

## Раздел II

# ПЛАТОНИЗМ В РОССИИ

---

А. В. ДОБИН

### СОЦИОЛОГИЯ Е. ТРУБЕЦКОГО И ПЛАТОН

В своем выступлении на одном из некогда многочисленных круглых столов, посвященных проблеме политического и правового сознания русской интеллигенции, известный советский философ и историк права Э. Ю. Соловьев, имея в виду философское сознание интеллигенции дореволюционной, высказался довольно категорично: «Русская философия — сомнительный и ненадежный союзник в нашей сегодняшней борьбе за право и правовую культуру».<sup>1</sup>

В тот момент это суждение Соловьева воспринималось как чисто негативное. Оформленный в различных философских концепциях скептицизм дореволюционной русской интеллигенции в отношении возможных результатов постепенного переустройства «внешней» общественной жизни казался чем-то предосудительным. Явная настороженность интеллигенции в отношении каких-либо политических реформ, отрицание ею положительного права как ценности рассматривались самим Соловьевым как присущие русской интеллигенции по природе отрицательные качества, от которых ей, если она претендует на какую-либо позитивную роль в современной общественной жизни России, необходимо избавляться.

Но нынешняя политическая и моральная ситуация в стране, странные формы, которые приобретает борьба за право и правовую культуру, заставляют нас более внимательно и с большим сочувствием отнестись к политическому и правовому скептицизму русской дореволюционной интеллигенции, вновь актуализировать его как некоторую проблему, попытаться определить и его положительные стороны, указать действительные истоки.

Ведь очевидно, что прежде всего конкретный опыт многолетнего непосредственного общения русской интеллигенции с тогдашними политиче-

<sup>1</sup> Соловьев Э. Ю. Прошлое толкует нас. М., 1991. С. 140.

© А. В. Добин, 2000

скими и силовыми структурами определил ее радикализм. Именно этот печальный опыт и стал причиной того, что русская интеллигенция к началу XX в. лишилась большинства своих политических и правовых, так и не оправдавшихся иллюзий.

П. Новгородцев в своей книге «Об общественном идеале» довольно подробно рассматривает источники политического скептицизма русской интеллигенции. Он считает, что этот скептицизм, общий и для русской и для европейской интеллигенции, связан прежде всего с тем, что в XIX в. потерпели полное крушение «утопические надежды найти безусловную форму общественного устройства»,<sup>2</sup> поскольку выяснилось, что «в политике нельзя достигнуть совершенства, нельзя избавиться от затруднений. На место старых несовершенств вырастают новые; в будущем, как, впрочем, и в прошлом, предстоят те же искания и усилия».<sup>3</sup> Именно «непреодолимые затруднения, на которые натолкнулось политическое творчество, как будто бы открыли перед людьми зияющую бездну»,<sup>4</sup> пишет Новгородцев.

Не связанное уже с чисто политическими проектами утопическое сознание русской интеллигенции как раз и вырастает из этого скептического мироощущения, подкрепляемого реалиями политического режима самодержавной России.

Кризис прогрессистского политического сознания имел всеобщий характер. Но для европейской интеллигенции политический скептицизм стал источником стремления к политическому компромиссу, русская интеллигенция, в отличие от европейской, в силу определенных исторических причин «не собиралась участвовать в реформаторской деятельности»,<sup>5</sup> а вступила в ожесточенную борьбу «не просто с тем или иным правительственным курсом, но против самих основ системы, идеологических и политических».<sup>6</sup> Присутствовавший еще у декабристов политический утопизм, вера в действенность чисто политических реформ, способность к компромиссам с властью, у русской интеллигенции практически полностью исчезает ко второй половине XIX в. в результате столкновения с тогдашней российской действительностью.

Логичнее всего предположить, что русская интеллигенция, и революционная и религиозно-идеалистическая, с очевидным недоверием и без каких-либо иллюзий относилась к существующим тогда российским и европейским политическим институтам, а также к попыткам их реформирования, имея на то вполне конкретные причины. Сама политика российского государства давала для такого отношения достаточно поводов. Имен-

<sup>2</sup>Новгородцев П. Об общественном идеале. М., 1991. С. 33.

<sup>3</sup>Там же. С. 32.

<sup>4</sup>Там же. С. 34.

<sup>5</sup>Люкк Л. Интеллигенция и революция // Вопросы философии. 1991. № 11. С. 5.

<sup>6</sup>Там же. С. 5.

но «власть, не терпевшая никакой политической оппозиции, невольно поощряла общественный радикализм, не склонный потворствовать каким бы то ни было институциональным ограничениям».<sup>7</sup> Пропасть между интеллигенцией и властью проявилась и в том, что «радикализация интеллигенции совпала с правлением монарха, вошедшего в русскую историю под именем “царя-освободителя”... вызвавшего своей реформаторской деятельностью подлинную революцию сверху».<sup>8</sup>

Очевидно, что и подобное отношение к государству русской интеллигенции, а не только «дух безудержного классового эгоизма, вызванный общей социалистической проповедью»,<sup>9</sup> явилось одним из важнейших моральных факторов, определивших успех Октябрьской революции. Интеллигенция имела свои проекты общественных преобразований, и большинство из них с реформированием «объективированного» не имело ничего общего.

Отношение к государству и праву радикальной революционной интеллигенции подробно и откровенно изложено Лениным в его брошюре «Государство и революция». Религиозно-идеалистическая точка зрения на сущность государства, в которой также выражается «отчуждение от государства и враждебность к нему», и «притупленность правосознания русской интеллигенции»<sup>10</sup> обнаруживаются уже у славянофилов. Например, К. Аксаков писал: «Государство как принцип — зло; ложь лежит не в той или иной форме государства, а в самом государстве как идее, как принципе»<sup>11</sup>. Эта точка зрения воспроизводится практически неизменной на протяжении нескольких дореволюционных десятилетий и некоторое время после революции, теряя в дальнейшем свою актуальность.

Отметим, что у славянофилов мы обнаруживаем даже некоторое оправдание возможных революционных эксцессов. А. Хомяков в своих «Записках о всемирной истории» писал о том, что «всякая революция в себе предполагает предшествующее беззаконие. Взрыв страсти тем сильнее, чем ужаснее было иго, против которого она выступает».<sup>12</sup>

Одним из представителей религиозно-идеалистического направления русской философии является Е. Трубецкой (1863–1920) — философ, правовед, общественный деятель, специально посвятивший проблемам государства и права несколько своих работ. Присущий русской философии политический скептицизм, о котором было сказано выше, выражен, особенно в поздних работах Трубецкого, в предельно заостренной, катастрофической форме.

---

<sup>7</sup> Там же. С. 8.

<sup>8</sup> Там же. С. 5.

<sup>9</sup> Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 450.

<sup>10</sup> Там же. С. 153, 126.

<sup>11</sup> Русские славянофилы. 1898. С. LIV.

<sup>12</sup> Хомяков А. Записки о всемирной истории // ПСС. Т. V. М., 1902. С. 115.

Систему Трубецкого обычно относят к так называемым системам всеединства. Считается, что «социальный идеал философии всеединства — это идеал духовного единения людей, в котором снята индивидуалистическая обособленность личности, в котором социальное единство является условием и основанием развития ее духовных потенций».<sup>13</sup> Достижение такого идеала Трубецкой считал прежде всего религиозной задачей, но выносил практическое осуществление этой задачи за пределы нашего мира.

На этом основании американский исследователь Р. Пул в своей статье «Русская диалектика между неоиdealизмом и утопизмом» рассматривает Трубецкого в качестве представителя русского «критического неоиdealизма». Одним из основных признаков этого направления в русской философии, с которому Пул относит и П. Новгородцева, считается его принципиальный, метафизически фундированный социально-политический антиутопизм. Критический неоиdealизм в своих основных метафизических основаниях близок (как у Трубецкого) или принципиально восходит (как у Новгородцева) к Канту с его акцентированным онтологизмом, а также дуализмом эмпирического мира и «вещи в себе», сущего и должного.

Как и для Канта, считает Пул, полнота бытия для представителей критического неоиdealизма «в онтологическом отношении не исчерпывается планом природного или исторического существования и не может осуществиться в последнем»,<sup>14</sup> т. е. имеет трансцендентный характер. Это означает также, что для философов данного направления любая полнота реальности социальной по чисто метафизическим основаниям не может быть перенесена «в пространство и время».<sup>15</sup>

Можно отметить, что для Трубецкого даже теократия никоим образом не способна реализовать идеальное социальное устройство, и он вообще отрицает возможность «какой-либо иной теократии, кроме принудительной».<sup>16</sup>

На первый взгляд представляется очевидным, что определяющая интуиция системы Трубецкого — интуиция всеединого Безусловного сознания — несопоставима ни с одной из основных интуиций Канта, против метафизики и антрополого-натуралистической гносеологии которого принципиально выступает в своих работах Трубецкой. Тем не менее наличие в философии Трубецкого кантианских идей, при декларативном «преодолении» Канта, не вызывает сомнений. Это влияние проявляется в принципиальном онтологическом дуализме абсолютного и человеческого сознания,

<sup>13</sup> Гусева А. В. Проблема сознания в философии всеединства. Л., 1988. С. 8.

<sup>14</sup> Переписка Е. Н. Трубецкого и П. А. Флоренского // Вопросы философии. 1989. № 12. С. 70.

<sup>15</sup> Там же. С. 72.

<sup>16</sup> Трубецкой Е. Мирозерцание Вл. С. Соловьева, Т. 1. М., 1913. С. IV.

и в противопоставлении Безусловного сознания — основной метафизической интуиции Трубецкого эмпирическому миру.

Сам Трубецкой, утверждая, что Кант в основных принципах своей философии несомненно заблуждается, все же считает, что «всякое заблуждение великого ума живет истиной».<sup>17</sup> При этом он находит эту истину именно в собственной идее Безусловного сознания, являющегося, по его мнению, действительной метафизической предпосылкой существования и Кантова трансцендентального, и просто любого эмпирического, конкретного субъекта. Сознание, которое «единым взором объемлющее все возможное и действительное, — и полноту вечно пребывающего, и бесконечные временные ряды, в неподвижном спокойствии Истины вмещающие в себе все то, что было, есть и будет, — такова точка опоры нашего познания»,<sup>18</sup> утверждает Трубецкой.

Единое Безусловное сознание — центральный пункт системы Трубецкого, в котором, по его мнению, преодолевается ложный антропологизм Канта, а также его дуализм. Это Безусловное понимается им как «акт всеединой мысли и всеединого сознания»,<sup>19</sup> в котором исчезает различие между мыслью и бытием, субъектом и объектом. Некоторые исследователи предполагают в подобном понимании Безусловного влияние Г. Когена и утверждают, что у Трубецкого «когеновское методологическое понятие “сознания вообще”, трансцендентального сознания превращается в онтологическую реальность, сущую вне и независимо от человеческого сознания».<sup>20</sup>

Для подобного суждения есть определенные основания, сам Трубецкой в одной из своих работ оценил как истинный, основной принцип философии Когена, принцип «чистой мысли, которая ничего не черпает изнутри, а сама из себя производит познание во всей его полноте, служит единственным его источником как по форме, так и по содержанию».<sup>21</sup> Недостаток системы Когена, по мнению Трубецкого, заключается в том, что истинный по содержанию принцип не рассматривается в качестве действительной реальности, а выступает лишь в качестве методологического основания системы. Онтологизация данного принципа характерна для основных работ Трубецкого.

И все же следует предположить, что возможное влияние Когена в любом случае вторично. Очевидно, что во многих своих принципах система Трубецкого, там где в нее не встроены, совершенно внешне, теистические элементы, восходит в своих центральных интуициях к метафизике Платона. Основное отличие системы Платона и системы Трубецкого заклю-

<sup>17</sup>Трубецкой Е. Метафизические предположения познания. М., 1917. С. 1.

<sup>18</sup>Там же. С. 33.

<sup>19</sup>Там же. С. 28.

<sup>20</sup>Гусева А. В. Проблемы сознания. . . С. 14.

<sup>21</sup>Трубецкой Е. Метафизические предположения. . . С. 211.

чается в том, что Платон «признает непримиримую противоположность двух начал»<sup>22</sup> — материального и идеального, Трубецкой же считает, что онтологический дуализм преодолен фактом Боговоплощения. После того, как «высшее, Божественное, воплотилось на земле. . . освящены земные образы и краски, оправдана материя»<sup>23</sup> пишет Трубецкой. Именно поэтому, считает Трубецкой, ложна «всякая попытка понять смысл жизни как нечто безусловно чуждое земле и навеки ей потустороннее».<sup>24</sup>

Безусловное Трубецкого «есть некоторое сверхпсихологическое сознание, безусловное и всеобщее, как по форме, так и по содержанию».<sup>25</sup> И «я — психологический субъект — могу сознать истину, лишь поскольку я так или иначе приобщаюсь к этому сознанию»,<sup>26</sup> утверждает Трубецкой. Нельзя не указать на очевидную пантеистическую тенденцию в его метафизике, хотя сам Трубецкой считает себя христианским философом. Интересно отметить, что если проанализировать содержание снимаемых в Безусловном оппозиций, то центральной у Трубецкого окажется не оппозиция мысли и бытия, а оппозиция бытия и небытия, сущего и несущего. Но в христианстве предикат бытия принадлежит только Богу, именно как Сущий он принципиально трансцендентен всему тварному, которое существует лишь как стремление небытия к существованию.

Можно предположить, что поскольку в отличие от принципиально пантеистических систем Трубецкой говорит о творении мира Богом, его катастрофический социально-политический антиутопизм имеет, в смысле теоретическом, лишь чисто религиозно-эсхатологические, но не метафизические основания, поскольку пантеизм как возможное теоретическое основание социологической системы утопичен по своей сути. Отметим, что и у Трубецкого, поскольку эмпирический мир не может воздействовать на Безусловное, Царство Божие уже осуществлено и непоколебимо, а «всеобщий поток непрерывного движения не вносит во всеединое сознание каких-либо изменений».<sup>27</sup> Ничего действительно значимого и действительно катастрофического в этом мире принципиально не может произойти. Подобный метафизический утопизм мы встречаем и у Платона. Как бы не искажалась идея в эмпирическом мире, как бы она в нем ни отрицалась, само бытие идеи от этого вовсе не страдает, поскольку идея вообще «не рождается и не умирает»,<sup>28</sup> но всегда была, есть и будет.

Действительному историзму, который Н. Бердяев отождествляет с катастрофизмом, в Безусловном Трубецкого просто нет места. Реальный

<sup>22</sup>Трубецкой Е. Социальная утопия Платона. М., 1908. С. 47.

<sup>23</sup>Трубецкой Е. Смысл жизни. Берлин, 1922. С. 78.

<sup>24</sup>Там же. С. 61.

<sup>25</sup>Там же. С. 21.

<sup>26</sup>Там же.

<sup>27</sup>Там же. С. 95.

<sup>28</sup>Трубецкой Е. Социальная утопия Платона. С. 47.

мир, тот мир, где и происходит история, если исходить из предпосылок самого Трубецкого, не более чем мир призрачных поверхностей. Чего же тогда бояться, ведь «нездешние глубины», которые так пугают Трубецкого, — не более чем тени? Более того, поскольку основные метафизические принципы философии Трубецкого объективно ведут именно к метафизическому утопизму — что бы ни случилось, всеединое уже есть, — этот скрытый утопизм прорывается в самых различных суждениях Трубецкого, вроде суждения о том, что «нет того ничтожного и преходящего чувственного впечатления, которое не могло бы послужить показателем какого-либо истинного, а стало быть и всеединого сознания».<sup>29</sup>

Поэтому кажется странным, что социологические взгляды Трубецкого имеют столь ярко выраженный катастрофический характер, поскольку для подобного катастрофизма в его философии совершенно нет предпосылок. Скорее всего этот катастрофизм имеет чисто психологические и конкретно-исторические основания. П. Новгородцев рассматривает антиутопизм Трубецкого как утопизм наоборот, как такую психологически понятную реакцию на историческую ситуацию, когда «за чрезмерностью надежд следует чрезмерность разочарований, из одной крайности рождается другая».<sup>30</sup> И сам Трубецкий считает, что «катастрофическое мироощущение» во всем мире «воспиталось войнами, революциями, социальными бедствиями и бесчисленными неудачами социального реформаторства».<sup>31</sup>

Новгородцев скептически относится к слишком эмоциональным эсхатологическим предчувствиям Трубецкого, считая, что в конце концов и «из глубочайших своих разочарований человечество выносит не мысль о безнадежном упадке, а надежду на грядущее возрождение».<sup>32</sup> С теоретической точки зрения, утверждает Новгородцев, и утопизм и антиутопизм одинаково ошибочны. Необходимо, считает Новгородцев, заменить идею «конечного совершенства началом бесконечного совершенствования. Такая замена, снимая печать абсолютизма с временных исторических идеалов, в то же время обращает мысль к подлинным законам и задачам исторического развития».<sup>33</sup>

Наиболее ярко катастрофизм Трубецкого и его эсхатологические предчувствия выразились в его итоговом труде «Смысл жизни», написанном в 1918 г. Е. Трубецкий характеризовал тогдашнюю политическую ситуацию как давно уже им предчувствуемую «всемирную катастрофу», которая показала полную неспособность существующих государственных, правовых институтов, культуры в целом удержать общество, попавшее в экстремальную ситуацию, от анархии и хаоса. Революции и войны, ужас-

<sup>29</sup> Трубецкий Е. Метафизические предположения. С. 321.

<sup>30</sup> Новгородцев П. Об общественном идеале. С. 206.

<sup>31</sup> Трубецкий Е. Миросозерцание Вл. Соловьева. Т. 2. С. 391.

<sup>32</sup> Трубецкий Е. Метафизические предположения. С. 206.

<sup>33</sup> Там же. С. 17.

ные по своим последствиям в конечном счете безрезультатные, привели, считает Трубецкой, к тому, что «в государственной и общественной жизни видение бессмыслицы приобретает неслыханную от начала мира выпуклость и яркость».<sup>34</sup>

Всеобщая война — вот тот темный «сатанинский облик мировой жизни, который таился и раньше под покровом культуры и в действительности господствовал над нею, приспособляя ее к себе».<sup>35</sup> Ныне, пишет Трубецкой, апокалиптическое «видение зверя, выходящего из бездны, облекается в плоть и кровь»,<sup>36</sup> и наиболее явно, считает он, это происходит в России. Здесь и государственные институты, и культура в целом оказались абсолютно бессильными перед всеобщим озверением, вызванным тяжелейшей и в общем никому ничего не принесшей, более того, проигранной войной, во время которой самые худшие инстинкты получили полную и даже поощряемую свободу.

Это произошло потому, что культура оказалась слабо укорененной на неподходящей для нее русской почве, но в общем, по мнению Трубецкого, вся мировая культура поражена недугом, который грозит стать для нее смертельным. Сама эта культура оказалась вдруг «не то обманчивой красотой, не то орудием злой хищной жизни».<sup>37</sup>

Ныне становится очевидным, утверждает Трубецкой, что «провал современной государственности — явление всеобщее».<sup>38</sup> Другие страны более цивилизованы («там черт ходит “при шпаге и в шляпе”»),<sup>39</sup> более культурны, но и их ожидает, пусть чуть позже, участь России. Мировая война показала, что истинная сущность не только современной, но и вообще любой государственности, культуры в целом, — это лишь введенная в определенные рамки, ограниченная некоторыми правилами, замаскированная всеобщая война всех против всех (в том числе война самого государства против собственных граждан).

В своей изданной задолго до революции «Энциклопедии права» Трубецкой определяет государство вполне позитивно, как «союз людей, властвующих самостоятельно в пределах определенной территории».<sup>40</sup> В «Смысле жизни» отношение к государству совершенно иное. Все государства мира, по мнению Трубецкого, «суть компромиссные создания, они служат целям добра путем насилия, осуществляют и обеспечивают мир

<sup>34</sup> Трубецкой Е. Смысл жизни. С. 246.

<sup>35</sup> Там же. С. 253.

<sup>36</sup> Там же. С. 245.

<sup>37</sup> Там же. С. 40.

<sup>38</sup> Там же. С. 248.

<sup>39</sup> Переписка Е. Н. Трубецкого и П. А. Флоренского // Вопросы философии. 1989. № 12. С. 112.

<sup>40</sup> Трубецкой Е. Энциклопедия права. М., 1903. С. 23.



мечом и кровью».<sup>41</sup> При этом государство «стремится подчинить себе без остатка всего человека со всеми его стремлениями и помыслами».<sup>42</sup> Более того, оно стремится извратить сам «духовный облик человека», поскольку ему нужны прежде всего палачи, шпионы, кокетки, вообще «человек, готовый за деньги на всякие мерзости». В своем осуждении государства и в отвращении к нему Трубецкой предельно категоричен. Государство, считает он, с его «аморализмом, с его стремлением использовать всю культуру как средство для осуществления животных целей коллективного эгоизма, являет собой как бы конкретное воплощение начала зверочеловечества».<sup>43</sup>

Неоднократный оппонент Трубецкого П. Новгородцев указывал на теоретическую несостоятельность характерного для русской интеллигенции противопоставления духовной жизни личности внешним формам человеческого общежития, в том числе и государству. Именно такое противопоставление мы встречаем в данном случае у Трубецкого. Новгородцев в сборнике «Из глубины», возражая некоторым авторам «Вех», но продолжая свою давнюю полемику с Трубецким, писал о том, что «самодовлеющих начал политического порядка в действительности не существует: их можно мыслить таковыми только в отвлечении».<sup>44</sup> Истина состоит в том, справедливо замечает Новгородцев, что «общественные формы жизни составляют лишь часть духовной жизни личности, ее символ и результат».<sup>45</sup> Другими словами, считает Новгородцев, лишь на первый взгляд конфликт личности и государства имеет характер конфликта внешнего. «Когда, как в наши дни, — пишет Новгородцев, — утрачивается самое понятие об общем, всех объединяющем деле, когда разрушительная стихия эгоистических стремлений разрывает на части народный организм и угашает в нем душу живую, становится очевидным, что мы имеем пред собою не внешнее механическое распадение, а глубокий духовный кризис»,<sup>46</sup> реализующийся внешним образом и в виде конфликта личности и государства.

Трубецкой же все свое внимание как раз обращает на критику внешних или даже враждебных, как ему представляется, духовной природе человека общественных институтов. Но следует отметить, что восходящая еще к Платону мысль о том, что «строй государства выражает настроение его граждан»,<sup>47</sup> что лишь вместе с человеческой душой «государство погружается в область смерти и тления», встречается и у Трубецкого, но в его критике государства эта идея практически не проявляется. Ведь объек-

<sup>41</sup> Трубецкой Е. Смысл жизни. С. 258.

<sup>42</sup> Там же. С. 39.

<sup>43</sup> Там же. С. 246.

<sup>44</sup> Вехи. Из глубины. С. 426.

<sup>45</sup> Там же. С. 427.

<sup>46</sup> Там же. С. 435.

<sup>47</sup> Трубецкой Е. Социальная утопия Платона. С. 14.

тивно она делает саму критику государства совершенно невозможной.

Современное государство, считает Трубецкой, не просто показало свою внутреннюю слабость, отступив перед напором противостоящих ему стихийных сил анархии и распада, оно в огромной степени само инициировало внутренние конфликты и, возможно, собственную гибель. Устранив внешними средствами, хотя бы и отчасти, внутреннюю войну собственных граждан друг с другом, государство сохранило войну как принцип межгосударственных отношений. И когда этот принцип проявился во всей своей силе, государство само принудило своих граждан к участию в разрушающем их человеческий облик конфликте, приготовив тем самым своих собственных могильщиков, вооружив их и научив убивать.

Войны, которые ведут между собой государства, всегда духовно калечат граждан этих государств, считает Трубецкой. Этому калечению граждан служит вся деятельность государства во время войны. Мысль об убийствах под действием пропаганды и опыта войны перестает пугать людей, вера в безусловную ценность человеческой жизни исчезает и заменяется чисто утилитарными оценками человеческой жизни. Утилитарнее, чтобы не создавать себе трудности, заколоть славшегося врага, «удобнее “пристрелить немку”... реквизировать ее добро на нужды русского воина».<sup>48</sup> Именно этот отчетливо проявившийся аморализм современного государства и стал одной из самых важных причин его ослабления, а в некоторых случаях, как, например, в России, — к кардинальной смене строя. Россию, по мнению Трубецкого, разрушила как раз «та самая мораль войны», та самая идеология «борьбы за существование, которая господствует в международных отношениях всего мира».<sup>49</sup>

Кроме того, люди, воевавшие по разные стороны, начали ощущать лживость тех принципов и целей, которые они были призваны защищать и достигать, убивая друг друга. У них возникает, отмечает Трубецкой, вполне справедливый вопрос: «Раз государство не признает над собою никаких святынь, во имя какой святыни оно требует... подвигов и жертв от личности?»<sup>50</sup> Такой вопрос опасен для государства еще и потому, что объективно воюющие жертвовали своими жизнями за благополучие и комфорт, которыми будут пользоваться не они сами, а кто-то другой. Требовать от людей подобных жертв, считает Трубецкой, и безумно, и несправедливо. В конечном итоге это опасно для самого государства, что подтверждается примером России, с ее опытом внешней войны, вдруг обратившейся во внутрь.

Трубецкой считает, что для того, чтобы «осуществился на земле безусловный вечный мир между Богом и тварью, должен разрушиться тот

<sup>48</sup>Трубецкой Е. Смысл жизни. С. 251.

<sup>49</sup>Там же. С. 252.

<sup>50</sup>Там же. С. 251.

ложный мир, который соединяет тварь с чуждым и враждебным Богу началом». <sup>51</sup> В гибели государства он в общем не видит ничего плохого. Здесь Трубецкой мыслит уже эсхатологически, он едва ли не считает, что наступают последние времена, времена всеобщего разделения, когда «мир раскалывается надвое за или против Евангелия». <sup>52</sup> Тут его катастрофизм практически неотличим от утопизма, поскольку он считает, что катастрофы имеют и свой положительный смысл, поскольку человеку для пробуждения «бывают нужны те страдания, которые разрушают иллюзию достигнутого смысла». <sup>53</sup> Более того, по его мнению, «именно катастрофа, в которой гибнет временное, готовит грядущий космический переворот». <sup>54</sup>

Но при всем своем отрицательном отношении к государству Трубецкой не призывает к его «ломке», более того, он считает, что все-таки, поскольку «последние сроки» человеку неизвестны, необходимо всячески помогать государству в сложных для него ситуациях, поскольку «отказ от борьбы за мир есть недостойная человека и в особенности христианина капитуляция перед господствующим в мире злом». <sup>55</sup> Государство, конечно, лишь внешнее ограничение зла и никоим образом не царство Божие, но все-таки оно — ступень к этому Царству. С христианской точки зрения, считает Трубецкой, «бесконечно лучше то состояние человечества, где зло сдержано хотя бы внешними материальными преградами, нежели то, где зло не сдержано ничем». <sup>56</sup> Поскольку Трубецкой считает, что «у всех народов государственная жизнь покоится на некотором компромиссе с адом», <sup>57</sup> его рассуждения приобретают двусмысленный характер.

Всемирный масштаб провала человеческой культуры, считает Трубецкой, доказывает принципиальную ограниченность возможностей этой культуры в деле преобразования мира и человека, показывает наивность некогда казавшихся несомненными прогрессистских идей. Такие провалы случались и прежде, но тогда их локальный, ограниченный характер позволял мыслителям прошлого, подвергая критике некоторые конкретные формы государственного устройства, пытаться отыскать какие-то идеальные способы организации политической жизни, не подвергая сомнению сам принцип государственности. Одним из таких мыслителей Трубецкой считает Платона. Тщательный анализ социологии Платона дан им в нескольких еще дореволюционных работах. Нельзя не отметить огромное влияние Платона на Трубецкого, который считал Платона своим постоян-

---

<sup>51</sup> Там же. С. 264.

<sup>52</sup> Там же.

<sup>53</sup> Там же. С. 80.

<sup>54</sup> Там же. С. 268.

<sup>55</sup> Там же. С. 274.

<sup>56</sup> Там же. С. 275.

<sup>57</sup> Там же. С. 259.

ным собеседником-оппонентом и «никогда не считал его умершим».<sup>58</sup>

Основная работа Трубецкого, посвященная социологии Платона, «Социальная утопия Платона», издана им в 1908 г. В этой книге учение Платона об идеальном государстве подвергается серьезной критике и рассматривается как неудачная попытка «построить наилучшее общежитие из явно негодного материала».<sup>59</sup>

Время Платона, пишет Трубецкой, — это время кризиса, имевшего некогда по крайней мере внешний блеск античного государства. Сущность этого кризиса, логика его развития подробно исследованы Платоном. Этот кризис, считает Трубецкой, по некоторым общим своим признакам имеет поразительное сходство с кризисом, охватившим современную ему Россию. Теперь, как и тогда, считает Трубецкой, «безмерная жажда накопления богатств является сильнейшим двигателем общественной жизни. . . теперь, как и прежде, обостренная классовая борьба рвет на части государство, угрожает его целостности».<sup>60</sup> Это сходство связано с тем, считает Трубецкой, что «в существе своем наша жизнь осталась языческой, а потому все те же политические идылы волнуют умы, вызывают борьбу партий и господствуют на площади».<sup>61</sup>

Есть, впрочем, и некоторое существенное отличие. Если в России кризис оказался связан прежде всего с поражением в войне, то в Греции, наоборот, именно после «величайшего успеха в борьбе с персами внезапно открылся тяжкий смертельный недуг, подтачивающий всю греческую культуру».<sup>62</sup> Как показал опыт России, пишет Трубецкой, «война, не доведенная до конца, поворачивается фронтом внутрь».<sup>63</sup> Но очевидно, что опыт Греции говорит и об обратном, — фронтом внутрь может повернуться и выигранная война.

В своей ранней работе «История философии права» Трубецкой утверждал, что первоначально в Греции «в основе отношений личности к государству лежит религиозное поклонение, и подчинение закону. . . есть акт религиозный», а позже и моральный, гражданский, основанный на чувстве причастности к великому народу (мы можем вспомнить пафос Платона в его «Менексене»). Затем, при разложении прежних устойчивых форм религиозной, общественной и политической жизни, что происходит еще при жизни Сократа, общество начинает жить и восприниматься как «случайное и произвольное соединение людей, из коих каждый стремится к тираническому господству над всеми и все над каждым».<sup>64</sup> Вообще все-

<sup>58</sup>Трубецкой Е. Два зверя. М., 1918. С. 11.

<sup>59</sup>Трубецкой Е. Социальная утопия Платона. С. 2.

<sup>60</sup>Там же. С. 26.

<sup>61</sup>Там же. С. 106.

<sup>62</sup>Трубецкой Е. Смысл жизни. С. 269.

<sup>63</sup>Там же. С. 63.

<sup>64</sup>Трубецкой Е. История философии права. М., 1899. С. 5.

гда, считает Трубецкой, «когда исчезает религиозная связь между людьми, их взаимоотношения определяются ничем не сдержанным биологическим принципом борьбы за существование». <sup>65</sup> Люди, живущие в такого рода государстве, по мнению Трубецкого, «друг другу либо враги, либо случайные союзники в целях ограбления и эксплуатации других людей». <sup>66</sup>

При утрате внутреннего духовного единства, как показывает исторический опыт, жизнь античного государства становится непрерывным внутренним и внешним конфликтом — кровавым и совершенно бессмысленным, ведущим не к достижению каких-то высших целей, а лишь к деградации граждан и государства, ко «всеобщему измелчанию».

По мнению Трубецкого, именно понимание глубинной катастрофичности происходящего, осознание порочного круга, в который попадает направляемая лишь игрой эгоистических интересов жизнь практически каждого греческого государства, подводит Платона к его основной идее: «доколе философы не будут царствовать в государствах. . . так, что философия совпадает с царской властью, пока не будет упразднено нынешнее разделение того и другого — нет спасения от зол ни государствам, ни всему человечеству». <sup>67</sup>

Другими словами, считает Трубецкой, управлять людьми, по мнению Платона, не «может», а имеет право и «должен» только тот, кто «знает единую и единственную цель существования; ибо ради нее люди должны делать все то, что они делают как в частной, так и в общественной жизни». <sup>68</sup> В обычном государстве, считает Платон, деятельность людей определяется целями, внешними для их истинной, разумной природы. Здесь господствуют низшие уровни человеческой природы, переставшие занимать приличествующие им места. Обычное государство поэтому «несправедливо» устроено, истинная иерархия человеческих целей извращена, подлинно человеческое существование в таком государстве невозможно. В идеальном государстве, управляемом философами, подлинная иерархия человеческих стремлений может быть восстановлена, лишь в нем может существовать «правда божеская, а не человеческая». <sup>69</sup>

По мнению Трубецкого, наивысшей целью человеческой жизни, которой Платон хотел подчинить всю человеческую жизнь, является осуществление «божественного начала в человеке», достижение «человеком той прекрасной, нетленной формы существования, над которой не властны смерть и время» <sup>70</sup>. Первым же, кто «порочной и суетной жизни родного города . . . противопоставляет иную, высшую жизнь, основанную на знании

<sup>65</sup>Трубецкой Е. Смысл жизни. С. 248.

<sup>66</sup>Энциклопедия права. М., 1908. С. 101.

<sup>67</sup>Трубецкой Е. Социальная утопия Платона. С. 14.

<sup>68</sup>Там же. С. 12.

<sup>69</sup>Там же. С. 13.

<sup>70</sup>Там же. С. 3.

божественного», был Сократ.<sup>71</sup> Платон, следуя Сократу, также был убежден, что действительная «ценность государства заключается в служении той цели, ради которой стоит жить»,<sup>72</sup> а вовсе не в обеспечении каких-либо житейских удобств и даже не в создании условий для достижения счастья своих граждан.

Ограниченность точки зрения Платона заключается, по Трубецкому, в том, что он считал возможным достижение целей, «ради которых стоит жить», только в рамках, пусть идеального, государства. Такая высокая оценка возможностей государства привела Платона в конце концов к тому, что государство из орудия, средства «служения», превратилось в самоцель, в то, чему служат. У Платона, считает Трубецкой, это «средство постоянно заслоняет собою цель».<sup>73</sup>

Каким же целям стремится подчинить Платон деятельность своего государства? Он считает, что все живое с мире стремится к бессмертию, но лишь у человека, конечно лишь в той степени, в какой он является человеком, стремление к физическому бессмертию дополняется, а иногда и замещается стремлением к бессмертию духовному. По Платону, считает Трубецкой, бессмертие составляет «необходимый метафизический постулат всей нашей жизни, как духовной, так и телесной: это — то, чем мы живем и движемся».<sup>74</sup> Люди различными способами стремятся достичь бессмертия, одни находят его в своих детях, другие стремятся к вечной славе и памяти о себе, третьи пытаются обрести бессмертие в творчестве, но это — лишь конечные, а потому и неистинные и относительные цели, которые не делают человека действительно бессмертным.

Поэтому Платон в своих политических проектах стремится найти условия для того, чтобы человек «совершил поворот от мира тленного к безусловному, сверхчувственному благу всей душой».<sup>75</sup> Но, по мнению Трубецкого, Платон предлагает сделать это при помощи средств, внешних для самого спасаемого человека, другими словами, при помощи чисто «полицейских» мер. В античной политической традиции, считает Трубецкой, человек рассматривается прежде всего как «орудие государства, и в случае коллизии частного интереса с интересом государственным за человеком не признается никаких неприкосновенных священных прав».<sup>76</sup> Пример такого отношения к человеку, опирающегося, впрочем, на самые лучшие намерения, мы находим и у Платона.

Его государство ведет своих граждан к «загробной вечной жизни, оно обуздывает их телесные влечения... стремится к искоренению их

<sup>71</sup>Трубецкой Е. Смысл жизни. С. 271.

<sup>72</sup>Трубецкой Е. Социальная утопия Платона. С. 2.

<sup>73</sup>Там же. С. 69.

<sup>74</sup>Там же. С. 4.

<sup>75</sup>Там же. С. 32.

<sup>76</sup>Трубецкой Е. История философии права. С. 5.

эгоизма... воспитывает в них единомыслие и единомушие». <sup>77</sup> Но сам характер государства, считает Трубецкой, внешний и враждебный реальным человеческим отношениям, приводит к тому, что никакая индивидуальность (а ведь во многом вся философская деятельность Платона была инициирована прежде всего великой индивидуальностью — Сократом) не может возникнуть и существовать в его рамках. Индивидуальность, считает Трубецкой, «не умещается в рамки метафизической системы Платона: для него она тождественна с материальным, греховным». <sup>78</sup>

Основная проблема утопической конструкции Платона заключается, по мнению Трубецкого, в ее противоречии основным идеям метафизики Платона. Определяющая черта этой метафизики — резкое противоположение двух мировых начал: мира идеальных сущностей и материи. Идеи принципиально невоплотимы в материи, «вместо того, чтобы осуществлять в себе идею, мир только подражает ей, отражает ее во множестве единичных явлений». <sup>79</sup> Материя не пропускает идеи в себя, оказывает им сопротивление, искажает их до неузнаваемости. Идеальный мир и божество, этим миром управляющее, оказываются в конце концов бессильными перед непроницаемой косностью материи. Таким же бессильным перед лицом реального мира оказывается и философ, пытающийся изменить этот мир в соответствии со своими идеальными проектами.

Дуален, по Платону, не только мир в целом, дуален и сам человек, в котором Платон обнаруживает уровни высшие и низшие, причем низшие, считает он, следует не преобразовать, «освятить», а отбросить, подавить. Спасение человека, при таком его понимании, оказывается не преобразованием и обогащением, а отсечением «низшего», т. е. обеднением жизни человека, который в общем-то и становится истинным человеком, по Платону, после «философского», а затем и физического умирания. До такого же умирания человек — не более чем животное, ведь у Платона не случайно при описании структуры его государства используется аналогия со стадом, где простой народ — овцы, стражи — псы, философы (единственные люди) — пастухи, где не любят, но — спариваются. Для спасения, считает Платон, мы должны «очищать нашу душу, т. е. постепенно отделять ее от тела, она должна привыкать сосредотачиваться в себе, собираться от периферии к центру, отрешаясь от плотских уз». <sup>80</sup> У Платона, замечает Трубецкой, «устроитель государства относится к человеческому материалу как скульптор к мрамору». <sup>81</sup>

По мнению Трубецкого, природа действительного живого человека «не умещается в рамки метафизической системы Платона; для него она то-

<sup>77</sup> Там же. С. 55.

<sup>78</sup> Трубецкой Е. Социальная утопия Платона. С. 71.

<sup>79</sup> Там же. С. 49.

<sup>80</sup> Там же. С. 10.

<sup>81</sup> Там же. С. 71.

ждественна с материальным, греховным».<sup>82</sup> В реальном мире, который наблюдал Платон, всегда побеждала человеческая природа, а не предлагаемые им проекты. Именно поэтому, отмечает Трубецкой, с течением времени масштабность политических замыслов Платона в столкновении с враждебной им действительной жизнью постоянно уменьшалась. В конце своей жизни он отрекается от безусловности своего идеала, и государство «Законов» «держится уже не философской религией, не знанием, а внешней силой. Тут Платон ставит себе задачей. . . всестороннюю и мелочную регламентацию»,<sup>83</sup> а исполнение такой регламентации, внешнее искоренение эгоизма, неизбежно требует того, чтобы государство управлялось тираном, требует «полиции», другими словами, здесь уже Платон «стремится достигнуть целей добра компромиссом со злом».<sup>84</sup>

Действительная заслуга Платона, считает Трубецкой, заключается в том, что он первым ясно понял всю ложь языческой жизни, для которой человеческая личность, как таковая, не имеет ни малейшей ценности и где сами ценности оказываются неизбежно ценностями того или иного класса, партии, силой и обманом навязываемыми всем остальным. Трубецкой считает, что положительным у Платона является и отрицание возможности индивидуального, асоциального «спасения» человека. У Платона «задача спасения связывает людей в одно целое. . . в одиночестве не достигнет спасения и сам философ; для спасения отдельной личности нужно возрождение всей ее общественной среды».<sup>85</sup> Философ не может существовать во враждебной ему среде, поскольку «для развития и роста философская природа нуждается в подобающей умственной пище, посеянное на чуждой ему почве семя мудрости рискует заглохнуть».<sup>86</sup>

Но основная «ложь Платона: у него Царство Божие зачинается не в сердцах людей, а приходит извне; спасение является прежде всего актом правительственной мудрости, результатом действия внешнего принудительного механизма».<sup>87</sup> Если для Платона царство правды есть лишь особая форма государства, то для Трубецкого «для осуществления религиозной цели спасения необходим особый религиозный союз, не связанный мирскими задачами, отличный от государства и свободный от него»,<sup>88</sup> другими словами — Церковь. Но церковь — это прежде всего свободный союз, а не государство философов и не теократия, в которой, как показывает исторический опыт церкви христианской, мирское начало всегда брало верх над началом божественным, в которой в силу неизбежных ис-

<sup>82</sup>Трубецкой Е. История философии права. С. 69.

<sup>83</sup>Трубецкой Е. Социальная утопия Платона. С. 91.

<sup>84</sup>Там же. С. 104.

<sup>85</sup>Там же. С. 44.

<sup>86</sup>Там же. С. 42.

<sup>87</sup>Там же. С. 108.

<sup>88</sup>Трубецкой Е. Смысл жизни. С. 54.



торических причин не всегда осознавалось ясно «отличие между порядком сверхчувственным и порядком материальным, между царством не от мира сего, которое берется силою свободного подвига человека, и той чувственной материальной сферой, где властвует естественная необходимость».<sup>89</sup>

Определяющее влияние на философское развитие Трубецкой и его социологию оказал Вл. Соловьев. Как и Платон, считает Трубецкой, Соловьев «мечтал об осуществлении божеского царства на земле»,<sup>90</sup> но «наткнулся на ту же грань между двумя мирами, о которую за двадцать два с половиной столетия раньше разбились условия Платона, преследовавшего ту же задачу», а потому и почувствовал «жизненную драму философа как свою собственную».<sup>91</sup> В конце концов, по мнению Трубецкой, Соловьев все же понял, что «государственности, как таковой, нет места в Царствии Божием, что Царствие Божие даже в земном своем осуществлении не теократично, а анархично».<sup>92</sup>

Самая идеальная теократия не сможет, считает Трубецкой, даже приблизить осуществление Царства Божия на земле. Это не значит, что между тварью и богом лежит непроходимая пропасть, она существовала, но «страстью и воскресением Христа снято проклятие с земли. Вся она от низших до высших ступеней участвует в том восхождении жизни, которая устремляется к небесам».<sup>93</sup> Это значит, что спасение человека и человечества достигается лишь «соборным», но одновременно свободным, освящающим всю уже оправданную природу человека усилием. Зло, царящее в мире через человека, может быть побеждено только изнутри, через изменение самого человека. И никакие внешние средства, ни государство, ни законы в таком преображении человека ничем помочь не в силах. Они лишь могут при помощи внешних средств удержать человека от дальнейшего падения, но, впрочем, это идеальный вариант отношения человека и государства. Чаще всего «государство хочет быть для человека безусловной ценностью; оно вообще не склонно признавать никаких высших над собой ценностей, в том числе ценностей человеческой души или безусловного достоинства человека».<sup>94</sup>

В своих работах Трубецкой рассматривает учение Платона о государстве в двух аспектах — как аналитику и критику существовавших во времена Платона типов государства и как попытку создать собственную модель идеального общества. Как критик, считает Трубецкой, Платон не

<sup>89</sup> Трубецкой Е. Религиозно-общественный идеал западного христианства в 11 веке. М., 1892.

<sup>90</sup> Трубецкой Е. Социальная утопия Платона. С. 1.

<sup>91</sup> Трубецкой Е. Миросозерцание Вл. С. Соловьева. Т. 2. С. 204.

<sup>92</sup> Трубецкой Е. Старый и новый национальный мессионизм // Трубецкой Е. Смысл жизни. М., 1994. С. 336.

<sup>93</sup> Трубецкой Е. Смысл жизни. С. 74.

<sup>94</sup> Там же. С. 39.

утратил и никогда не утратит своего значения до тех пор, пока существует государство. Но предлагаемая Платоном модель идеального общественного устройства имеет в силу своей нерасторжимой связи с античной политической традицией и философией исторически и теоретически ограниченный характер, принципиально неприемлемый для воспитанного на христианских принципах современного человека.

Но смысл любой утопии, считает Трубецкой, заключается не в том, что она находит, а в том, что она ищет. Смысл утопии — в самом предмете ее исканий. Смысл утопии Платона, считает Трубецкой, «не в том государстве-городе, которое он нашел, а в том высшем граде, которого он искал».<sup>95</sup> Платон, считает Трубецкой, понял, что «истинное общежитие есть то, где люди едины в Боге, где все живут единой мыслью и единым чувством в совершенном дружестве, которое упраздняет различие твоего и моего».<sup>96</sup> Но не мог указать действительного смысла этого дружества и действительного пути к нему.

Как и во времена Платона, пишет Трубецкой, мы все еще сидим «в описанной им пещере и созерцаем на стене знакомые ему тени. Тот же свет светит нам сзади и зовет наверху. . . Но мы одушевлены незнакомой ему радостной надеждой. Мы верим в совершенную, окончательную победу жизни над смертью. И мы знаем путь к выходу, путь к вечному городу. Его открыло нас Слово, победившее мир».<sup>97</sup> И хотя мы знаем, в отличие от Платона, этот путь, значение его политического творчества от этого во все не умаляется. Платон, считает Трубецкой, был и остается вечным собеседником человечества.

---

<sup>95</sup> Трубецкой Е. Социальная утопия Платона. С. 110.

<sup>96</sup> Там же. С. 106.

<sup>97</sup> Там же. С. 110.

*И. Г. РЕБЕЩЕНКОВА*

## **ТРАКТОВКА В. Ф. ЭРНОМ ГНОСЕОЛОГИЧЕСКОГО АСПЕКТА ПЛАТОНОВСКОГО МИФА О ПЕЩЕРЕ**

Миф Платона о пещере, изложенный в начале VII книги «Государства», является одним из притягательных сюжетов для философской интерпретации. Не избежал этого искушения и выдающийся отечественный философ В. Ф. Эрн, который в своей, к сожалению, неоконченной работе «Верховное постижение Платона» обратился прежде всего к этому мифу. Назвав платоновский миф «потрясающим», а также «удачно найденным образом», Эрн считал его вместе с тем «истинным ключом всей духовной и жизненной эволюции Платона», «сокращенной транскрипцией все-