есть тому оправдание. Прожив на этом свете долгую жизнь, я не всю её растратил на глупости, но и извлёк из неё кое-какие уроки. В частности, она научила меня тому, что некоторые, казалось бы, оторванные от практики рассуждения дают плоды, как раз очень ценные для практической стороны нашего бытия. Думается, те умозрительные построения, с которых мы начнём нашу беседу – и которые могут показаться вам даже заумными, именно таковы, и в том мы в дальнейшем убедимся.

Начав с такой интеллектуальной разминки, мы отправимся на экскурсию. Для этого нам не понадобится транспорт: мы совершим её не в пространстве, а во времени – но XX веку России. Это недалеко – ведь он совсем недавно кончился. И в конце этой прогулки выяснится, какими полезными бывают с виду бесполезные теоретизирования – они помогут нам разобраться во многом из того, что мы встретим на нашем пути.

Если вам подходит такая программа, перелистывайте эту страницу и начинайте читать следующую.

Глава 1

Философия, вывернутая наизнанку



Грандиозные изменения, произошедшие в XX веке в социальной, политической, экономической, научно-технической и культурной сферах человеческой жизни подготавливались задолго до этого, и подготовка к приходу новой материальной действительности шла в области самой далёкой от всего материального – в философии. Уже в первой половине XVIII века была обнародована принципиально отличная от всех предыдущих система взглядов на мир и человека, воспринятая современниками как некая игра ума, не заслуживающая серьёзного к себе отношения. Её автором был английский епископ Джордж Беркли (1685–1763).

Чтобы оценить степень новизны его воззрений, надо сравнить их с теми, которые господствовали до этого.

Прежде все философы исходили из предположения, что существует определённый внешний по отношению к человеку мир, обладающий собственными свойствами, не зависящими от того, что думают об этих свойствах люди, и даже от того, есть ли на свете люди или нет, и наша задача состоит в том, чтобы познать эти объективные свойства. Разногласия между школами и направлениями философии состояли лишь в том, каковы эти свойства и какими методами их следует познавать. А Беркли заявил, что для утверждения о существовании вне нас и без нас какого-то самостоятельного мира нет никаких логических оснований, поскольку с тем, что мы называем внешним миром, у нас нет непосредственного контакта, и свои суждения о нём мы выносим исключительно опираясь на наши ощущения, которые представляют собой единственную достоверную реальность, имеющуюся в нашем распоряжении. Строго говоря, мы

всегда имеем дело не с миром, а с *образом мира*, возникающим в нашем сознании в качестве результата обработки и систематизации даваемых органами чувств ощущений. Выскочить за пределы этих ощущений и установить какой-то прямой контакт с предполагаемым объективным миром помимо них мы не можем, поэтому признание самостоятельного внешнего мира равносильно признанию сверхчувственной реальности, а это лишь гипотеза. Элементы предполагаемой объективной действительности, называемые в философии «вещами», являются, как утверждает Беркли, всего лишь комплексами наших ощущений, отсюда его главный тезис: *мы даём вещам существование*.

Эта фраза кажется весьма странной и делает странной всю философию Беркли в целом. Однако его точка зрения совершенно неопровержима. Это станет очевидным, если выразиться в понятиях современной действительности.

Когда мы смотрим захвативший нас фильм, мы не думаем о том, что жизнь, которую мы видим на экране, ненастоящая, что это всего только сменяющие друг друга комбинации световых пятен. Если бы она не становилась для нас на время сеанса совершенно реальной, мы никогда не ходили бы в кино. То же самое можно сказать и о телевизионных передачах. А теперь представьте, что учёные произвели следующий эксперимент: поместили человека в комнату с единственным окном, которое на самом деле было замаскированным под окно телевизором, но не обычным, а таким совершенным, какого пока ещё не существует: и стереоскопичным, и стереофоничным, и дающим изображение, неотличимое от реальности. Догадался бы этот человек, что за его «окном» ничего нет, а воспринимает он одни лишь цветные световые пятна и слышит звуки, издаваемые мембранами? Конечно, не догадался бы, с полной убеждёностью говоря постановщикам эксперимента: «За моим окном происходит то-то и то-то». Представляете, каким обманутым почувствует себя подопытный, когда ему откроют секрет и он поймёт, что незаконно объективизировал свои субъективные переживания. Беркли не хочет быть обманутым и предостерегает от этого и нас: уважаемые господа, вы можете быть на сто процентов уверенными только в наличии своих ощущений, а утверждать о существовании за ними чего-то большего вы не имеете права, ибо проверить это каким-то независимым путём невозможно – любая проверка будет осуществляться посредством тех же ощущений. И сколько бы мы ни возмущались афоризмом «Мы даём вещам существование», возразить по сути тут просто нечего.

И всё же, несмотря на свою логическую безукоризненность, философия Беркли имеет два слабых места, из-за которых она и была, и всегда будет казаться странной. В ней возникают два вопроса, ответов на которые внутри неё самой не имеется, и для снятия недоумения теорию приходится расширять, вводя дополнительные понятия.

Первый вопрос касается существования *других людей*. Другой человек есть для меня элемент внешнего мира, а значит, если я исповедую философию Беркли, он не должен рассматриваться мной как что-то выходящее за рамки комплекса ощущений. Но он выходит для меня из этих рамок, ибо я скорее умру, чем поверю, будто он есть лишь набор моих ощущений. *Я точно знаю*, особенно если это близкий мне и любимый мною человек, что он существует независимо от моих ощущений и, если я умру раньше его, будет продолжать существовать, хотя мои ощущения уже закончатся. Любовь определённо подсказывает мне, что он – объективная реальность, и почему я должен меньше доверять этой подсказке, чем логическому рассуждению? Да, пусть я кого-то из людей не люблю и даже ненавижу – всё равно никакая формальная логика не заставит меня усомниться в том, что он обладает собственным независимым от меня и моих ощущений существованием, и причина этого очень проста. Если говорить о таких вещах, как письменный стол или попугай какаду, я действительно не знаю, как они живут там, внутри себя, и что они такое сами по себе, поэтому ради точных формулировок могу говорить о них не более чем как о воспринимаемых мною образах, но человек – любой человек! – совсем другое дело. По его поведению в тех или иных обстоятельствах, по его реакции на те или иные

внешние воздействия, по выражению его глаз, наконец, я вижу, что он устроен в принципе так же, как и я, и поэтому его собственное самостоятельное существование не скрыто от меня непроницаемой завесой. По аналогии с собой, то есть с человеком, известным мне изнутри, а значит, абсолютно достоверно, я разгадываю и существование другого человека, а раз я знаю, как он существует вне меня, значит, я знаю и то, что он действительно *существует*, а не является комплексом моих ощущений.

Надо сказать, что Беркли учёл такие аргументы и не стал отрицать факта объективного существования других людей, хотя никогда его и не подчёркивал, ибо этот факт всё-таки нарушал стройность его рассуждений.

Второе уязвимое место философии Беркли состоит в том, что если верен тезис «Мы даём вещам существование своим их восприятием», то должен быть верным и другой тезис: «Когда мы перестаём воспринимать вещь, она перестаёт существовать». Пока я смотрю на свой письменный стол, он *есть*, но стоит мне отвернуться, и его уже *нет*. Стены Московского Кремля существуют только потому, что на них всегда хоть кто-нибудь да смотрит, но, если, не дай бог, случится так, что ни один человек не будет их разглядывать, их не станет. С этим как-то трудно согласиться. Беркли и сам не хотел соглашаться с подобными экстравагантными заключениями и потому включил в свою систему Бога. Будучи всевидящим и вездесущим, Бог непрерывно воспринимает все вещи и тем самым даёт им непрерывное существование, не зависящее от того, смотрят ли на них люди. Эта красивая идея в точности соответствует христианскому миропониманию: обращаясь к Господу с просьбой сотворить кому-то вечную память, мы имеем в виду дарование этому человеку вечной жизни: реально живёт только то, о чём знает Бог.

Но даже с отмеченными поправками, делающими концепцию Беркли менее вызывающей, она как-то не привилась, не вызвала широкого интереса. Начинаясь «век Просвещения», то есть господства материализма и атеизма, и эта идеалистическая философия, да ещё привлекавшая к себе религиозные представления, оказалась в высшей степени неадекватной эпохе. Всё вроде бы шло к тому, что ей уготовано место в истории умственной культуры в качестве некоего курьёза. Но произошло совсем другое. Не прошло и тридцати лет после смерти епископа Джорджа Беркли, как поднятые им вопросы вновь были поставлены перед интеллектуальной Европой таким автором, который вскоре был признан величайшим философом Нового времени. Им был Иммануил Кант (1724–1804).

На этот раз тема прорабатывалась гораздо детальнее, аккуратнее и последовательнее. И что примечательно – без ссылок на Беркли, хотя главная мысль Канта была той же самой: существование вещам даём мы, люди.

Кант начал с проблемы, относящейся к теории познания (гносеологии): почему научные результаты имеют именно такой вид, а не какой-либо другой. Этим вопросом никто раньше не задавался, ибо ответ казался очевидным: этот вид диктуется свойствами изучаемого предмета, которые отражаются в научной теории. Теория такова, каков её предмет. Кант глубоко в этом усомнился. Он высказал убеждение, что вся структура научного знания, включая и форму, и содержание, зависит не столько от особенностей познаваемого объекта, сколько от особенностей познающего субъекта. Эта мысль является для системы Канта тем, что сегодня мы называем ноу-хау, – её у Беркли не было. На ней строится и всё дальнейшее. Её можно пояснить таким образом: если где-то в туманности Андромеды имеются высокоразвитые существа, на нас непохожие, чьё сознание действует на каких-то других принципах, то их наука должна быть совершенно другой, поскольку они и видят окружающий мир не так, как мы, и обрабатывают увиденное своим умом иначе. До Канта же предполагалось, что, какие бы там лапутяне или марсиане ни достигли нашего интеллектуального уровня, наука у них будет точно такой же, поскольку она определяется предметом своего изучения, а он у всех один и тот же.

Здесь у Канта опять всплывает тот вопрос, на котором впервые заострил внимание Беркли: вопрос о существовании внешнего мира самого по себе, обладающего определёнными свойствами независимо от того, знают ли об этих свойствах люди или марсиане. Ответ Беркли был таков: мы не можем знать, существует ли этот внешний мир, ибо единственное, что дано нам достоверно, – это наши ощущения. Ответ Канта был другим: внешний мир существует, но его внутренних свойств мы знать не можем. Иными словами, о нём ничего нельзя сказать, кроме того, что он *есть*.

Это принципиально другой постулат. На первый взгляд кажется, что Кант непоследователен: ведь если мы не вправе приписывать миру какие-то свойства, то нельзя говорить и о таком его свойстве, как существование. Но для него Кант делает исключение, и вот почему. Наличие в нас зрительных, слуховых и других чувственных ощущений является несомненным фактом. Но, как и все на свете, эти ощущения должны иметь причину. Если наша сетчатка передаёт в мозг зрительный сигнал, значит, на неё что-то действует. То же самое можно сказать и о сигналах других органов чувств: по принципу причинности за ними тоже должно стоять «что-то», и это что-то, являясь причиной чувственных ощущений, должно быть внешним по отношению к вызываемым им следствиям, то есть к этим ощущениям, а значит, и к человеку, их испытывающему.

Такой взгляд человеку конца XVIII века переварить было намного легче, чем берклианское отрицание внешнего мира. Кант говорит, что нечто вне нас всё-таки существует, – спасибо ему и за это. Только остаётся непонятным, что дальше делать с этим нечто...

– А ничего, – отвечает Кант. Поскольку свойства этого нечто (кроме его существования) непознаваемы, о нём можно просто забыть. Вещи вне нас есть, но каковы они сами в себе, мы знать не можем и никогда не сможем, поэтому рассуждать о них – значит попусту терять время. Учёный не должен заниматься праздными разговорами, его занимает только то, что он надеется познать. Так вот, и давайте обратимся к тому, что мы можем познать: к вопросу о том, как функционирует наше сознание, перерабатывающее сигналы, поступающие от «вещей в себе» к нашим органам чувств, в стройную научную картину мира, то есть в «вещи для нас».

Обработка входящих извне сигналов происходит, по Канту, ступенчатым образом – наше сознание получается у него подобным четырёхкамерному желудку коровы, в котором пищу последовательно переваривают рубец, сетка, книжка и сычуг, – в нём тоже четыре отдела. Первый, входной – это *восприятие*, осуществляемое органами чувств. Произведя предварительную обработку сигналов, этот отдел передаёт свою продукцию следующему – *рассудку*. То, что образуется на выходе рассудка, подхватывает третий отдел сознания – *чистый разум*. Последний же отдел – *практический разум*, на нём процесс изготовления нашего знания о мире завершается. И как отдельные элементы этого знания, так и вся его система в целом определяются не свойствами внешнего мира (о нём мы уговорились не вспоминать), а особенностями функционирования перечисленных четырёх отделов сознания. Эти особенности одинаковы у всех людей и являются *априорными*, то есть прирождёнными, неотъемлемыми и неизменными. Изучение этих априорных особенностей человеческого «я» Кант и провозгласил главной задачей философии и, показывая всем пример, начал эту задачу решать. Вот к каким выводам он пришёл на этот счёт.

Восприятие обладает тем априорным свойством, что любую данность воспринимает в категориях пространства и времени – вне этих категорий восприятие не существует. Даже бесплотных духов мы можем представлять себе только в каких-то формах (например, с крыльями), и даже божественное творчество в нашем воображении развивается во времени, хотя на самом деле у Бога времени нет. *Рассудок* имеет три априорные особенности: он заранее убеждён в том, что всякое явление имеет свою причину, в том, что ничто не может появиться из ничего и бесследно исчезнуть, и в том, что все явления в мире взаимосвязаны и все предметы между собой взаимодействуют. Итак, здесь принцип причинности, принцип сохранения субстанции и

принцип взаимодействия. *Чистому разуму* присущи также три априорных представления: он изначально верит в единство внешнего мира, и этот единый мир называет *вселенной*, в единство внутреннего мира человеческой личности, и это единое внутри человека называет *душой*, и в итоговое единство единого внешнего и единого внутреннего, и это единство высшего порядка именуется *Богом*. А вот *практический разум* обходится всего одним постулатом, называемым Кантом *категорическим императивом* (в переводе с латинского – приказание, обязательное к исполнению). Это – нравственный закон в сердце человека, требующий от индивидуума вести себя так, чтобы не нарушать общественный порядок, и предполагающий существование универсального *принципа мировой справедливости*. Из этого предположения, как это нетрудно увидеть, вытекает необходимость появления в нашем сознании такого понятия, как Бог. Действительно, в земной жизни мы сплошь и рядом наблюдаем вопиющее отсутствие справедливости: хороший человек всю жизнь мучается, а негодяй живёт припеваючи. Но категорический императив, живущий в нашем сердце (в «практическом разуме»), безапелляционно говорит нам, что справедливость обязана восторжествовать. Где же ей удастся сделать это? Конечно же, только у Бога в Его царствии, где Он утрёт всякую слезу праведника и накажет грешника.

Обратим внимание на то, что понятие Бога возникает у Канта дважды – один раз в «чистом разуме», обеспечивая комфортное для него представление о единстве всего сущего, а второй раз в «практическом разуме», не давая огорчать его наличием в нашей жизни несправедливости. Весьма примечательно, что в обоих случаях Бог возникает по причинам психологического характера, а не из онтологических соображений. Этим Бог Канта отличается от Бога Беркли. У последнего Он появляется из жалости к вещам, которые без Его присмотра исчезнут, первый вводит Его в свою систему из жалости к людям, ради удовлетворения априорных требований их разума. И надо констатировать, что Бог Беркли более онтологичен, чем Бог Канта, так что вера у немецкого мыслителя по сравнению с жившим на несколько десятилетий раньше его английским епископом поубавилась.

После Канта, заворожившего всех своей учёностью и фундаментальностью изложения своей системы, к «странной философии» начали понемногу привыкать, и, когда её продолжил соотечественник Канта Иоганн Готлиб Фихте (1762–1814), к этому отнеслись достаточно спокойно, хотя по степени странности умозрительных построений этот автор превзошёл не только Канта, но, пожалуй, всех философов вообще.

И всё же надо признать, что в этих построениях была своя логика. Фихте хотел преодолеть дуализм Канта, воспринимавшийся им как непоследовательность и недостаток решимости пойти по тому пути, на который он вступил, до конца. Слава Канту, заявившему, что вещи творятся человеческим сознанием, но жаль, что речь у него идёт только о «вещах для нас», помимо которых у него остаются ещё какие-то загадочные «вещи в себе», от человеческого сознания независимые. Этот недочёт кантианства надо устранить и провозгласить человека творцом *всех вещей*. Это Фихте и сделал.

Новизна его философии состояла не только в том, что он довёл начинания Канта до логического конца, но и в том, что в ней появляется идея *развития*, у Канта начисто отсутствующая. У Канта как человек рождается на свет со своими четырьмя отделами сознания, обладающими какими-то априорными свойствами, так и умирает с ними, несколько не изменив свои свойства. У Фихте эта статика сменяется динамикой.

Исходное понятие у Фихте – «я». Оно не нуждается в определении или пояснении, поскольку известно каждому человеку непосредственно по его внутреннему опыту. «Я» не стоит на месте и в течение своего существования проходит три стадии развития. На первой стадии «я» просто осознаёт своё существование, проникается радостной мыслью «Я есть!». Но упиваться этим опьяняющим открытием «я» долго не может, в какой-то момент оно начинает чувствовать необходимость действовать, как герой сказки, достигнув совершеннолетия, исполняется желанием «людей повидать и себя показать», то есть выйти во внешний мир. Но

признание какого-либо объективно существующего внешнего мира, даже в форме «вещей в себе», для Фихте есть уступка «устарелой догматической философии». Поэтому для «я» тут имеется только один выход: отделить от себя некое «не я», с которым оно и будет в дальнейшем взаимодействовать, наращивая при этом свою силу, как наращивает её боксёр, работая со спарринг-партнёром. Таким «не я» становится для «я», по Фихте, *природа*. Но не подумайте, что это та привычная для всех нас окружающая природа, которая существует независимо от нас и вне нас – таких самостоятельности Фихте допустить не может, – а природа, сотворённая внутри «я» им самим в акте её отчуждения в качестве «не я», и никакой другой, «настоящей», природы нет.

Это самое скользкое место в системе Фихте, но, проскочив его, мы поймём, ради чего затевался весь сыр-бор. На третьей стадии «я» побеждает порождённую им же самим природу и сливается с нею, покорённой, в «Абсолютное я», включающее в себя как субъект, так и объект, то есть *всё*. А это, конечно, статус Бога. То, что у утончённого интеллектуала Канта было завуалировано изощрённой риторикой, простодушный сын ткача Фихте высказал прямо и без обиняков: *Человек должен быть возведён в достоинство Бога*. А как же иначе – ведь он не только творит вселенную, но и подчиняет её себе!

Этой гордой претензией дышат не только философские сочинения Фихте, но и его лирические пассажи. Вот один из них:

«Я смело поднимаю кверху голову, к грозным скалистым горам и к бушующему водопаду, и к гремящим, плавающим в огненном море облакам, и говорю: я вечен, я противоборствую вашей мощи. Падите все на меня, и ты земля, и ты, небо, смешайтесь в диком смятении, и вы, все стихии, пенитесь и бушуйте и сотрите в дикой борьбе последнюю солнечную пылинку тела, которое я называю моим – одна моя воля со своим твёрдым планом должна мужественно и холодно носиться над развалинами мира, так как я принял мое назначение, и оно прочнее, чем вы, оноечно, и я вечен, как оно».

В литературном отношении это полная безвкусица, но с идейной точки зрения мы имеем здесь чёткое декларирование всемогущества человека, равного божественному, и оно невольно заставляет вспомнить слова из «Марша энтузиастов» 1930-х годов: «Нам нет преград ни в море, ни на суше, нам не страшны ни льды, ни облака».

Но вернёмся к тому пункту, который мы проскочили, – ко второй стадии развития «я». На этой стадии оно порождает природу, отчуждая её от себя в виде «не я». «Я» по всему контексту философии Фихте является духовным ядром индивидуума, отдельной личности. Иными словами, фихтевское «я» – это одиночка, и она-то и творит то, что именуется в просторечии «окружающим миром». Но в этом мире есть и другие люди, не так ли? Значит, я и их творю, отчуждая от себя, то есть как объективно существующих независимо от моего «я» личностей их на самом деле нет, они суть плод моего воображения. Такая точка зрения называется солипсизмом: существую только я, а всё остальное мне кажется. Логически она абсолютно неопровержима, и если кто-то другой скажет солипсисту: «Бот я сейчас стукну тебя палкой по голове, и тогда ты поймёшь, что я тебе не кажусь, а на самом деле существую», то он ответит: «Ничего это мне не докажет – я скажу: мне кажется, что меня ударили по голове». Тем не менее каждому нормальному человеку ясно, что солипсизм – это некий абсурд, а поскольку фихтеанство при внимательном его рассмотрении оборачивалось солипсизмом, серьёзно восприниматься оно всё-таки не могло.

По-иному взялся продолжать дело Беркли – Канта – Фихте Георг Фридрих Гегель (1770–1831). Сохраняя ту же самую центральную идею, он облёк её в форму такой философии, которая не только не выглядела странной, но показалась весьма естественной и очень убедительной. Главное, что было в ней привлекательно, – Это признание существования объективной реальности, отказ от которой, несмотря на всякие умные рассуждения, не мог не смущать публику.

Тут не было ни намёка на солипсизм и даже просто на субъективизм. Вот краткое изложение системы Гегеля.

Всё, что мы видим вокруг себя, всё многообразие мира мёртвой материи и мира живых существ с их взаимодействием есть не что иное, как развёртка единого формообразующего начала, которое одно обладает полноценным существованием. Это начало – нематериально, поэтому его можно назвать *мировым духом*, или *абсолютной идеей*. Оно не всегда имело такое внешнее выражение, какое мы наблюдаем сейчас, ибо проходило сложный и длинный путь развития, включавший в себя три основные фазы.

1. *Логика*. В этой фазе абсолютная идея не имела никакого материального воплощения, была чистым духом. Но она не пребывала в покое – в этой невидимой и неосязаемой субстанции происходила напряжённая работа – формировались те законы, которые должны будут управлять готовящимся внешним, вещественным воплощением абсолютной идеи и станут «законами природы».

2. *Природа*. В незримом плане той материальной структуры, которая станет для абсолютной идеи её «другим», или «инобытием», произошёл акт рождения этого «другого» и его отчуждение от породившего его начала. Теперь мировой дух мог смотреть на самого себя в зеркало природы и таким образом лучше познавать собственную суть. Самопознание же было с самого начала основной целью абсолютной идеи, и она создала свой материальный двойник именно для того, чтобы облегчить достижение этой цели.

3. *Дух*. Природа, как дубликат развивающейся абсолютной идеи, тоже развивалась и в своём развитии достигла такого момента, когда в ней появился человек с его духовной культурой. Высшим достижением культуры стала философия, а высшим достижением философии – система Гегеля. Через эту философию абсолютная идея наконец полностью познала самоё себя, то есть достигла своей вожденной цели, на чём, в принципе, исторический процесс должен закончиться.

На эту концовку не очень-то обратили внимание, а если кто и обратил, посчитал её протитательным для гения чудачеством, нисколько не обесценивающим всего остального. А всё остальное выстраивалось в стройное дискурсивное рассуждение только ради этой концовки.

В ней абсолютная идея познаёт себя *через человека* – не только Гегеля, но и всякого, кто усвоит его философию, являющуюся истиной в последней инстанции. Но абсолютная идея есть *всё*, значит, всякий, поверивший Гегелю, как полномочный представитель абсолютной идеи, познаёт всё, то есть станет всезнающим, а поскольку ещё Бэкон доказал, что знание – сила, то он станет всеильным. Снова человек, притом любой желающий этого (ему достаточно лишь внимательно прочитать Гегеля), обретает статус Бога. Как мы видим, несмотря на внешнюю несхожесть гегельянства с кантианством и фиктеанством, оно льёт воду на ту же мельницу – на совершение «коперниковской революции» в философии: на то, чтобы в центр картины мира вместо Бога поместить человека. У Канта не Бог создаёт человека, наделяя его разумом, а разум создаёт понятие Бога, видя в том для себя пользу, а у Гегеля хотя в центре мира находится абсолютная идея, но в центре этой идеи в какой-то момент появляется философски мыслящий человек, через которого она познаёт себя. О Боге же в Его традиционном понимании тут нет и речи.

Глава 2

Подоплёка странной философии



Читая философские трактаты Беркли, Канта, Фихте и Гегеля, спрашиваешь себя: неужели эти интеллектуальные упражнения, перегруженные усложнёнными абстракциями и искусственными новыми понятиями, могли найти отзвук не только в узком кругу любителей умозрительных построений, но и в среде обычных, не приученных к этим умственным упражнениям читателей? Сама жизнь дала ответ на этот вопрос. Все четыре автора стали широко известными, а последние три из них, вместе с Шеллингом и Фейербахом, образовали ядро «немецкой классической философии», которая считается одним из высочайших достижений человеческого разума Нового времени. Реакция рядового читателя на их заумные логические конструкции была почти всегда одной и той же: непонятно, но здорово!

Чем же так подкупила европейскую общественность странная философия, взявшаяся перелицовывать прежние представления о мироустройстве? Именно тем, что к началу XIX века такая перелицовка стала настоящей необходимостью, и то, что сделали упомянутые выше мыслители, было добровольным выполнением социального заказа. А тот, кто добросовестно поработал, достоин прославления.

Заказ этот созрел давно. И хотя он действительно был обусловлен реалиями социального развития, его первопричиной было нечто совсем другое – *воля* европейского человека, или, что то же самое, данная ему сотворившим его Богом *свобода* (о том, что «воля» и «свобода» синонимы, напоминают нам такие фразы, как, например, «В 1861 году русским крестьянам дана была воля»).

Учёнейшие люди, которым публика привыкла безоговорочно доверять (против науки не попрешь!), – историки, социологи, политологи, футурологи и тому подобное, разработали весьма сложную методику диагностики общественных явлений и ввели в свой научный обиход множество специальных понятий, помогающих им лучше разобраться в том, что происходило в прошлом, происходит сегодня или произойдёт завтра с беспокойным человечеством. И они не даром едят свой хлеб: во многих вопросах их выводы и рекомендации оказываются очень правильными и полезными. Но понять природу самых важных, судьбоносных, определяющих

ход всей мировой истории процессов эти высокоумные интеллектуалы чаще всего как раз не способны, ибо суть таких процессов проста до примитивности, а если учёный сделает простой вывод, люди скажут: а зачем же он учился?

То, что начало происходить в Европе около XV века и изменило всю дальнейшую судьбу не только её жителей, но и всех людей на свете, было простым до банальности. В очередной раз повторился бесхитростный сюжет Адама и Евы, захотевших стать как боги (Бытие 3, 5). Эта фабула у потомков Адама будет повторяться неоднократно, ибо склонность к тому, чтобы поддаваться соблазну сменить свой статус богоподобия на статус божественности, стала, видимо, у нас наследственной. Печальный урок изгнанных из рая прародителей ничему нас не учит.

Не так уж много времени прошло после первородного греха, и вот уже гордые вавилоняне возводят свою громадную башню, чтобы забраться на самый её верх и, стуча в медные тазы и размахивая швабрами, прогнать с неба богов и возвести в их ранг себя самих. Наказание в виде смешения языков не заставило себя ждать, но, когда память о нём потускнела в череде поколений, древнее искушение снова начало испытывать людское благоразумие.

В этой регулярно повторяющейся истории имеется одна замечательная закономерность. Люди поднимают бунт против Бога в тот момент, когда, благодаря не кому иному, как тому же самому Богу, они добиваются в своей деятельности впечатляющих результатов и достигают благополучия. Казалось бы, вот теперь-то и открывается перед ними счастливая возможность вести «тихое и безмолвное житие во всяком благочестии и чистоте», как христиане молят об этом Господа в просительной ектений, но тут у нас разыгрывается аппетит, нам становится мало того, что у нас есть. Вообразив, что всё это создано нашими собственными руками и что этими же руками мы способны сотворить такое, что сделает жизнь небывало прекрасной, мы впадаем в эйфорию, выходим на улицу и хором запеваем: «Мы на небо залезем, разгоним всех богов», так как они, по нашему убеждению, будут только мешать нам строить лучезарное будущее.

Эта пошловатая схема сработала и в XV веке в христианской Европе. Именно благодаря христианству, научившему их терпению, целеустремлённости, личному аскетизму, честности и добросовестности в труде, европейцы сумели разумно организовать свою общественную жизнь, освоить сложные ремёсла, наладить торговлю и мореплавание, создать великое изобразительное искусство и потрясающую архитектуру. И как раз в этом блистательном искусстве, на высшей точке его взлёта, начали проявляться видимые признаки «головокружения от успехов»: лучшие мастера вместо прославления Бога, в чём прежде видели главную свою задачу, начали с тем же самым пафосом прославлять человека. Вглядитесь, например, во фреску Микеланджело «Страшный суд» на стене Сикстинской капеллы. В центре её композиции Христос решительным рубящим движением правой руки рассекает людское стадо на овец и козлищ. Но каков этот Христос! Перед нами могучий атлет, эдакий чемпион мира по культуризму, образец телесного совершенства и физической силы. Очевидно, что художник, его нарисовавший, любит его мускулатурой, которую изображает со знанием дела, как любовались мышцами гладиаторов понимавшие в этом толк древние римляне. Вот оно, «Возрождение»? – возродилось восхищение человеческой плотью, свойственное языческой Античности. Христос, конечно, как это подчёркивали четыре Вселенских собора с третьего по шестой, имеет в себе две природы – Божественную и человеческую, так что формально Микеланджело не противоречит догмату, но у Церкви Христос *Богочеловек*, а у него *человекобог*, ибо человеческая, плотская составляющая прямо-таки выпирает наружу на фреске, а духовная вообще не отражена. И нет уже в XV веке икон, а есть изящные женские портреты, на которых под видом Девы Марии изображаются прекрасные итальянки. Первый робкий шаг к тому далёкому будущему, когда некая певичка, вовсе не такая уж и прекрасная, открыто назовёт себя

Мадонной и все будут с восторгом повторять за ней это самопровозглашённое имя. И первый, уже не робкий шаг к «коперниковской революции», требующей перемещения центра бытия.

Но одними художественными средствами, которыми пользовался итальянский Ренессанс, довести эту революцию до конца было невозможно: они пригодны лишь для создания психологических предпосылок свершения революции. Оттого, что мы любуемся красотой и талантами человека, он становится лишь главным *украшением* мира, но не его истинным центром – там же находится Бог! Правда, можно, в принципе, заявить, что никакого Бога вообще нет, но на такое радикальное высказывание люди долго не могли решиться. Да и Церковь, имевшая тогда огромную силу, сразу крутыми мерами пресекла бы такое вольнодумство. А что если, не оспаривая основного догмата Церкви о существовании единого в Трёх Лицах Бога, подправить некоторые второстепенные догматы таким образом, чтобы человек всё-таки оказался центральной фигурой сущего? К началу XVI века необходимость в такого рода богословской софистике стала чрезвычайно актуальной, особенно в Северной Европе, где был достигнут самый высокий для того времени уровень материального развития. А коли есть спрос, непременно будет и предложение. Адаптированную к антропоцентрическому мировоззрению религию первым предложил настоятель кафедрального собора города Виттенберга в Саксонии Мартин Лютер, и она тут же была подхвачена многими богословами в немецких землях, в Швейцарии, Голландии, а потом и в Англии.

Это – редчайший случай, когда грандиозный идейный переворот, потрясший весь мир, имеет точную дату: 31 октября 1517 года (интересно, что другой грандиозный переворот, отозвавшийся на всей планете, тоже произошёл в семнадцатом году, только не шестнадцатого, а двадцатого столетия). В этот день Лютер прибил к двери Виттенбергского собора 95 возражений против продажи Церковью индульгенций. Это был, конечно, бунт, поскольку финансовое благополучие католической Церкви во многом было связано торговле индульгенциями – квитанциями, подтверждающими отпущение таких-то грехов такому-то человеку. Узнав о бунтаре, папа пришёл в ярость и попытался доставить его в Рим для разбирательства. Но произошло неожиданное: курфюрсты немецких княжеств прикрыли диссидента, заявив Святому престолу: руки прочь от нашего Лютера! Дело в том, что его демарш был на руку их политическим интересам, ибо содействовал ослаблению давно уже тяготившей их зависимости от Рима.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.