

# ИСТОРИЯ ОТЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

## О ДОПУСТИМОСТИ СИЛЫ: ПРОБЛЕМА МОРАЛЬНОЙ ПОЛИТИКИ В ОТЧЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ

И прежде всего необходимо начать различать духов.

*Н. Бердяев. Духи русской революции*

**С.А. Нижников**

Кафедра истории философии  
Российский университет дружбы народов  
*ул. Миклухо-Маклая, 10а, Москва, Россия, 117198*

В статье анализируется продолжающийся уже более века спор в русской философии относительно оправданности применения насилия. Полемика, развернутая И. Ильиным по поводу доктрины Л. Толстого о непротивлении злу силой, нашла живой отклик как со стороны Н. Бердяева, так и других мыслителей начала прошлого века. Не завершилась она и по сей день, спровоцированная еще творчеством Никколо Макиавелли и Имануила Канта. Автор, основываясь на скрупулезном прочтении первоисточников, стремится расставить акценты в данном споре, ориентируясь на понятие гуманистической политики.

**Ключевые слова:** гуманизм, моральная политика, макиавеллизм, макиавелльство, компромисс, ненасилие, непротивленчество, пацифизм, совесть.

Спор о том, что такое моральная политика, был начат в русской культуре уже в позапрошлом веке, наиболее глубоко развернулся в творчестве Ф.М. Достоевского и отчетливо проявился в полемике вокруг книги И.А. Ильина *О сопротивлении злу силою*. Отзывы на нее обозначили противостоящие позиции внутри русской эмиграции. Так, например, Н. Бердяев выступил против «кошмара злого добра», опубликовав статью с одноименным названием. А Н.О. Лосский в *Истории русской философии*, напротив, оценил работу Ильина в высшей степени положительно. Попробуем разобраться в нюансах данной полемики сквозь призму творчества таких ключевых для данной темы фигур, как Н. Макиавелли, И. Кант, Л. Толстой и др.

### **1. Николай Бердяев о сопротивлении злу силой Ивана Ильина**

Бердяев определял моральную доктрину Толстого как «удушение добром» [3. С. 370]. Его оценки непротивленчества Толстого крайне негативны. Бердяев показывал, что Толстой «был злым гением России, соблазнителем ее», так как «в нем совершилась роковая встреча русского морализма с русским нигилизмом и дано было религиозно-нравственное оправдание русского нигилизма, которое соблазнило многих. В нем русское народничество, столь роковое для судьбы России, получило религиозное выражение и нравственное оправдание. Почти вся русская интеллигенция признала толстовские моральные оценки самыми высшими, до каких может подняться человек» [2. С. 81].

Бердяев делает вывод, что безличный, бездуховный, рационалистический, безблагодатный моральный максимализм и крайний анархизм толстовства восторжествовал в русской революции.

Однако как непротивленчество можно совместить с революционным тотальным насилием? Бердяев поясняет, что революция «движется истребляющей моралью максимализма», ведущей к нигилизму, поэтому Толстой «вызвал тех духов, которые владеют революцией, и сам был ими одержим»; «Руссо также несет ответственность за революцию французскую, как Толстой за революцию русскую» [2. С. 81, 84]. Толстой был захвачен «отрицанием исторического мира» и «исступленной эгалитарной страстью» и, в итоге, «морально уготовлял историческое самоубийство русского народа»; «Толстовская мораль обезоружила Россию и отдала ее в руки врага». Поэтому «Необходимо освободиться от Толстого как от нравственного учителя. Преодоление толстовства есть духовное оздоровление России, ее возвращение от смерти к жизни, к возможности творчества, возможности исполнения миссии в мире» [2. С. 82, 85].

Примерно те же оценки толстовского непротивленчества обнаруживаются и у Ильина. Но и с ним Бердяев также вступил в непримиримую полемику. Бердяев полагал, что Ильин ушел в другую крайность, «в застенки моральной инквизиции», в «демоническое добро» и даже «яд большевизма», в «“Чека” во имя Божье» и т.д.; «Лев Толстой совершенно отвергает государство на том основании, что государство не может побеждать зло. Ильин же обоготворяет государство на том основании, что оно может побеждать зло» [3. С. 377]. Ильин, по словам Бердяева, не изобрел ничего особенно нового, так как и сам Бердяев признает, что злу необходимо противодействовать. Тогда в чем же суть конфликта?

Бердяев считает, что целью Ильина было «укрепление той духовно-моральной атмосферы, которая нужна для немедленных походов» белой армии [3. С. 373]. Сам же Бердяев неоднократно признавался, что не поддерживает борьбу белого движения и уповает «лишь на внутреннее преодоление большевизма», когда «русский народ сам освободит себя». Тип «белого» эмигранта вызывал в нем отталкивание тем, что «в нем была каменная нераскаянность, отсутствие сознания своей вины и, наоборот, гордое сознание своего пребывания в правде. Я почувствовал, что эмиграция правого уклона терпеть не может свободы и ненавидит больше-

виков не за то, что они истребили свободу. Свобода мысли в эмигрантской среде признавалась не более, чем в большевистской России» [4. С. 288].

Однако почему Бердяев все же ненавидел белое движение и Ильина как его идеолога? Видимо, потому, что оно выступало радикально против большевистской революции и во многом против революций вообще. Бердяев же принадлежал к той части русской интеллигенции, которая не чуралась революционных идей, хотя и могла осуждать большевиков (1). Вместе с тем, как отмечает А.Р. Станкевич, «идея И.А. Ильина о быстрой победе над большевиками путем интервенции была ошибочной, несостоятельной в политическом смысле. Более актуальной, исторически верной видится точка зрения Бердяева об эволюционном развитии и постепенных изменениях духовной, политической жизни в России, которые приведут к смене политических настроений в стране, краху социализма, но это процесс не одного дня» [13. С. 118].

Критикуя этих «половинчатых непротивленцев», Ильин отмечает, что «их воззрениям более всего соответствовала бы беззубая, мнимогуманная, безвольная и предательская „государственность“ Временного правительства. Кто из нас не помнит этого позора?» И далее: «Большевики завладели Россией именно потому, что русская интеллигенция была сплошь заражена сентиментально-анархическим неприятием государственности» [6. С. 305, 306]. Таких обвинений Бердяев, конечно, стерпеть не мог (2). Он прекрасно осознал, что «Ильин как будто борется против русской революционной интеллигенции» [3. С. 372]. И конечно, это было не «как будто», а действительно так. Бердяев был оскорблен до глубины души, так как Ильин возложил ответственность за катастрофу в России на эту интеллигенцию.

Но Бердяев был не одинок в своей революционности, — по этим же соображениям Ильина во многом критиковали и кадеты, которые постоянно «левели», и, конечно, представители революционных партий. Вторил Бердяеву и известный эсер и политический оппонент Ильина В.М. Чернов, определяя *сопротивление злу силой* как «православный и монархистствующий белый фашизм» [15. С. 357] (хотя известно, что методы эсеров не отличались большей гуманностью, чем методы большевиков — и здесь и там обнаруживается террор, который осуждал Ильин).

Значит, разногласия в сфере этики ведут в политику, а из нее — в различные метафизические установки философов, в их понимание свободы. Бердяев обвиняет Ильина в «отрицании свободы человека, свободы человеческого духа», в попытке во что бы то ни стало утверждать добро любым насильем [3. С. 378]. Дело здесь в том, что для гностика Бердяева изначальная свобода коренится в ничто, а для Ильина, как для стремившегося быть православным мыслителем, — только в Боге. Ильин указывает, что Бердяев критикует его за то, что «отрицание свободы зла делает добро принудительным» [6. С. 309]. Тогда получается, что Бердяев отстаивал свободу зла? (3)

Г.П. Федотов указывал на «холодное отношение» Бердяева к политической свободе, что «для него важна идея, не человек» (что само по себе уже убийственно для персоналистической и экзистенциальной философии, которую стремился раз-

вивать Бердяев). Ссылаясь постоянно на христианство, Бердяев на деле воспроизводит гегелевскую «покорность истории», так как «Гегель был и остается вечным соблазнителем русской интеллигенции» [14. С. 198]. Но в гегелевской философии истории нет места для морального поступка, — там господствует «мировой дух».

В статье *Кошмар злого добра* Бердяев продолжает «развенчание» «сопротивления злу силой» Ильина, при этом идут в ход и различные неблагоприятные приемы: передергивание, преувеличение, искажение мысли оппонента, обвинение в антихристианстве и др. В последнем случае Бердяев вряд ли имел моральное и интеллектуальное право, так как его собственное «христианство» не от Христа и Евангелия, а от Якоба Бёме, в чем он неоднократно признавался.

В своей отповеди Бердяеву Ильин подвергает абстрактный гуманизм уничтожительной критике. В самом деле, пишет он, продумаем до конца выдвигаемую Бердяевым формулу: «душа человеческая стоит больше, чем все царства мира». «Подумайте только, — продолжает он, — больше, чем в-с-е ц-а-р-с-т-в-а м-и-р-а... Все. А в наши дни борьба идет всего-навсего только из-за одной России...» [6. С. 308].

Между тем Бердяев усмотрел и некоторые тезисы Ильина, которые действительно не соответствуют ни христианству, ни политике ненасилия. Это схоластичность, «безблагодатность» рассуждений, «патетический гимн смертной казни», попытка использовать при этом Евангелие. Он отмечает, что «Ильину мало, чтобы смертная казнь совершалась, ему непременно нужно, чтобы она была признана актом любви. Вот центральное место его книги: “Отрицающая любовь постепенно как бы преобразуется в отрицательную любовь и находит свое завершение в земном устранении отрицаемого злодея... и кончаются молитвою за казненного злодея”» [3. С. 382—383]. При этом Бердяев справедливо указывает, что «И. Ильин изменяет лучшим традициям не только русской национально-религиозной мысли, но и русской государственности. От А.С. Хомякова до Вл. Соловьева лучшие наши мыслители отрицали смертную казнь и ее отрицало русское уголовное законодательство» (4).

Смертная казнь, как отмечали отечественные мыслители, несовместима с христианством и особенно православием: нельзя преступника лишать возможности раскаяния. Без возможности раскаяния, с христианской точки зрения, наказание бессмысленно. Ильин же допускает смертную казнь как необходимость и оправдывает следующим образом: «Допустить как необходимость не значит “оправдать”. И казнь здесь не оправдана и не освящена, и не свята, и не священна. А только *допущена*, т.е. не воспрещена, и не отвергнута, и не проклята, а *прямо предуказана* в меру ее необходимости и применительно к злодеям. И надо *все* сделать, чтобы меч и палач были не нужны; и после этого, если они все-таки будут необходимы, надо *принять* их» [6. С. 291—292].

Бердяев делает крайний вывод, что религия Ильину необходима лишь для оправдания меча. Ю. Айхенвальд, продолжая мысль Бердяева, отмечает, что большевики были честнее Ильина в том плане, что, признавая смертную казнь и повсеместно ее используя, они отложились и от Христа, Ильин же пытался видеть в па-

лаче пособника Христа: «Он и Христа не хочет терять, и палача от его обязанностей не освобождает». Айхенвальд заключает, что «есть добро и есть зло. Но нет злого добра» [1. С. 389—391]. Видимо и сам Ильин где-то в глубине души осознал несовместимость казни, насилия и христианства, в связи с чем разработал так называемое учение о *совестливом компромиссе*, еще более запутав проблему.

## 2. Учение о «совестливом компромиссе» Ивана Ильина и доктрина Н. Макиавелли

Проникновенную теорию совести Ильин представил в работах *Путь духовного обновления* и *Поющее сердце*. Он отмечает, что «Совесть указывает человеку прежде всего и больше всего на единый, нравственно лучший исход из данного жизненного положения» [8. С. 114]; «*совесть есть состояние нравственной очевидности*», она не ограничивается рассудком и не сводится к нему. Важно также подчеркивание Ильиным универсального содержания совести — «совестный акт, если только он верно пережит и осуществился сполна, несет всем людям однородные содержания и ведет их в одном и том же направлении». И, вместе с тем, «совестный акт, в отличие от всякого формального закона, имеет в виду *не общее всем людям, а индивидуальное состояние одного человека*; он не уравнивает людей, а зовет каждого отдельно к осуществлению *всего добра, которое ему доступно*, и всей справедливости, которая причитается от него другим людям» [8. С. 124—125]. Здесь Ильин преодолевает формализм кантовского долга и его абстрактно-моральное толкование совести: «...так как каждый *практически-жизненный* случай индивидуален, единственен в своем роде, то надо искать не *общего правила, а личного указания для личного поведения в данном конкретном жизненном случае*». И далее он приводит множество глубоких и верных характеристик совести: целостность («*совестная цельность человеческой души*» [7. С. 365, 364]), счастье, вдохновение, истина и др. Наиболее важным в нашем контексте является то, что благодаря совести человек созревает к внутренней свободе и тем самым пролагает путь к свободе политической. Однако, разрабатывая доктрину о противлении злу силой, Ильин постепенно отходит от этих ясных, глубоких и верных положений.

Согласно Ильину, применяя необходимую силу для обуздания злодея, человек неизбежно умаляет и искажает свою личную праведность. Он почему-то изначально полагает, что «путь силы и меча не есть праведный путь», и задается странным вопросом: «Но разве есть другой, праведный?» [6. С. 81, 428]. Тогда получается, что он сознательно разрабатывает методологию *неправедного*, но вынужденного пути противления силой? Однако неправедность не нуждается в доказательстве того, что она неправедна, если она сама признала себя неправедной, тем более что и сам автор опознает ее как таковую, т.е. неправедную.

У Ильина получается совершенно парадоксальная противоестественная ситуация, когда неправедность должна быть оправдана, но не доказательством ее праведности, а именно в ее *неправедности*. Это какой-то абсурд, для обоснования которого Ильин вводит новое понятие *духовного* или *совестливого компромисса*. Показательно то, что в своей первой основной работе это понятие еще не ярко вы-

ражено. Более явственно оно проступает во второй, — одноименной лекции, прочитанной в 1931 г. и опубликованной впервые в 1984 г. Видимо, критика оппонентов, в том числе Н. Бердяева, высказанная по поводу первой работы, заставила Ильина продолжить методологические изыскания оправдания своего понимания *сопротивления злу силой*, которое, по идее его критиков, по сути превращалось в *сопротивление злу насилем*, приближаясь к позиции Макиавелли.

Идя своим путем обоснования *«праведной неправедности»* (а по сути *«праведности неправедности»* или *«неправедной праведности»*), если можно так выразиться, то есть признавая неправедность насильственных действий, обосновывая все же необходимость их применения, Ильин естественным образом вступает в противоречие с совестью. Не может быть двойной совести: с одной стороны, осуждающей насилие, а с другой — оправдывающей ее. Понимая это, Ильин говорит о совестливом компромиссе, при котором человек, осознавая неправедность поступка, все же совершает его из осознания его необходимости.

Так, он пишет, что «жизненная мудрость состоит не в мнительном праведничании, а в том, чтобы в меру необходимости мужественно вступать в неправедность, идя *через* нее, но не *к* ней, вступая *в* нее, чтобы уйти *из* нее». Но уйти так просто, как вступить, не удастся. Однако, по Ильину, «только лучшие люди способны вынести эту неправедность»; такой герой «не праведен, но прав» (!). Эти *лучшие люди* вынуждены бороться со злодеями *не лучшими средствами*.

В этих высказываниях мы видим фактически провозглашение тезиса Макиавелли: «благая цель оправдывает любые средства». Бердяев был отчасти прав, утверждая, что для обоснования данной позиции, Ильин пытается еще и заручиться Евангелием, даже называет такую *вынужденную насильственную неправедность* подвигом: «Он берет на себя неправедность, но не для себя, а во имя Божиего дела» [6. С. 428, 202, 204, 434]. Просто потом необходимо хорошенько помолиться, и Бог простит. Так что получается, что Ильин призывает идти еще и на компромисс с Богом. Однако совет для верующего также есть глас Божий в сердце человека, какие здесь возможны компромиссы?

Компромисс с совестью — это бессовестность и аморальность, и не может быть другого компромисса по определению. Человек или следует голосу совести, т.е. морали, или нарушает его, т.е. впадает в аморализм. И третьего здесь не дано.

Это прекрасно осознавал Кант, требуя безусловного исполнения велений морального разума, однако при этом склонялся иногда к другой противоположности, в отличие от Ильина. Отечественный мыслитель идет на компромисс с совестью для оправдания насилия, а Кант для сохранения принципов морали требует безусловного и абсолютного их исполнения без учета конкретной реальной жизненной ситуации, которая не всегда столь проста и логична, какой может быть моральная теория.

Иными словами, моральный человек у Канта, в отличие от трактовки Ильина, не может идти на компромисс с собственной совестью, что автоматически, как полагает Кант, привело бы его к аморализму. С другой стороны, Ильин не согласен абсолютизировать моральные нормы без учета реальной жизненной ситуации, как это происходит у Канта, когда догматическое следование абстрактному

моральному правилу может приводить к аморализму в реальной человеческой жизни [10. С. 258—259]. Однако компромисс с действительностью и совестью у Ильина в итоге приводит к нивелированию уже самого морального принципа. Если Кант — раб абстрактного морального требования, то Ильин — эмпирической ситуации.

Данные противоречия у Ильина, с одной стороны, и у Канта — с другой, возникают из-за недопонимания сущности морали и исполнения ее требований, т.е. понятия совести, которая определяет поведение человека. Отвечая Ильину, можно сказать, что совесть — *уже есть компромисс*, но не между праведностью и подлостью, насилием и ненасилием, моралью и жизнью (что было бы, по сути, бессовестным), а между моральным идеалом, абстрактным и абсолютным требованием нравственности и реальной эмпирической жизнью человека. Совесть — это применение этого идеала к жизни, то есть разумно-моральный компромисс, указывающий на то, как в бесчеловечных условиях жизни хоть в какой-то степени, а именно — максимальной из возможных, реализовать идеал ненасилия. Степень реализации этого идеала зависит от чистоты совести конкретного человека, т.е. от высоты его морального идеала и конкретной жизненной ситуации, в которой он находится. Моральный поступок есть именно компромисс *на* основе совести (а не *помимо* нее или *с* ней), возникающий в результате соотнесения морального идеала и жизненной ситуации.

Таким образом, возможно, сам того не замечая, Ильин приходит к утверждению позиции Макиавелли — *благая цель оправдывает любые средства*. Пол Робинсон в своей статье (2003) специально останавливается на различиях в методе применения силы у Макиавелли и Ильина. Он отмечает, что герой Макиавелли выше принципов морали, он их игнорирует, в то время как Ильин этого не делает [11. С. 509].

Действительно, герой Ильина страдает по поводу собственной подлости, но, тем не менее, считает ее не только допустимой, а и необходимой. И так, здесь и там — насилие во благо, но один признает его выше морали (или признает мораль внутренне присущей ему, Макиавелли), другой, совершая то же самое, пытается оправдать то, что морально оправдать невозможно (Ильин). При этом у героя Ильина отнюдь не муки совести, ведь он совершает неблагодарный поступок, осознавая его бессовестность. Это некая узаконенная ложь самому себе. А затем задним числом должно приноситься покаяние, — здесь еще и попытка «ввести в заблуждение» Бога.

Далее происходит странная вещь: Ильин, сторонник применения силы и даже насилия в борьбе со злом, саму эту силу отказывается признать праведной. Меч для него, как и для толстовцев и пацифистов — всегда несправедлив. Но в отличие от первых Ильин допускает его применение в случае необходимости, используя для оправдания «совестливо-духовный компромисс». В этом случае оказывается, что с точки зрения абсолютной морали пацифисты правы, так как применение меча всегда у Ильина компромисс с совестью. Таким образом, мыслитель одновременно оказывается в плену как позиции Макиавелли, где цель оправдывает

любые средства, так и в плену у пацифистской точки зрения, не допускающей применения силы ни в каком случае.

Из-за противоречий в избранной методологии и неверного использования терминологии философ оказался заложником тех взглядов, против которых был направлен весь его труд *О сопротивлении злу силой*. Или же следует признать, что Ильин в действительности, как указывал Бердяев, является сторонником позиции Макиавелли, более того, он построил систему суждений и доказательств (хотя и неудачную) для всецелого ее оправдания. Но так как мораль никак не может этого признать, пришлось идти на «совестливый» (бессовестный) компромисс с самой моралью. В. Чернов так описывал эту диалектику: «Начав “запросом” о реабилитации насилия, он кончил отходом на вторые позиции, развенчанием насилия. Но, приняв это развенчание в чутко-совестливой формулировке беспощадных к себе *подвижников* освободительного движения, он подвел контрабандой под нее и совершенно другого рода “физическое понуждение” — не оборонительное и освободительное...». Позицию Ильина Чернов определил как «православный иезуитизм» [15. С. 356, 347]. Можно добавить, что в своей отрицательной части рассуждения Ильина о совестливом компромиссе и других квазипонятиях представляют собой *псевдоправославное макиавелльство*, т.е. допускаются все же неблагие средства для реализации благой цели, несмотря на все оговорки, во множестве приводимые Ильиным.

Но наиболее откровенно Ильин пишет о разрабатываемом им «совестливом компромиссе» в работе *Учение о компромиссе и дурных средствах*. Эта публичная лекция 1935 г. была впервые издана только в 2006 г. и оттого недоступна ранее для исследователей его творчества. Ильин поясняет в ней, что человеческое призвание на Земле «не исчерпывается нравственным совершенствованием лица»; что «жизнь шире и разностороннее добродетели»; что «совершенство Божие не есть токмо совершенство любви, свободы, справедливости и милосердия...»; что «Человек от человека оторван; человек человеку недоступен; человек на свете одинок...»; что «духовная сила праведника имеет свой предел перед лицом сущего злодейства» и т.д. А вывод такой: все сказанное «в высшей степени затрудняет человеку ведение духовного труда на земле и оборону этого труда и *этих задач — одними средствами любви, свободы, доброты, справедливости, искренности и самоотречения — не разрешить...* Оказывается, что борьба за эти *совестные цели* земной жизни *иногда* и даже *нередко* требует от человека *не* тех средств, *не* тех поступков, которые указываются совестью...» [9. С. 432—433].

Ильин утверждает далее, что уголовный кодекс и криминальный аппарат, государство в целом требуют законов, «которые часто бывают не совсем справедливы или совсем несправедливы». Непонятно, о каком государстве ведет речь Ильин, — сторонник правосознания и законности, — если о правовом, то там должны быть только справедливые всецело легитимные законы, исходящие из морали, если нет — то такое государство неприемлемо. От иезуитства (позиции Макиавелли) он отличает себя тем, что признает несправедливые средства несправедливыми, однако так же как и иезуит готов их осуществлять. Называя свою позицию

«православным воззрением», он, признавая «меч или коварство», требует после этого «душевно-духовного очищения». Главное здесь «тщательно проверить, что эти *неблагие* средства действительно ведут к этой благой цели и что в данном случае эти *неблагие* средства действительно необходимы». И, наконец, откровенное признание: «мудрость нашего православия исходит из того, что *благая цель* делает *необходимыми* *неблагие* средства в борьбе за дело Божие на земле». Ну чем не иезуитство? Но Ильин перемудрил иезуитов в купе с Макиавелли, добавляя к своему высказыванию: «но *не* оправдывает их и *не* освящает» [9. С. 434, 439, 441, 443].

Зачем Ильину понадобились все эти длительные ухищрения с «совестливыми компромиссами»? Не проще ли было бы назвать праведное праведным, а неправедное — неправедным? Ведь все так просто! И каждый человек, и каждый народ имеют при этом право на силовую самозащиту в случае насилия и агрессии. Ведь кроме Льва Толстого и пацифистов этого никто не оспаривал. Зачем сочинять по этому поводу трактаты, если достаточно здравого смысла? (5)

Из указанного выше ясно, что что-то не так, что-то Ильин хочет сказать иное, а именно — все-таки утвердить сквозь свои аргументы нечто неприглядное для морали, реабилитировать какое-то насилие. Именно в этом его отличие от иезуитов и Макиавелли — те откровенно признавали насилие, оправдывая его лишь благой целью, Ильин же хотел оправдать это насилие само по себе. Он незаметно переходит грань *сопротивления злу силой* и вступает в область *сопротивления злу насилем*. При этом Ильин, безусловно, выходит за границы как христианства в целом, так и православия в частности.

В.В. Зеньковский относит установки Ильина к *христианскому натурализму*, следствием которых является «романтическое» увлечение государством, национализмом и иным «утопизмом». По сути он обнаруживает примат национального, идеологического (белое движение) над религиозным в концепции Ильина; попытки перекроить евангельский идеал под данную доктрину [5. С. 119].

И.А. Ильин, не разрешив всех проблем моральной политики (что и невозможно), тем не менее, стремился найти путь между Сциллой макиавеллизма и насилия и Харибдой аморального «непротивления злу силой». Эта золотая середина и представляет собой идеал действительно моральной политики, к формулированию которой, несмотря на все вышеуказанные проблемы, нас существенно приближает творчество И.А. Ильина. Свободу Ильин определяет как «духовное *само-бытие*», которое, реализуясь вовне, порождает свободу политическую, внутренне и духовное является источником внешнего, социального. Вместе с тем до политической свободы необходимо созреть и она предполагает большую степень ответственности [8. С. 86—92].

Как отмечает В.В. Сербиненко, «различия в общественных идеалах отечественных мыслителей имелись, причем принципиальные, но прямых или косвенных апологетов тоталитаризма среди крупнейших деятелей отечественной культуры просто не было». Более того, многие из них предупреждали уже в начале XX в. о реальной угрозе утверждения тоталитарной идеологии, в том числе и на Западе,

о глубоком кризисе евроатлантической демократии (Н. Бердяев, С. Франк, Г. Федотов, И. Ильин и мн. др.) [12. С. 307—304]. А в конце ушедшего века А. Зиновьев говорит о «тоталитарной демократии», сущностные черты которой еще только предстоит исследовать, но которая уже торжествует.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Г.П. Федотов так высказывается по этому поводу: «Бердяев усвоил идею Де-Местра, что революции — суд Божий над народами. Из этой христианской идеи (не особенно связанной с его личной теологией), Бердяев сделал вывод, что нельзя идти против Божьего суда: всякая контрреволюция осуждена, и революция может быть преодолена лишь изнутри, в своей имманентной эволюции. Это определило его отрицательное отношение к русскому белому движению и всей почти политической эмиграции, от крайне-правых до социалистов, боровшихся с большевизмом как с внешней и враждебной силой, поработившей Россию» (Федотов Г.П. Н.А. Бердяев — мыслитель // Собр. соч. В 12 т. Т. 9. — М., 2004. — С. 288).
- (2) Бердяев воспринял концепцию Ильина о противлении злу силой как личное оскорбление. Еще бы, ведь он сам признавался в своей революционности на страницах *Самопознания*: «По основным эмоциям и оценкам — я скорее „левый“, революционный человек, хотя и в особом, духовном смысле» (Бердяев Н.А. Самопознание. — М., 1990. — С. 239—240).
- (3) Парадоксальным является то, что сам Бердяев был заражен анархизмом, нигилизмом и революционизмом, что в совокупности можно определить как «люциферизм» (П.П. Гайденко): «И мы должны решительно противопоставить всякому государственному позитивизму, всякому культу власти романтический культ свободы, культ безвластия» (Бердяев Н.А. Судьба русского консерватизма // *Sub specie aeternitatis*. — М., 2002. — С. 259). Указанные черты свойственны и для мировоззрения Толстого, критикуемого Бердяевым. Они расходятся лишь в трактовке революционизма: для Толстого с его пацифизмом все-таки неприемлемо насилие, а Бердяев, будучи ближе к Мережковскому, допускал и социальную революцию.
- (4) См.: Бердяев Н. Кошмар злого добра // В кн.: Ильин И.А. О сопротивлении злу силою. — М., 2007. — С. 383. При этом следует добавить, что сам Бердяев не был последователен в своем отрицании смертной казни, как и вообще во многих своих суждениях (см. об этом: Н. Полторацкий. И.А. Ильин и полемика вокруг его идей... // Там же. — С. 482, 484).
- (5) На это указывал уже Бердяев (*Кошмар злого добра*) и кадет Н.П. Вакар. Приведем высказывание последнего: «Теория» Ильина «...по существу сводится к бесспорному в своей примитивности утверждению о том, что «бессмысленно отстаивать для злодея свободу беспрепятственного злодеяния» (Н.П.В. О сопротивлении злу // В кн.: Ильин И.А. О сопротивлении злу силою. — М., 2007. — С. 276).

#### ЛИТЕРАТУРА

- [1] Айхенвальд Ю. Злое добро // Ильин И. О сопротивлении злу силою. — М.: Айрис-пресс, 2007.
- [2] Бердяев Н.А. Духи русской революции // Из глубины: Сборник статей о русской революции. — М., 1990. — С. 81.
- [3] Бердяев Н. Кошмар злого добра (О книге И. Ильина «О сопротивлении злу силою») // Ильин И.А. О сопротивлении злу силою. — М., 2007. — С. 370.
- [4] Бердяев Н. Собр. соч.: В 3 т. — Т. 1. — Париж, 1989. — С. 288.
- [5] Зеньковский В.В. По поводу книги И.А. Ильина «О сопротивлении злу силою» // Собрание сочинений. — Т. 1. — М., 2008.

- [6] *Ильин И.* О сопротивлении злу силою. — М., 2007. — С. 305, 306.
- [7] *Ильин И.А.* Поющее сердце. Книга тихих созерцаний // *Собрание соч.*: В 10 т. — Т. 3. — М.: Русская книга, 1994. — С. 365.
- [8] *Ильин И.А.* Пути России. — М.: Вагриус, 2007. — С. 114.
- [9] *Ильин И.А.* Учение о компромиссе и дурных средствах // *Собрание сочинений: Справедливость или равенство?* — М.: ПСТГУ, 2006. — С. 427—429, 432—433.
- [10] *Кант И.* О мнимом праве лгать из человеколюбия // *Сочинения.* В 8 т. — Т. 8. — М.: Чоро, 1994.
- [11] *Робинсон П.* «О сопротивлении злу силою»: Иван Ильин и необходимость войны // Там же. — С. 509.
- [12] *Сербиненко В.В.* Русская идея и перспективы демократии в России // *Метафизика социокультурного бытия в опыте русской философии: коллект. мон.* — Ставрополь, 2010. — С. 307, 304.
- [13] *Станкевич А.Р.* Антитезы «православного меча» // *Исследования по русской философии и культуре.* — К., 2010.
- [14] *Федотов Г.П.* Ответ Н.А. Бердяеву // *Собр. соч.* В 12 т. — Т. 9. — М., 2004. — С. 198.
- [15] *Чернов В.* Мир, Меч и Мир // *Ильин И.А. О сопротивлении злу силою.* — М., 2007. — С. 356.

## **AN ADMISSIBILITY OF FORCE: THE PROBLEM OF A MORAL POLICY IN RUSSIAN THOUGHTS**

**S.A. Nizhnikov**

History of Philosophy Chair  
Peoples' Friendship University of Russia  
*Miklukho-Maklay str., 10a, Moscow, Russia, 117198*

In the article is analyzed the dispute proceeding already more than century in Russian philosophy, which concerns correctness of using the violence. The polemic developed by I. Il'in concerning L. Tolstoy's doctrine about nonresistance to harm force, has found the ready response as from side N. Berdyayev, and other thinkers of the beginning of the last century. It was not finished even to our days, provoked still N. Makiavelli and I. Cant's creativity. The author, being based on scrupulous perusal of primary sources, aspires to place accents, being based on the concept of a humanistic policy.

**Key words:** humanism, moral policy, Machiavellianism, machiavellstvo, the compromise, a non-violence, pacifism, conscience.