

Российская Академия Наук
Институт философии

**ВЕЧНОЕ И ПРЕХОДЯЩЕЕ
В КУЛЬТУРНОМ НАСЛЕДИИ РОССИИ**

Москва
2010

УДК 300.36
ББК 15.56
В 39

Рукопись подготовлена в рамках Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Историко-культурное наследие и духовные ценности России», раздел 7 «Философское осмысление историко-культурного наследия»

Ответственный редактор

доктор филос. наук *С.А. Никольский*

Рецензенты

доктор филос. наук *Е.Н. Ивахненко*

доктор филос. наук *В.Г. Федотова*

В 39 **Вечное и преходящее** в культурном наследии России [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. С.А. Никольский. – М. : ИФРАН, 2010. – 151 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0181-5.

Отношение к собственному наследию, в противоположность ложно понятому патриотизму, не может быть исключительно апологетическим и, как следствие, догматическим. Это отношение селективно, корректируется настоящим и потому критично по своему духу. Для того, чтобы ответить на вопрос об избирательном наследовании, необходимо, во-первых, проанализировать общий состав этого наследия, в том числе такие его пласты, как этнический и национальный, языческий, православный и светский, азиатский и европейский, крестьянский, дворянский и разночинный. Во-вторых, содержательно раскрыть, и если понадобится, реконструировать то, что сохраняет свое культурное значение и ждет своего востребования в современной России.

На пути к универсальной цивилизации

За последние годы термин «цивилизация» получил широкое распространение в нашей философской и общественно-политической литературе, посвященной анализу современного, в том числе российского, общества. Во многом это объясняется отказом от прежнего – формационного – членения исторического процесса по экономическому основанию, желанием заменить его т. н. «цивилизационным подходом». После того, как мир перестал рассматриваться в качестве слагаемого из двух противоположных лагерей – капиталистического и социалистического – с добавлением полностью не определившегося по отношению к ним т. н. «третьего мира», возникла потребность при его описании и классификации в использовании каких-то иных, но столь же предельно широких единиц. По мнению многих обществоведов, «цивилизация» – наиболее емкий термин для обозначения основных границ, разделяющих современное человечество. Можно спорить о том, где проходят эти границы, но нельзя отрицать сам факт их существования, их фундаментального значения для понимания настоящего и будущего.

Сама по себе идея множественности цивилизаций не нова. Сформулированная еще в XIX в. **Н.Я.Данилевским**, она затем легла в основу исторических концепций **О.Шпенглера** и **А.Тойнби** (при всем различии этих концепций). В таком виде она была взята на вооружение, как у нас, так и за рубежом, многими историками и социологами. Еще в советские времена

о теории «локальных цивилизаций» писали С.Н.Артановский, Э.С.Маркарян, ряд других наших исследователей. Правда, с распадом СССР эту теорию стали воспринимать чуть ли не как последнее слово исторической науки¹. Под нее подверстывают и Россию, которую принято называть сегодня особой цивилизацией, отличающейся от всех остальных.

Соответственно научно несостоятельным считается любое суждение о цивилизации как едином и универсальном для всего человечества способе его существования. По словам А.Тойнби, «тезис о “единстве цивилизации” является ложной концепцией», существующей в головах историков, находящихся «под сильным влиянием социальной среды»². Источником этой концепции, как он считает, является экономическая и политическая унификация мира под воздействием западной цивилизации. Подобную унификацию, ставшую следствием экспансионистской политики Запада в его стремлении к мировому господству, не следует выдавать за создание «единой цивилизации». Претензия Запада на мировую гегемонию несостоятельна хотя бы потому, что игнорирует культурные особенности стран и народов, находящихся за пределами западного мира и имеющих для них более фундаментальное значение, чем экономика и политика. «Тезис об унификации на базе западной экономической системы как закономерном итоге единого и непрерывного развития человеческой истории приводит к грубейшим искажениям фактов и к поразительному сужению исторического кругозора»³.

С тезисом Тойнби о том, что происходящую в мире экономическую вестернизацию (или, как сказали бы сейчас, глобализацию) нельзя выдавать за становление единой цивилизации, можно бы и согласиться, если бы под вопрос не ставилась сама возможность существования такой цивилизации. Именно в культуре (а не в экономике и политике) Тойнби видит доказательство ее невозможности. Казалось, и здесь он прав. Никто не спорит с тем, что культуре противопоказана всякая унификация, подгонка под один образец, игнорирующая самобытность, специфику, своеобразие ее особых форм. А поскольку культура для английского историка – наиболее существенная часть цивилизации, практически ее синоним, понятен и его вывод об уникальности, локальности любой цивилизации, включая западную.

Мнение о неустранимости культурных барьеров между разными цивилизациями разделяется в наше время большинством авторов, пишущих на данную тему. Число цивилизаций может меняться, на смену одним цивилизациям приходят другие, но само их раздельное существование остается неизменным. И нет такой силы в мире, которая могла бы преодолеть эти барьеры, слить воедино разные цивилизационные миры.

Подобному мнению противостоит, казалось бы, происходящий на наших глазах процесс глобализации. Именно на глобализацию ссылаются те из авторов, кто отстаивает идею единой (универсальной) цивилизации⁴. Вместе с тем нельзя не видеть, что способность глобальных – экономических и информационных – систем выходить за пределы не только национальных, но и цивилизационных границ несет с собой новые вызовы, угрожающие человечеству. Ведь именно на этих границах формируются мощные очаги антиглобалистского движения с их фундаменталистскими или леворадикальными лозунгами. Создаваемая глобализацией напряженность в отношениях между Западом и другими регионами мира заставила ряд исследователей, начиная с того же Тойнби, заговорить об угрозе столкновения цивилизаций. По их мнению, нарушение границ между цивилизациями чревато более тяжелыми последствиями (вплоть до международного терроризма и ядерной войны), чем даже те, которые когда-то вызывались нарушениями национально-государственных границ.

Что можно противопоставить угрозе такого столкновения? Ответом на этот вопрос стала идея *диалога цивилизаций*, которую сегодня активно обсуждают ученые, политики, деятели науки и искусства из разных стран и регионов мира. Примером может служить изданная под эгидой ООН книга «Преодолевая барьеры. Диалог между цивилизациями» с участием интеллектуалов из 18 стран мира. По их общему мнению, «диалог – это надежный инструмент для построения новой парадигмы глобальных отношений. Диалог – это самый первый шаг, который дает нам чувство сопричастности, ибо, общаясь с другими и слушая других, мы делаем первый шаг на пути к нашей общности»⁵. Чуть позже и в России появилось значительное число публикаций, посвященных той же теме⁶.

Принимая в целом идею диалога как наилучшего способа человеческого общения, необходимо, однако, более внимательно разобраться в природе этого типа коммуникации. Здесь не все так

ясно, как может показаться на первый взгляд. Что следует понимать под диалогом? Какой именно тип общения заслуживает такого названия? Любая ли цивилизация приемлет диалог и готова к нему? И что нужно сделать, чтобы он мог вообще состояться? Но, пожалуй, главным является вопрос о том, в какой мере диалог способствует становлению единой цивилизации. Об этом и пойдет речь в данной статье. Я не ставлю перед собой задачу пересказать и прокомментировать все существующие на этот счет мнения и суждения, но попытаюсь изложить собственную точку зрения с учетом, разумеется, того, что уже сделано другими.

1. Цивилизации и цивилизация

В современной науке под цивилизациями принято понимать достаточно устойчивые и предельно обобщенные социально-исторические единицы с четко фиксированными краями и границами в сфере общественной и духовной жизни. Так, согласно С.Хантингтону, цивилизацию можно определить «как культурную общность наивысшего ранга, как самый широкий уровень культурной идентичности людей»⁷. Цивилизации отличаются друг от друга рядом существенных признаков. «Люди разных цивилизаций по-разному смотрят на отношение между Богом и человеком, индивидом и группой, гражданином и государством, родителями и детьми, мужем и женой, имеют разные представления о соотносительной значимости прав и обязанностей, свободы и принуждения, равенства и иерархии. Они (эти различия. – *В.М.*) не исчезнут в обозримом будущем. Они более фундаментальны, чем различия между политическими идеологиями и политическими режимами»⁸.

В основу теории цивилизации Хантингтон (вслед за большинством англо-американских и французских историков) кладет два основных постулата. Во-первых, отрицание единой, общей для всех универсальной цивилизации. По его мнению, «существует различие в восприятии понятия “ивилизация” как единственная таковая и понятия “цивилизация” как одна из многих»⁹. Если французские философы XVIII столетия противопоставили идею цивилизации – оседлого, городского и образованного общества – состоянию «варварства», то почти одновременно возникла привычка говорить о

цивилизации во множественном числе. «Это означало “отказ от определения цивилизации как одного из идеалов или единственного идеала” и отход от предпосылки, будто есть единый стандарт того, что можно считать цивилизованным, «ограниченным, по словам Броделя, – несколькими привилегированными народами или группами, “элитой” человечества. Вместо этого появлялось много цивилизаций, каждая из которых была цивилизована по-своему»¹⁰.

Как известно, понятие «цивилизация» стало общеупотребительным еще в XVIII в., причем преимущественно в литературе французского и английского Просвещения¹¹. В то время оно обозначало исключительно европейские порядки и институты в противоположность всему неевропейскому. Цивилизация в представлении просветителей одна, а именно европейская (или западная, как говорят сейчас); все остальные – дикари и варвары¹². Чуть позже – в целях, прежде всего, политкорректности – английские и французские историки распространяют это понятие на другие – неевропейские – народы, посчитав их хоть и не похожими на себя, но столь же цивилизованными народами.

Во-вторых, каждая цивилизация представляет собой культурную целостность, что признается всеми за исключением Германии, в которой цивилизация и культура мыслились по принципу противоположности, т. е. как не синонимы, а антонимы. «Немецкие мыслители девятнадцатого века провели четкую грань между понятиями “цивилизация”, которое включало в себя технику, технологию и материальные факторы, и “культура”, которое подразумевало ценности, идеалы и высшие интеллектуальные, художественные и моральные качества общества. Это разделение до сих пор принято в Германии, но больше нигде»¹³. Хантингтон забыл, естественно, о России, где такое разделение также служило основой для ее национального самоопределения¹⁴. Американский ученый не просто отстаивает идею множественности цивилизаций, что представляется ему эмпирически очевидным, но особо подчеркивает тождество цивилизации и культуры, выводя на первое место в этом тождестве язык и религию. «Центральными элементами любой культуры или цивилизации являются язык и религия»¹⁵.

Отличие одной цивилизации от другой следует искать, с этой точки зрения, в типе религиозной веры, т. е. культуры в той ее части, в какой она еще не отделилась от культа. Каждая из великих

цивилизаций имела свой пантеон Богов или единого Бога, складывалась вокруг общего для себя религиозного культа. «Основные цивилизации в человеческой истории в огромной мере отождествлялись с великими религиями мира. . .»¹⁶. Барьер между разными религиями практически непреодолим: можно перейти из одной веры в другую, но их нельзя совместить в единой религиозной системе. Каждая вера по-своему универсальна и самодостаточна. Религия – как бы последний рубеж между разными цивилизациями.

Отсюда достаточно распространенная типология цивилизаций. Так, говорят о христианской (западной и восточно-православной), мусульманской, буддийской, индуистской цивилизациях. Именно эти пять цивилизаций Тойнби отнес к последнему – третьему – поколению цивилизаций, дожившему до нашего времени. Тойнби предвидит в будущем и возможность столкновения между ними, например, в ядерной войне (эту его мысль и подхватил Хантингтон), что грозит человечеству гибелью. Оправдается это предвидение или нет, границы между цивилизациями представляются ему неустрашимыми.

Какое место в этом раскладе занимает Россия? Тойнби отнес ее к «восточно-православной цивилизации», берущей начало в Византии. Наличие «православной цивилизации» признается и Хантингтоном, причем лидирующую роль в ее сохранении в современном мире он отводит России. Вопрос о России как особой цивилизации требует специального рассмотрения, но уже сейчас можно сказать, что он не столь однозначен, как может показаться на первый взгляд. Православие, несомненно, находится в истоке русской духовности и культуры, но, во-первых, не только русской, во-вторых, вряд ли может служить достаточным основанием для признания существования в России особой цивилизации. Не считать же цивилизацией самодержавие и тоталитаризм, хотя попытки сблизить то и другое с православием предпринимались разными авторами. Тот же Тойнби считал православную Византию родиной тоталитаризма, от которой его унаследовала и Россия: тоталитаризм, согласно Тойнби, – «византийское наследие России». Для большинства зарубежных и отечественных авторов самодержавие и тоталитаризм – признак все же не цивилизации, а неизжитого варварства, свидетельство исторической отсталости страны, ее недостаточной цивилизованности. Как быть с этим?

Итак, по общепринятому мнению, цивилизация существует не в единственном, а во множественном числе. Можно ли подвести это множество под какое-то общее определение? В своей книге «Цивилизация и варварство в современную эпоху» Н.В.Мотрошилова ставит вопрос о необходимости выработки общего понятия цивилизации. Автор справедливо полагает, что без такого понятия нельзя судить о том, чем одна цивилизация отличается от другой. А общим для них всех, по ее мнению, является отрицание варварства. Оппозиция «цивилизация–варварство» и кладется ею в основу общего понятия цивилизации.

С такой постановкой вопроса нельзя не согласиться. С этой оппозиции, собственно, и началась разработка проблемы цивилизации в истории философской и научной мысли. Н.В.Мотрошилова как бы предлагает вернуться к началу. Иное дело, что по мере развития исторической науки граница, отделяющая цивилизацию от варварства, постепенно отодвигалась в глубь веков. То, что еще в начале XIX в. считалось варварством (образ жизни всех неевропейских народов), чуть позже – в результате археологических раскопок и филологических изысканий – обрело имя цивилизации. Тогда-то и заговорили о цивилизациях Древнего Востока или доколумбовой Америки. Многие историки связывают возникновение цивилизации с т. н. «неолитической революцией», т. е. переходом к оседлому земледелию. С открытием «древнего общества» Л.Морганом и «первобытной культуры» Э.Тейлором среди антропологов стало вообще научно несостоятельным говорить о дикарях и варварах, хотя, разумеется, никто из них не относит возникновение цивилизации к началу человеческой истории. Важно, однако, даже не то, с какого времени историки и антропологи начинают отсчет истории цивилизации, а что заставляет их говорить о ней во множественном числе. Цивилизация, возможно, отрицает варварство, но почему она не одна, а их много? И в чем тогда состоит это отрицание? Как, иными словами, в ситуации множества цивилизаций определить границу между цивилизацией и варварством?

Ответить на этот вопрос, по мнению Н.В.Мотрошиловой, можно лишь путем логико-теоретической выработки общего (философско-онтологического) понятия цивилизации. Сначала надо на понятийном уровне «...выяснить суть, характерные от-

личия, противоречия и т. д. цивилизации как таковой – соответственно создавая (и используя) современную целостную теорию цивилизации. В этой теории, разумеется, должна найти место концепция (к настоящему времени она – более разработанная, развитая) разнообразия, типов цивилизации, специфики тех или иных относительно самостоятельных цивилизационных образований, целостностей. Но ведь с логико-теоретической точки зрения разделение (чего-либо, в частности цивилизации) на «веер» форм, типов – дело вторичное, возможное лишь после того, как хотя бы на интуитивном уровне будет определено, что такое “сама по себе”, “по своей природе” цивилизация в целом»¹⁷.

В этом, в общем-то, правильном рассуждении неясно одно: что имеется в виду под «цивилизацией как таковой» – общее понятие цивилизации или понятие общей (универсальной) цивилизации? Является ли такое понятие результатом чисто логической операции или отражением реально существующего феномена? Ученый, исследующий разные цивилизации, несомненно, должен иметь общее представление о том, что он обозначает этим термином, но отсюда еще не следует признания им существования универсальной цивилизации в настоящем или будущем. Тойнби и Шпенглер в принципе отрицают такую возможность, что, разумеется, не означает отсутствия у них общего понятия цивилизации. Если Н.В.Мотрошилова ставит вопрос о необходимости для историка иметь в своем научном арсенале такое понятие, то тут и спорить не о чем. Но можно ли на этом основании сделать вывод (в духе онтологического доказательства) о наличии в самой действительности (пусть и в отдаленной перспективе) универсальной цивилизации? Ведь каждая из них по-своему отрицает варварство. Что же заставит их сблизиться друг с другом? Не является ли условием такого сближения их предварительное согласие относительно того, что считать варварством?

Пока реальным аналогом «цивилизации как таковой» служил образ жизни европейских народов, о варварстве других народов судили по признаку противоположности этому образу жизни. Европейская цивилизация понималась в этом случае как единственная в своем роде. Но когда претензия европейца говорить от имени всей цивилизации была поставлена под сомнение, возникла традиция *сравнивать цивилизации не с варварством, а друг с дру-*

гом. Само слово «цивилизация» стало употребляться в значении не того общего, что есть между разными странами и народами, а того, что их отличает друг от друга.

Тем не менее предложение Н.В.Мотрошиловой считать общим признаком цивилизации *отрицание варварства* является шагом вперед по сравнению с теорией «локальных цивилизаций». Проблема лишь в том, что понимать под варварством при наличии множества цивилизаций. Какая из них может служить эталоном полной и окончательной свободы от варварства? Ведь то, что является варварством для западного человека, представители других народов могут расценивать как отличительный признак своей цивилизации. На Западе деспотическая форма правления – признак неизжитого варварства, на Востоке – неотъемлемая часть существовавших здесь и еще частично сохраняющихся цивилизаций. Вот и вся атрибутика самодержавной власти в России – признак варварства или цивилизации? Варварство, следовательно – не только внешняя, но и внутренняя проблема, которую каждая цивилизация решает по-своему и за свой собственный счет.

В своей книге Н.В.Мотрошилова делает вывод, что цивилизация в своем развитии пока так и не одержала полной победы над варварством. Солидаризируясь с мнением немецкого социолога Клауса Оффе, согласно которому современное варварство есть оборотная сторона той же цивилизации, оно как бы запрограммировано, встроено в саму цивилизацию, она фиксирует проявления варварства в самых разных областях общественной жизни – «намеренное или непреднамеренное насилие в отношении к природе, приводящее к экологическим катастрофам (“экологическое варварство”); ущемление прав, свобод, социальных норм в политической деятельности, насилие, терроризм в государственной сфере и сфере гражданского общества..; пренебрежение цивилизационными нормами политической деятельности, демократического процесса (“политическое варварство”); нарушение нравственных норм и пренебрежение гуманистическими ценностями, выработанными в светской и религиозной сферах (варварство безнравственности); предпочтение военных целей и средств мирным способам разрешения конфликтов (“милитаристское варварство”); “мерзость запустения” в повседневной жизни, быту, недостойное человека существование (“бытовое варварство”))»¹⁸. Всюду отступления от того,

что принято считать цивилизованными нормами жизни. Правда, из ее книги не совсем ясно, являются ли эти отступления варварством в любой или только в западной цивилизации. Порой складывается впечатление, что под цивилизацией Н.В.Мотрошилова вслед за К.Оффе понимает все же только западную цивилизацию.

Чем же является цивилизация в качестве полной альтернативы варварству? Вот как пишет об этом сама Н.В.Мотрошилова: «Цивилизация начинается и достигает достаточно высокого уровня там и тогда, где и когда люди совершают действия, основанные на взаимности, не бессознательно, а с определенной мерой сознательности, не принудительно, а с высокой степенью добровольности»¹⁹. «Принцип взаимности, взаимодействия индивидов» является для нее важнейшим критерием цивилизованности общества и живущих в нем людей. Его, как я понял, и следует положить в основу общего понятия цивилизации.

С этим можно было бы также согласиться, если бы существовала большая ясность в том, как возможно достигнуть этой взаимности, причем в масштабе хотя бы одной цивилизации, не говоря уже о них всех вместе. «Сознательность» и «добровольность» в качестве условия взаимности предполагают наличие у людей самостоятельного мышления и личной свободы. Но как возможно то и другое там, где все находится под контролем верховной власти или господствующей религии? Не считать подобное состояние цивилизацией? Но тогда в праве называть себя цивилизацией придется отказать большинству из них. Похоже, что цивилизация, основанная на всеобщей сознательной и добровольной взаимности, существует более в голове философа, чем в действительности.

Выйти из этого затруднения, как я полагаю, можно только одним путем: истолковав цивилизацию не как простое множество эмпирических фиксируемых статических *состояний*, а как исторически осуществляемый *процесс становления единой, универсальной цивилизации*, по отношению к которому все существующие на данный момент «цивилизации» предстают как только его подготовительные фазы или ступени. Общим понятием цивилизации будет тогда не пустая абстракция, полученная путем сравнения разных цивилизаций, а мысленно фиксируемый результат, итог всего движения. В такой, пусть только мысленной, форме цивилизация и

может быть понята как действительный антипод варварства. К подобному выводу склоняется, как мне кажется, и Н.В.Мотрошилова, и в этом я с ней полностью согласен.

Идея цивилизации как динамического процесса влечет за собой признание существования *мировой истории*, отрицаемой большинством теоретиков локальных цивилизаций. Подобному признанию противостоит, казалось бы, очевидный факт социальной и культурной раздробленности человеческого рода. Что делать, например, с теми же религиями, которые не уложишь в единую формулу? А ведь именно в мировых религиях, как уже говорилось, многие историки видят главную разделительную линию между цивилизациями. Представить, что в процессе складывания универсальной цивилизации они сами собой исчезнут – значит, сильно упрощать проблему. Но можно ли интегрировать их в какую-то одну цивилизацию? Сам факт их наличия отрицает, казалось бы, всякую возможность существования мировой истории: у каждой цивилизации своя история, непохожая на другие.

На этот вроде бы неопровержимый аргумент существует и возражение. Приравнивание цивилизации к религии оправдано не во всех случаях и прежде всего по отношению к самому Западу. Христианство, действительно, есть религия Запада по преимуществу, но ведь не только оно создало западную цивилизацию. Другим ее истоком стала греко-римская античность, откуда, собственно, и заимствовано слово «цивилизация». Если средневековую Европу с ее властью католической Церкви над земными правителями еще и можно называть христианской цивилизацией, как быть с современным Западом, пережившим этап секуляризации? Разве он отличается от других цивилизаций только по своей вере? Возникшая здесь цивилизация дает основание для совершенно иной исторической типологии – не по религиозному, а по социальному признаку, в соответствии с которым существующие в истории общества подразделяются на традиционные и современные, доиндустриальные (аграрные), индустриальные и постиндустриальные. Их также можно называть цивилизациями (что часто и делается), но можно рассматривать как сменяющие друг друга ступени, стадии, звенья общеисторического процесса развития. Запад как бы дает иную точку отсчета для исторической периодизации – не синхроническую, а диахроническую. В его исторической оптике цивилизации

выглядят не как самостоятельные единицы, сведенные вместе посредством их простого перечисления, а как особые формы единого процесса исторического развития. Важно понять лишь общий вектор этого развития.

Кладя в основу классификационной таблицы цивилизаций мировые религии, историки воспроизводят лишь то, что лежит на поверхности явления, доступно непосредственному наблюдению. В такой оптике история, действительно, предстает как простое множество цивилизаций. Но уже в античности общественная жизнь людей обрела характер системы, базирующейся не столько на традиции, освященной мифом или религией, сколько на законах, принимаемых по взаимному согласию граждан и в силу доводов их разума. Для греков и римлян с этого и начинается цивилизация. Свое преимущество перед варварами они, будучи также язычниками, усматривали не в превосходстве своих богов над иноплеменными богами, а в общественно-политическом устройстве своей жизни, наделявшем индивида правами свободного гражданина. И только христианство, противопоставившее себя язычеству, усмотрело в последнем чуть ли не главное проявление варварства. Христианство, конечно, сыграло огромную роль в преодолении варварства, но и оно не могло до конца победить его. На чисто религиозной почве сделать это вообще невозможно. Не считать же христианскую (средневековую) Европу цивилизацией, полностью свободной от варварства, а языческую античность варварством, далеким от всякой цивилизации. Правда, многие христиански мыслящие философы Нового времени (включая и русских религиозных философов) именно в секуляризации власти и культуры, их отделении от Церкви увидели причину возврата Запада к язычеству, а вместе с ним к новому варварству. По их мнению, любая форма светской жизни, базирующаяся на рациональных, а не духовно-религиозных началах, чревата варварством.

Между язычеством и варварством нет прямой связи: не все язычники – варвары, как не все варвары – язычники. Народы, перешедшие к монотеизму, могут еще во многом оставаться в плену варварских обычаев и представлений. В любом случае, граница, разделяющая варварство и цивилизацию, не ограничивается религией и не сводится к ней. В равной мере переход от племенной к государственной жизни, в чем также видят признак существо-

вания цивилизации, не обязательно влечет за собой полный разрыв с варварством. Признаком «цивилизованности» (от лат. *civilis* – гражданский) для европейца всегда было наличие не просто государства, но государства, основанного на общественном договоре. Варварство – это деспотизм и тирания, цивилизация – гражданское общество и правовое государство. Подобное понимание цивилизации считается в наше время западно-центристским. Ему противостоит вроде бы исторически более корректное приравнение цивилизации к любой мировой религии и к любому государственному устройству. Как совместить эти два разных понимания цивилизации?

Попыткой ответить на этот вопрос стала теория «осевого времени» Карла Ясперса. Именно в это время, как он считает, возникла история, и только приобщаясь к нему, народы входят в историю, становятся историческими народами. Первыми здесь были китайцы, индийцы, иранцы, иудеи и греки. Восточных мудрецов, иудейских пророков и греческих философов объединяет то, что они почти одновременно (между 800 и 200 гг. до н. э.) открыли существование трансцендентного мира, увидели в нем единственное спасение человека от ужаса конечности, бренности его земной жизни. То, что в мифе было уделом только богов, а именно вечность и бессмертие, стало доступно и человеку, пусть ценой его особых усилий и медитаций. Выйдя из-под тени мифа в царство логоса или трансцендентного Бога, человек впервые осознал себя «подлинным человеком», обладающим духовным бытием, превосходящим его телесность. С этого, собственно, и начинается история (предшествующее ей время Ясперс называет доисторическим), смысл которой в постоянном преобразении, одухотворении мира с целью «овладеть ходом событий, восстановить необходимые условия или создать новые. История в ее целостности мыслится как последовательная смена различных образов мира: либо в сторону постоянного ухудшения, либо как круговорот, либо подъем»²⁰.

Всю историю Ясперс схематически подразделил на два периода (на «два дыхания», по его выражению). Первый начинается с т. н. «прометеевской эпохи» (возникновение речи, орудий труда, умение пользоваться огнем) и первых великих очагов культуры в Месопотамии, Египте, долинах Инда и Хуанхэ и включает в себя все то, что обязано своим происхождением первому осевому времени

со всеми его последствиями. Второй начинается лишь в XVIII в., с переходом к «эпохе науки и техники» («вторая прометеевская эпоха»), знаменующим собой возникновение «второго осевого времени», которое и станет временем подлинного становления человека. «Если период первого дыхания пробился на несколько параллельно развивавшихся островков цивилизации, то второе охватывает человечество в целом»²¹. Если в первое осевое время любое событие носило локальный характер, что и позволяло цивилизациям существовать раздельно друг от друга, то в наше время все «должно быть универсальным и всеохватывающим; развитие уже не может быть ограничено Китаем, Европой или Америкой»²². Короче, если «до сих пор вообще не было мировой истории, а был только конгломерат локальных цивилизаций»²³, то, начиная с Нового времени, история обретает мировой характер, включающей в себя все страны и народы. Отсюда следует, что первый подход, основанный на идее локальных цивилизаций, соответствует «первому осевому времени», тогда как второй подход, базирующийся на идее универсальной цивилизации, – «второму осевому времени».

Хотя Шпенглер и считал, что мировая история существует в воображении только европейцев, никуда не уйдешь от того факта, что история – не просто пространство, заполненное разными цивилизациями, но и движение человечества в направлении его все большей интеграции. Во все времена Запад мыслил себя в качестве заключительного этапа этого движения – не как одну из многих, а как универсальную цивилизацию, способную распространиться по всему свету. Универсализм в противоположность локализму всегда осознавался им как его собственная и неотвратимая судьба.

Подобное представление – результат не просто раздутого самомнения. Оно диктуется некоторыми вполне объективными обстоятельствами. Запад универсален по причине не своей религиозности (здесь ему противостоят другие религии), а своей научной и правовой рациональности, которая не требует для себя никакой религиозной санкции. Наука и право – вот реальный вклад Запада в мировое развитие, которым не может пренебречь ни одна цивилизация. Создав современную науку и технику, а также светские формы жизни, базирующиеся на формально-правовых началах, он усмотрел в них единственно приемлемый для человечества способ его интеграции. Именно Запад поставил вопрос об общемировой

динамике исторического процесса, имеющей своим итогом появление универсальной цивилизации. Сама концепция универсальной цивилизации, как считает С.Хантингтон, «является характерным продуктом западной цивилизации», помогающим «оправдывать западное культурное господство над другими обществами и необходимость для этих обществ копировать западные традиции и институты»²⁴. Последнее утверждение не бесспорно, учитывая, что концепция универсальной цивилизации, начиная с просветителей, разрабатывалась людьми весьма высокой морали и культуры. Иное дело, что в руках западных политиков она часто превращалась в свою противоположность, в доказательство права Запада на свою политическую и экономическую гегемонию в мире.

Главным в концепции универсальной цивилизации была, однако, идея не господства Запада как геополитического образования над остальным миром, а превосходства сформировавшегося здесь типа научной и правовой рациональности над всеми остальными формами связи и объединения людей. Цивилизация действительно возникла в оппозиции к варварству, является общественной формой, в которой постепенно преодолевается, изживается наследие варварских времен, но в силу разности места и времени своего появления на свет она предстала в начальной фазе как веер разных цивилизаций, существенно отличающихся друг от друга. На смену одним цивилизациям приходили другие. Некоторые из них дожили до наших дней. Но во все времена наличие такого множества – свидетельство не только разных путей выхода из варварского состояния, но и незаконченности, незавершенности этого процесса. Подтверждением тому служит судьба многих цивилизаций, погибших либо от столкновения друг с другом, либо от натиска варварских племен и народов. От подобного столкновения, как уже говорилось, не застрахованы и ныне существующие цивилизации. И так, видимо, будет до тех пор, пока цивилизация не достигнет состояния некоторой универсальности, не станет для большинства народов единой и общей. Только так она сможет окончательно победить варварство, признаком которого как раз и является абсолютизация различий, разделяющих людей и противопоставляющих их друг другу.

В истории человечества Запад стал первой попыткой перехода к такой цивилизации, во всяком случае, впервые выдвинул идею такого перехода. Именно здесь когда-то родилась идея челове-

ства, объединенного в одно целое под властью Рима, под которой понималась не столько власть силы, сколько власть права. Это была не просто мечта о мировом господстве, владевшая умами многих завоевателей, а именно идея универсальной цивилизации, уравнивающей всех в правах римского гражданина. Ее потому и называют иногда «римской идеей». Начиная с «первого Рима», история Запада стала историей ее практического воплощения в жизнь, хотя на разных этапах разными путями и средствами.

Западу всегда казалось, что именно он призван покончить с варварством былых времен, явить миру единственно возможную форму его интеграции. И так было до тех пор, пока в фазе его капиталистического развития не обнаружились черты, заставившие говорить о «новом варварстве». На место первоначальной оппозиции «цивилизация–варварство» пришли другие, не менее острые и опасные. В суммарном виде их можно сформулировать как оппозиция «цивилизация–природа», с одной стороны, «цивилизация–культура» – с другой. Конфликт цивилизации, развивающейся по законам капиталистического рынка, с природой и культурой, стал причиной экологического и духовного кризиса, обозначив тем самым не только пределы роста этой цивилизации, но и ее неприемлемость в качестве планетарной модели будущего устройства мира.

Несостоятельность буржуазного Запада в качестве модели универсальной цивилизации задолго до Хантингтона была осознана теоретиками самых разных философских направлений и идеологических ориентаций. Результатом этого осознания был, с одной стороны, отказ от идеи мировой истории и универсальной цивилизации (в пользу локальных цивилизаций), с другой – поиски какой-то иной модели универсального развития. Примером такого поиска может служить «русская идея», предложившая еще в XIX в. свой вариант универсальной цивилизации.

2. Русский проект христианской цивилизации

В истории нашей отечественной мысли понятие «цивилизация», как правило, не использовалось при определении того, чем является Россия. Российская история изображалась преимущественно как история государства или культуры, но ничего по-

добного «Истории цивилизации в Англии» Г.Бокля или «Истории цивилизации во Франции» Ф.Гизо мы в ней не найдем. Само понятие «цивилизация» было заимствовано в России из Европы еще в 30-х гг. XIX в., причем намного раньше, чем термин «культура», что, видимо, объясняется большим распространением в образованной части русского общества французского языка. Так, термин «civilization» – в смысле гражданственности – использовали Тютчев и Герцен, хотя слово «культура» у них отсутствует. Нет слова «культура» у Чернышевского, Добролюбова, Писарева. Первым теоретиком цивилизации в России считается А.Я.Метлинский (1814–1870), защитивший в Харькове (1839 г.) магистерскую диссертацию «О сущности цивилизации и значении ее элементов», написанную им под влиянием работ французского историка Ф.Гизо²⁵. В 1883 году выходит работа И.С.Аксакова «Цивилизация и христианский идеал». Если русские либералы использовали термин «цивилизация» для характеристики тех европейских порядков и институтов, которые они хотели перенести в Россию, то славянофилы выступили резко критически против использования самого концепта цивилизации применительно к России. Для них более приемлемым был термин «просвещение», причем в его религиозном понимании – как свет, святость. Ю.Ф.Самарин в статье «По поводу мнения “Русского вестника” о занятиях философией, о народных началах и об отношении их к цивилизации» писал: «Давно и искренне желали мы выразуметь, что именно подразумевается под словом цивилизация, так недавно вошедшим у нас в моду, так часто повторяемым и почти совершенно вытеснившим из употребления слово просвещение»²⁶. Сам Самарин объяснял популярность этого слова принятием европоцентристской модели исторического развития. В понимании и западников, и славянофилов XIX в. цивилизация – синоним не России, а Европы. Для России более подходящим является слово «просвещение» или в более поздней транскрипции – «культура». Аналогично обстояло дело в Германии XIX в., в которой слово «культура» долгое время обозначало ее отличие от Англии и Франции. Немцы культурны, англичане и французы цивилизованны. Данное отличие подчеркивало приверженность немцев ко всему национальному и индивидуальному (несомненная дань романтизму), французов и англосаксов – к общему и транснациональному (дань Просвещению)²⁷.

О России как особой цивилизации стали писать сравнительно недавно и явно под воздействием происшедших в ней перемен. Избранная нашими либеральными реформаторами в 1990-х гг. прошлого столетия стратегия модернизации России по образцу западных стран, названная «вхождением в современную цивилизацию», заставила задуматься о том, в какой мере эта стратегия учитывает российскую специфику, считается с ней. Явная неудача этих реформ, проводившихся по рецептам западной науки, невольно наводила на мысль о том, что не все в этой науке адекватно срабатывает на российской почве. Россия как бы полностью не укладывается в научное ложе, созданное по меркам западного общества, не открывается принятым там стандартам научного объяснения и анализа. Что-то сохраняется в остатке, что затем ломает все расчеты и рушит все ожидания.

Непроницаемость России для интеллектуального дискурса Запада многими объясняется просто: Россия не является органической частью Запада, где этот дискурс сложился и оформился. Как России порой трудно понять Запад (не говоря уже о том, чтобы быть им), так и Западу трудно понять Россию, представить ее в терминах собственной научной рациональности. Ситуация, казалось бы, типичная для встречи одной цивилизации с другой.

В действительности не все так просто, как может показаться на первый взгляд. Россию трудно представить и как совершенно особую, окончательно сложившуюся, во всем отличную от Запада цивилизацию, хотя подобные попытки и предпринимаются сегодня многими, пишущими на эту тему. Ее называют то православной, то восточнославянской, то евразийской цивилизацией – в зависимости от того, какой признак берется за основу – конфессиональный, этнокультурный или геополитический. Но может ли каждый из них и все они вместе служить достаточным критерием для признания существования особой цивилизации? Будь так, вопрос об отношении России к Западу решался намного бы проще, не переживался как одна из мучительных проблем российской истории. Ведь в сознании россиян постоянно жила тема не только их особости и самобытности, но и их отсталости, недостаточной развитости по сравнению с Западом. Эта западническая тема, наряду со славянофильской (то, что западники считали отсталостью России, славянофилы оценивали как ее самобытность), является сквозной в истории русской общественной мысли.

Столкновение этих основных русских тем – самобытности и отсталости – говорит о том, что вопрос о цивилизационной идентичности России остается открытым, не имеет однозначного решения, провоцирует взаимоисключающие мнения. На нашем пространстве как бы сталкиваются разные России, между которыми трудно найти что-то общее. Мы либо грезим о своем прошлом, либо проклинаяем его. Кто-то не приемлет ничего, что связано с Западом, для кого-то даже слово «патриотизм» является бранным. И каждый видит в другом заклятого врага России.

Вопреки мнению о том, что Россия уже сложилась как особая цивилизация, напрашивается другой вывод: она и сегодня находится в поиске своей цивилизационной идентичности, своего места в мировой истории. Поиск этот далеко не завершен, что подтверждается непрекращающимся спором о том, чем является Россия – частью Запада или чем-то отличным от него. На отсутствие приемлемого для всех решения указывает и постоянно возрождающийся в российском общественном сознании интерес к «русской идее». Если Запад осознает себя как уже сложившуюся цивилизацию, то Россия – как только идею (разумеется, по-разному трактуемую), существующую более в голове, чем в действительности. Подобное направление мысли выходит на первый план там, где реальность находится еще в состоянии брожения, не отлилась в законченную форму, не застыла в своей цивилизационной определенности.

Русскую идею часто трактуют как национальную, имеющую отношение исключительно к одной лишь России. Ее часто смешивают с тем, что принято называть национальным интересом, играющим, действительно, важную роль в современной политике, в частности, в области межгосударственных отношений. Любое государство руководствуется своим национальным интересом, защита которого – преобладающий тип политики в современном мире. Россия здесь не исключение. Никто не станет отрицать наличие у нее национального интереса – даже самые ярые противники национализма. Но можно ли считать интерес и идею одним и тем же?

Различие между идеей и интересом трудно установить в границах одной нации, но оно очевидно, как только встает вопрос о принадлежности нации к более широкой общности – цивилизации. При всем несходстве своих национальных интересов европейские народы принадлежат к одной общей им всем цивилизации, что и

находит осознанное выражение в разделяемой ими всеми идее. Идея, следовательно, – это осознание народом своей не национальной, а цивилизационной идентичности. Невозможно сказать, в чем состоит французская, английская или немецкая идея, но любой европеец знает, что помимо своего национального происхождения он еще и европеец, т. е. связан друг с другом определенным духовным единством или родством. Об этом родстве писали многие выдающиеся мыслители Запада. По словам, например, Э. Гуссерля, «как ни были враждебно настроены по отношению друг к другу европейские нации, у них все равно есть внутреннее родство духа, пропитывающее их всех и преодолевающее национальные различия. Такое своеобразное братство вселяет в нас сознание, что в кругу европейских народов мы находимся “у себя дома”»²⁸. Подобное «родство духа» Гуссерль и называл идеей. При всех своих национальных различиях народы Европы образуют некоторое единое целое, суть которого европейские мыслители и пытались выразить в «идее Европы (или Запада)», расходясь, конечно, в ее интерпретации.

Идея, следовательно, – это система ценностей, имеющая более универсальное значение, чем национальный интерес. Интерес – это то, что каждый хочет для себя, идея – что он считает важным, нужным не только для себя, но и для других, в принципе – для всех. Каждый народ, как и каждый человек, имеет свой интерес, но далеко не каждый имеет идею. Таким народом для Европы стали древние римляне. Рожденная ими «римская идея», воплощенная в римском праве, легла в основу того, что затем было названо европейской идеей. Ее конкретным воплощением стали три великие идеологии Нового времени – консерватизм, либерализм и социализм. Каждая из них содержала свой «проект модерна», или современной цивилизации с ее претензией на универсальность.

Поиск такой идеи характерен и для России. После победы над Наполеоном, когда Россия оказалась втянутой в самую гущу европейской политики, мыслящая часть российского общества задумалась над тем, как Россия связана с Европой и что ее отличает от нее. Тогда-то впервые и заговорили о «русской идее». Спор о ней в России стал своеобразным ответом на европейскую идею, вылившись либо в прямую поддержку одного из ее вариантов, либо в оппонирование им всем. Это был спор об отношении России к Европе, за которым нетрудно увидеть мучительно решаемый

русской мыслью вопрос о том, чем является сама Россия, какое место она занимает в ансамбле европейских народов. В словах В.Г.Белинского о том, «какую идею надлежит выражать России, – определить это тем труднее и даже невозможнее, что европейская история России начинается только с Петра Великого и что Россия есть страна будущего», М.А.Лифшиц увидел доказательство уверенности русского критика в великом будущем России. «Убеждение это разделяли люди разных оттенков мысли, они и по-разному его высказывали»²⁹. Вопрос о будущем решался ими не посредством научных расчетов и рациональных прогнозов, а на уровне почти интуитивного восприятия идеи России, которую до конца знает только Творец, или, по словам Тютчева, на уровне не «понимания», а «веры».

О русской идее писали преимущественно философы, причем задолго до того, как Россия стала предметом экономического и социологического анализа. В своем первоначальном виде она не заключала в себе никакого национализма. Наоборот, величие России она связывала с преодолением ею своего национального эгоизма во имя сплочения и спасения всех христианских народов. В этом смысл знаменитого определения «идеи нации» Владимиром Соловьевым, согласно которому она есть не то, что «сама думает о себе во времени, но что Бог думает о ней в вечности»³⁰. Как уже сложившееся национально-государственное образование Россия не нуждается в идее. «Русская идея» – отражение не существующей реальности, а стоящей перед Россией религиозной и нравственной задачи, смысл которой состоит в том, чтобы жить в соответствии не только со своим национальным интересом, но и теми моральными нормами и принципами, которые общи всему христианскому миру, составляют суть христианства. Она есть осознание Россией своей ответственности перед Богом, необходимости быть не только национальным, но и христианским государством. В том же духе высказывался и Бердяев. В книге «Русская идея» он писал: «Меня будет интересовать не столько вопрос о том, чем эмпирически была Россия, сколько вопрос о том, что замыслил Творец о России, умопостигаемый образ русского народа, его идея»³¹. В эмпирической истории России много отталкивающего, вызывающего возмущение, но есть ведь еще и религиозная Россия, у которой и надо спрашивать, чем она является на самом деле. Правда, судить

о стране на основании ее не реальной истории, а веры, кажется странной затеей, но для философа важно не только то, что было и есть (этим занимаются историки), но и что должно быть, согласно идейным исканиям ее праведников и мыслителей. А оправдаются эти искания или нет, покажет время.

Разумеется, существовали иные – узко националистические – версии русской идеи. После выхода в свет книги Н.Я.Данилевского «Россия и Европа», положившей начало теории локальных цивилизаций, на первый план вышло несходство славянского культурного типа со всеми остальными. Соловьев усматривал в такой постановке вопроса «вырождение славянофильства», не отрицавшего при своем возникновении духовной близости России и Европы. Еще одним вариантом русской идеи стало евразийство, возникшее в русской эмиграции в 20-х гг. XX в. Взяв на себя задачу исторического оправдания российской империи как особой цивилизации, оно, по моему мнению, с распадом СССР в значительной мере утратило свою силу. Хотя географически современная Россия и осталась Евразией, она вряд ли играет сегодня роль посредника между Азией и Европой, учитывая, что и раньше «азиатское» и «европейское» в России представляли не как органическая целостность, а как достаточно уродливый симбиоз («псевдоморфоз», по выражению Шпенглера) цивилизации и варварства. Без всякой обиды для азиатских народов, к коим в определенной мере относятся и русские, «азиатское» в России – признак не ее особой цивилизованности, а отсталости и грубости, еще не изжитого варварства – того, что принято называть «азиатчиной». Не о том речь, что в Азии существуют великие цивилизации, а о том, что в самой России термин «азиатчина» служил синонимом отрицания всего европейского, а значит, и европейской цивилизации. Россия в качестве органического синтеза Востока и Запада – еще одна утопия, выдающая желаемое за действительное.

В мою задачу не входит изложение всей истории «русской идеи». Существенно то, что предлагаемый ею проект универсальной цивилизации в отличие от европейского проекта основывался не на научном и правовом разуме, а на вере, причем преимущественно православной. Религиозное происхождение русской идеи не отрицалось ни одним из русских философов, писавших на эту тему. Вместе с тем русская идея – прямое продолжение римской

идеи, но только в ее русском (православном) прочтении и понимании. Обе они суть вариации на одну и ту же тему универсальной цивилизации, способной рано или поздно объединить все человечество, покончить с раздирающими его противоречиями и конфликтами, окончательно преодолеть варварство. Только решение этой задачи они искали в разных направлениях.

Римская идея сделала главную ставку на рационально-правовые формы организации общественной жизни, которые можно уподобить в каком-то смысле «всемирному гражданству», мировому гражданскому обществу. Истоком этой идеи послужили структуры греческого полиса и римской республики, давшие первый в истории пример политической и правовой свободы. Первоначально эта идея была реализована на западноевропейском континенте. Под ее влиянием сформировались современные европейские нации с их пиететом перед правами гражданина и человека. Страны Запада могут конфликтовать между собой по разным причинам, но едины в отстаивании прав и свобод своих граждан. И, похоже, Запад искренне убежден, что этим правам и свободам нет никакой альтернативы.

Идея универсальности не чужда и России, но только понимается она здесь иначе, чем на Западе. Свой идеал универсальной цивилизации Россия искала не в формально-правовом объединении людей, а в вере и духе, т. е. не в обществе и государстве, а в Церкви («соборность»). Уже в представлении ранних славянофилов русская Церковь намного ближе русскому человеку, чем государство. Русский народ – не политический народ, а «народ-богоносец», соборный народ. Он объединен не правами, а верой, не конституцией, а Священным Писанием. В обязанность государства вменяется здесь защита истинной веры от чуждых и враждебных ей сил, будь то католический и протестантский Запад или нехристианский Восток. В противоположность рационально выраженной западной идее русская идея носит характер иррациональной – религиозной, моральной, эстетической – истины.

Несходство России и Запада в толковании «римской идеи» (т. е. идеи универсальной цивилизации) во многом объясняется их разным пониманием того урока, который Рим преподал миру. Они по-разному ответили на вопрос, волновавший и Средние века, и Новое время, – «почему погиб Рим?» Даже отцы-основатели

США, творцы американской конституции, задавались тем же вопросом. Для Запада причиной гибели Рима стала его измена своим республиканским идеалам, что привело, в конечном счете, к режиму личной власти, цезаризму, уничтожению гражданских прав и свобод. Их симпатии были на стороне республиканского Рима в противоположность Риму имперскому. Свою задачу Запад видел в восстановлении институтов и ценностей республиканского и демократического строя. Хотя путь Европы к демократии не был простым и скорым, не раз сопровождался воссозданием и распадом тех или иных подобий Римской империи, в целом он знаменовал собой возвращение к когда-то провозглашенным Римом принципам гражданского общества и правового государства. Права и свободы граждан и стали для Запада моделью будущего мирового порядка, прообразом лелеемой им универсальной цивилизации.

Иной версии гибели Рима придерживалась Россия. В своем решении она была ориентирована на Рим православный (Византия), возникший после принятия Римской империей христианства и переноса ее столицы в Константинополь. По этой версии, причиной гибели «первого Рима» стало его язычество, т. е., с христианской точки зрения, бездуховность, повлекшая за собой моральную деградацию власти и граждан. Языческие боги не смогли охранить людей от эгоизма и произвола частных лиц, от их взаимной ненависти и постоянной вражды, от состояния, когда каждый сам за себя и ему нет никакого дела до других. Православная идея, согласно которой каждый ответственен не только за себя, но и других, и легла в основу русской идеи. Речь идет, разумеется, об ответственности не юридической, а моральной, не позволяющей индивиду быть счастливым в мире, в котором еще так много горя и страданий. Если главной целью христианина является спасение души, то, в русском понимании ни один не спасется, если не спасутся все. Нельзя спастись в одиночку, когда каждый только за себя. Спасение каждого зависит от спасения всех. Православная этика коллективного спасения строится не просто на идее справедливости – каждому по делам его (такая справедливость есть и в аду), а на любви и милосердии к каждому страждущему, ко всем «униженным и оскорбленным».

В этом смысле «русская идея» была продолжением «римской», но только на свой особый лад. Обе они суть вариации одной и той же идеи универсального начала, которое должно быть положено в

основу человеческого общежития, но только по-разному трактуют это начало. В отличие от рационально-правового формализма западной идеи русская идея – духовно спасающая и нравственно-возвышающая. Она отстаивает верховенство сердца над отвлеченным рассудком, правды над истиной, сострадания над справедливостью, соборности над гражданским обществом, духовного подвижничества над прагматикой частной жизни. Ее противником является утилитаристская мораль с ее принципом частной пользы, индивидуальный и национальный эгоизм, приносящий в жертву своим интересам интересы других. Основанием для такой универсальности является не абстрактный и безличный разум с его формальными предписаниями, а сверхличная божественная мудрость, открывающаяся человеку в личном опыте его религиозного откровения.

Заключенный в русской идее общественный идеал воспроизводил не гражданские структуры античной демократии, а изначальные формы христианской «духовной общины», связующей всех узами братства и взаимной любви. Подобный – в общем-то, коллективистский – идеал не следует отождествлять с примитивным коллективизмом патриархальной общины. Общинная психология могла способствовать его восприятию, но не подменяла его собой. Приверженность ему была следствием не дикости и отсталости русского народа, а его истории и даже в какой-то мере географии. В России с ее просторами и суровым климатом трудно выжить в одиночку. Здесь не Западная Европа с ее малыми пространствами и развитой сетью коммуникаций, позволяющих человеку противостоять природе и другим людям один на один. Без сотрудничества и взаимопомощи, без коллективной выручки в России не проживешь. Сюда же следует добавить многообразие входящих в нее народов, языков и культур. Какой частный интерес может удерживать все это в единстве?

Общее для русского человека всегда важнее особенного и единичного, а «идейность» человека в его шкале ценностей занимает более высокое место, чем наличие у него частного интереса. Идеи могли меняться, но представить без них духовную и образованную Россию просто невозможно. Если Запад рождал идеи, то Россия жила ими. Сейчас идеям предпочитают интересы, но что-то не видно, чтобы они породили в душе русского человека мир и покой.

Сама склонность русского человека к «идейным мечтаниям» выдает в нем особый тип личности, главной особенностью которой является жажда обретения абсолюта, поиск окончательной и универсальной истины. Русскому человеку мало знать что-то о чем-то, ему надо знать самое главное. И пока он не обретет такого знания, он не успокоится.

В сложном и противоречивом облике России нельзя не заметить определенного несоответствия между ее душой и телом, духовной устремленностью к вселенской, общечеловеческой правде, лишенной узконациональной заданности, и еще недостаточной экономической, политической и просто бытовой цивилизованностью. Подобное несоответствие порой вызывает у стороннего наблюдателя откровенную насмешку: что это за странные люди, рассуждающие о судьбах мира и человечества, но не способные пока наладить собственную жизнь, обеспечить себя элементарным достатком и комфортом? В таком наблюдении много справедливого. Но и заботясь о теле, цивилизуя его, нельзя пренебрегать собственной душой, отречься от того, во что верили и на что надеялись лучшие люди России. Сложившееся в их сознании двойственное отношение к Западу, сочетавшее признание его несомненных заслуг в области науки, техники, образования, права и пр., с неприятием выродившейся в мещанство буржуазной цивилизации, определило их собственный поиск путей развития России. Взять у Запада все ценное, но не повторять его, а пойти дальше – в сторону более справедливых, гуманных и нравственно оправданных форм жизни – так можно определить смысл этого поиска. Россия как бы искала путь модернизации, не отрицающий опыт Запада, но и не слепо копирующий его.

Если уж судьба распорядилась позже других «войти в современную цивилизацию», зачем повторять то плохое в ее развитии, что уже вышло на поверхность? Отсюда постоянное желание опередить свое время, быть «впереди планеты всей». В эпоху национальных государств образованные люди в России мечтают о всечеловеческом единстве, «духу капитализма» противопоставляют идеал жертвенного служения «общему делу». Можно много говорить об идеализме и утопизме подобного поиска, но именно он придал русской культуре ее своеобразие и духовное величие.

Как же все-таки выглядит траектория движения мировой цивилизации в свете русской идеи? Если в начальной фазе своего движения она, как уже говорилось, находилась в оппозиции варварству, то в современную эпоху сама оказалась в острой оппозиции к природе и культуре. Если по отношению к первой оппозиции у нее нет иного выбора, как только идти по пути Запада, то по отношению к последним двум она вынуждена искать новые пути, которые могли бы снять или как-то ослабить их напряженность и остроту. Какими же могут быть эти пути? Одним из ответов на этот вопрос и стала русская идея. Она призывала Россию и Европу не к отказу от идеи объединяющей их цивилизации, а к приданию приоритетного значения в этой цивилизации духовно-нравственным началам человеческой жизни. Западной идее универсализма она противостояла не как ее антипод, а как ее особый тип, базирующийся не на рациональных, а на религиозных и моральных основаниях.

Я не считаю русскую идею панацеей от всех бед. Возможно, она даже более утопична, чем европейская, но, во всяком случае, не менее универсальна. Ее сближает с европейской идеей поиск такой парадигмы исторического развития, которая имела бы характер не только национальной, но и наднациональной – универсальной – истины. Вот почему Россия по своей идее – не просто одна из многих западноевропейских стран, а страна, равновеликая Западной Европе, тоже Европа, пусть и Восточная. Она – часть большой Европы, которая состоит из двух половин – западной и восточной, одна из которых тяготеет к рационально-правовой организации общества, а другая, не отрицая первое, – к его духовно-нравственной организации. Каждая из них по-своему необходима. Откажись от одной из них, и вся Европа рано или поздно окажется в тупике. На Западе этот тупик переживается как «закат культуры», у нас – как недостаток цивилизации. Россия с ее духовностью отнюдь не является примером благополучной и процветающей страны, но и интеллектуальный Запад испытывает явное беспокойство по поводу своей культуры. Сейчас европейский Запад теснит европейский Восток, как бы подминает его под себя, пытается интегрировать в свою цивилизацию, но как знать, не наступят ли времена, когда и там придется не только вспомнить, но и вернуться к тому, о чем постоянно твердила русская идея, к чему она звала и на что надеялась?

Цивилизация с этой точки зрения – вовсе не благо, если лишена одухотворяющей силы культуры. Цивилизация – это «тело» культуры, тогда как культура – «душа» цивилизации. Бездушное и бездуховное тело столь же безжизненно, как и бестелесная душа. Преодолеть разрыв между цивилизацией и культурой, найти между ними соединительный мост и стало для русской мысли ее главным идейным поиском. Тот факт, что этот поиск не привел пока к желаемому результату, не воплотился в реальность, не означает, что его можно вообще не принимать в расчет.

Ставя вопрос о примирении цивилизации с культурой, русская идея имела в виду все-таки только христианскую культуру, да и то в ее православном облики. А как быть с остальными культурами? Предоставить их самим себе? Или дать каждой возможность образовать собственную цивилизацию? Может ли цивилизация интегрировать в себя все культуры, т. е. стать универсальной в масштабе уже не только христианского, но и остального мира? На этот вопрос русская идея ответа не давала, что и стало причиной ее последующего превращения в сугубо национальную идею, обращенную исключительно уже к самой России.

По мнению Хантингтона, идея универсальной цивилизации основана на трех ошибочных предпосылках. Во-первых, за ней стоит притязание западного либерализма на роль мирового гегемона, которое только усилилось с концом советского коммунизма. Во-вторых, ее питает иллюзия относительно происходящей глобализации, якобы ведущей к появлению общей мировой культуры. В-третьих, подтверждение ей ищут в процессе модернизации, идущей в мире с XVIII в. Ни один из этих процессов, по мнению Хантингтона, не оправдал связанных с ним ожиданий, не способен свидетельствовать о возникновении универсальной цивилизации. Будучи распространением западного опыта на остальной мир, они лишь усиливают в нем состояние конфронтации и вражды. Только осознав свою уникальность, отказавшись от его трансляции за собственные пределы, Запад сможет избежать обострения вызванной им напряженности, по-новому выстроить свои отношения с остальным миром. Но если идея универсальной цивилизации – ничем не оправданное ожидание, как могут тогда сосуществовать и взаимодействовать друг с другом разные цивилизации, что заставит их жить в мире и согласии друг с другом?

Отвечая на этот вопрос, большинство исследователей у нас и за рубежом указывают на диалог как на основную, по их мнению, способ общения между разными цивилизациями в современном мире. Условием вступления в него является признание всеми определенного набора общечеловеческих ценностей. По словам авторов книги «Преодолевая барьеры. Диалог между цивилизациями», «наш диалог предполагает существование общих, универсальных ценностей»³², к числу которых они относят разум, свободу, терпимость, справедливость, уважение человеческого достоинства. Но вот вопрос: насколько эти ценности являются общечеловеческими? В глазах Запада они, несомненно, таковы, но как быть с остальными? Даже признав их наличие, люди могут по-разному трактовать их. То, что одни считают истиной, добром, красотой, свободой, справедливостью и пр., другие могут воспринимать как их полную противоположность. У теоретиков локальных цивилизаций (а таких в наше время большинство) разговор об общечеловеческих ценностях вообще вызывает усмешку. Существование общечеловеческих ценностей само, в свою очередь, нуждается в доказательстве.

Спор о ценностях – самый непримиримый спор. Достигнуть в нем согласия и взаимопонимания намного труднее, чем даже в борьбе интересов. Борьба интересов также носит остроконфликтный характер, вызывает раздоры и даже военные столкновения, но ее можно как-то смягчить посредством договоров и соглашений, компромиссов и уступок, создающих определенный баланс интересов. К тому же существуют признанные всеми нормы международного права, которые позволяют как-то ослабить остроту этой борьбы. Но можно ли достичь баланса ценностей? Само это выражение звучит нелепо. И нет такого права, которое способно примирить между собой разные взгляды и убеждения (возникающие, кстати, и по поводу необходимости самого права), привести их к общему знаменателю.

Ценности разделяют людей более прочными барьерами, чем интересы. Люди, как правило, не договариваются между собой о том, что считать для себя ценностью, тем более когда речь идет о ценностях религиозного порядка. Верующие по поводу своей веры в диалог не вступают, им и без диалога все ясно. Объективная необходимость диалога возникает, видимо, в усло-

виях не любой, а такой формы общественного бытия человека, которая без диалога обойтись не может, которая сама является диалогом. Что же это за бытие?

3. Диалог как форма универсального бытия и общения людей

Если понимать под диалогом весь спектр взаимоотношений между людьми – от конфронтации до сотрудничества – то проблемы просто нет. Во все времена они как-то сосуществовали и взаимодействовали друг с другом – вступали между собой в договоры и соглашения, обменивались товарами и дарами, заимствовали друг у друга полезные для себя изобретения и знания. Но можно ли все это назвать диалогом? Ведь до сих пор он происходил в границах одной цивилизации, а именно западной, не выходил за ее пределы.

Сама идея диалога впервые родилась на Западе, является западной идеей. Первыми о диалоге заговорили греки. В Новое время эта идея модифицировалась в теорию общественного договора, ставшую аксиомой европейской политической философии и правовой теории. Различные варианты диалогической философии (например, концепции диалогических отношений М.Бубера, диалог культур в трактовке М.Бахтина, теория коммуникативного действия Ю.Хабермаса и др.) ограничиваются, как правило, социальным и духовным горизонтом Запада, ибо только здесь существуют условия, необходимые для вступления в диалог. Что же это за условия?

Первым и наиболее важным условием диалога является отказ его участников от какого-либо предварительного знания истины. Диалог возникает в режиме незнания истины, ее сокрытости от человека. Слова Сократа «я знаю только то, что ничего не знаю» формулируют исходное условие для вступления в диалог. Согласно тому же Сократу, истина рождается в споре. О том, что известно заранее, не спорят. Мудрецы и пророки Востока, которым истина была дарована свыше, не вступали между собой в диалог и потому легко уживались с тиранами и деспотами, отказывавшим другим в праве на собственное мнение. Восточная мудрость, существовавшая в форме пророчества, откровения, боговдохновенного знания,

если и нуждалась в диалоге, то только с Богом. И только греки впервые поняли, что истина есть результат сложного и длительно-го процесса познания, требующего участия в нем разных людей. Никто в этом процессе не обладает монополией на истину. Любая претензия на нее может быть тут же оспорена и опровергнута противоположной стороной.

Собственно, это и стало причиной рождения философии. В отличие от мудреца философ – не знаток истины, а ее друг, ищущий путь к ней в процессе диалога и взаимного обмена мнениями. В таком диалоге все равны перед истиной. Диалог не терпит никакой иерархии званий, положений и авторитетов. Даже диалог учителя с учеником предстает в форме не поучения, наставления или назидания, а доказательного разговора, обсуждения, беседы, получившей название сократического диалога. Отсюда другое условие возможности диалога – наличие свободных людей, способных мыслить посредством своей, а не чужой головы.

Диалог вместе с тем – не простой обмен словами, но такой, который принимает форму систематически развернутого, доказательного рассуждения. Он предполагает общение не просто свободных, но рационально мыслящих людей, ставящих своей целью поиск истины, которая им неведома, но существование которой не вызывает у них сомнения.

Диалог в любом случае есть общение людей, живущих в условиях политической и духовной свободы. Только цивилизация, принципом существования которой является свобода граждан, придает диалогу значение нормы социальной и духовной жизни. Сама форма диалогического мышления возникла в период существования греческого полиса – первой и самой ранней формы демократии. Как пишет исследователь древнегреческой мысли Ж.-П. Вернан, в полисе «знания, нравственные ценности, техника мышления, выносятся на площадь, подвергаются критике и оспариванию. Как залог власти, они не являются более тайной фамильных традиций; их обнародование влечет за собой различные истолкования, интерпретации, возражения, страстные споры. Отныне дискуссия, аргументация, полемика становится правилами как интеллектуальной, так и политической игры. Постоянный контроль со стороны общества осуществляется как над творениями духа, так и над государственными учреждениями. В противоположность

абсолютной власти царя, закон полиса требует, чтобы и те, и другие в равной степени подлежали “отчетности”... Законы больше не навязываются силой личного или религиозного авторитета: они должны доказать свою правильность с помощью диалектической аргументации»³³. Истина перестала быть монополией религиозных сект и особой касты мудрецов. «А это значит, что в поиске истины могут участвовать все и что она, как и политические вопросы, подлежит всеобщему обсуждению»³⁴.

Поскольку диалог – не просто досужий разговор на любую тему, а путь к истине, он подчиняется определенным правилам и законам мышления, которые способны привести дискутирующие стороны к обоюдному согласию. Нельзя достигнуть согласия, если в слова и понятия вкладывается разный смысл, если люди, произносящие их, противоречат самим себе, не способны обосновать защищаемый ими тезис. Правильность мышления и речи обеспечивается логикой – формальной и диалектической. Не входя здесь в обсуждение вопроса о различии между формальной логикой и диалектикой, отметим, что диалектика, несомненно, родилась из потребности ведения диалога, позволяющего согласовывать взаимоисключающие позиции. Для Платона диалог – это живая речь, устный разговор, что отличает его от письменной речи, в которой мысль излагается в виде готового знания, не становится предметом дискуссии и обсуждения. Для Платона и Аристотеля умение вести диалог, принимать участие в обсуждении намного важнее полученных при этом результатов. А искусство вести диалог и есть диалектика.

Недостаток диалектики состоит, однако, в том, что она ориентирована на получение знания (у Гегеля оно получило название абсолютного), снимающего первоначальную оппозицию тезиса и антитезиса, преодолевающую ее в некотором заключительном синтезе. В итоге диалектика оказывается логикой тождества, равенства разума с самим собой, исключая возможность дальнейшего существования оппонирующих друг другу субъектов. Такая логика приводит к утрате отдельным индивидом статуса самостоятельно мыслящего субъекта, к его растворению в безличном сверхиндивидуальном разуме и, следовательно, к невозможности дальнейшего ведения диалога. Логика в любом случае предполагает наличие трансцендентального или абсолютного субъек-

та, диктующего частным индивидам всеобщие и обязательные для них правила и законы мышления³⁵. Диалог в итоге превращается в монолог, но только одного возвышающегося над всеми субъекта. Если бы каждый участвующий в диалоге обладал собственной логикой (а слово «диа-лог» указывает вроде бы на это), как они могли бы договориться друг с другом?

В нашу задачу не входит анализ диалога в научном познании или литературном творчестве. То и другое, несомненно, включают в себя элемент диалогического мышления и речи, что не устраняет наличия в них и монологического сознания, признающего авторитет только собственного мнения. Хотя в художественной литературе под диалогом понимается любой вид словесного общения между героями произведений, далеко не любой автор, сочиняющий эти диалоги, мыслит (подобно Достоевскому в интерпретации М.М.Бахтина) диалогически. Само по себе словесное общение еще не свидетельствует о наличии людей с разными взглядами и убеждениями. Диалог есть общение не просто «говорящих голов», а именно «разнородных субъектов», придерживающихся разных взглядов и мнений. Мнений множество, а истина одна. Диалог и есть способ доведения частного мнения до уровня всеобщей истины. Если диалог ничего не меняет в сознании вступающих в него людей (каждый как бы остается при своем мнении), его можно считать несостоявшимся. Но как сделать так, чтобы достигаемое посредством диалога согласие не приводило к обезличиванию людей, к потере ими своей индивидуальной и культурной идентичности?

Попытку сочетать идею диалога культур, идущую от М.М.Бахтина, с диалектикой Гегеля, предпринял в свое время В.С.Библер, предложив переименовать диалектику в диалогистику³⁶. «Диалогика – логика диалога двух и более логик». Если диалектика «предполагает развитие *одной*, данной логики – самотождественной», то диалогика есть «общение логики и логики», не совпадающих одна с другой, выходящих на «грань с другой логикой, с другой всеобщей культурой»³⁷. Диалектика – это логика диалога, диалогика – диалог разных логик. Если Бахтин, от которого отталкивался Библер, в вопросе о диалоге культур мыслил, по мнению последнего, в русле все же одной логики, а именно новоевропейской, отдавая тем самым дань монологизму, то для

Библера любая логика существует в ситуации самоотрицания, перехода в какую-то иную логику, уже известную или еще неизвестную. Согласно Бахтину, культура не имеет собственной территории, как бы вся расположена на границах, в переходе между искусством, наукой, моралью и пр., для Библера же такой территорией является настоящее, современная культура, вбирающая в себя все предшествующие ей образцы с их порой далеко расходящимися между собой логиками.

Диалогу культур Библер придал характер совершающейся на наших глазах драмы, перенеся ее внутрь культуры XX в. Мы и есть участники этой драмы. Культура – это то, что происходит с нами сейчас, способ нашего бытия, который есть диалог со всеми, кто был до нас. Нельзя включиться в него, не будучи «самодетерминирующимся» существом, личностью, способной в процессе самоуглубленной рефлексии перерешить свою судьбу, взглянуть на себя другими глазами (глазами других), создав в результате новый мир, новое бытие. Комментируя эту позицию, С.Неретина и А.Огурцов пишут: «Наше время, как подчеркивает и определяет Библер, есть время переориентации разума с идеи понимания мира как предмета познания (идея Нового времени) на идею взаимопонимания, которая может быть действенной лишь при условии самоуглубления индивида, полностью преобразующего все его бытие, его мышление, его логику, его этику»³⁸.

В своих работах В.С.Библер поставил вопрос о необходимости преобразования классической логики разума («логики культуры»), ограниченной преимущественно сферой познания и получившей завершенное выражение в «Науке логики» Гегеля, в «культуру логики», т. е. в логику общения разных культур, как они представлены в созданных «произведениях». Мы живем в мире не познанного, а произведенного бытия, причем произведенного по разным, не совпадающим друг с другом логическим основаниям. Бытие человека не есть то, что создано раз и навсегда, оно постоянно творится, пересоздается человеком в ходе его общения с произведениями разных времен и народов, с их творцами и героями. Это и есть мир культуры, мир бытия человека, не поддающийся под действие какой-то одной логики. Так, логика постмодерна – не логика эпохи модерна. Если последняя одержима пафосом *обобщения*, подведения всего и всех под общий знаменатель, то вто-

рая – пафосом *общения* разнородных, разнокачественных миров и смыслов, ставящих индивида перед необходимостью собственного свободного выбора. В напряженном противостоянии логики познания и логики общения – вся драма современной истории. Как она может разрешиться? На этот вопрос, как считает Библер, нет окончательного ответа, он лишь провоцирует каждого на поиск собственного решения.

Другим направлением в разработке проблемы диалога стала герменевтика, которую трактуют обычно как искусство понимания в противоположность логике объяснения. В герменевтике диалог предстает в качестве не логической, а психологической процедуры, позволяющей сохранять индивидуальные особенности участвующих в этом диалоге субъектов. Диалог в его герменевтической интерпретации сводится к пониманию других, к умению слышать и истолковывать то, что они говорят, вникать в смысл и значение чужих слов, действий и мыслей. Но и герменевтика не смогла решить до конца проблему диалога, вывести его за пределы «герменевтического круга», когда одно отсылает к другому без надежды найти между ними хоть какое-то опосредующее и связующее звено.

Своеобразной попыткой истолкования герменевтики в качестве условия человеческой коммуникации стала теория коммуникативного действия Ю.Хабермаса. Усилия немецкого философа направлены на поиск такой техники публичной дискуссии, которая приводила бы общественность к взаимопониманию и согласию по ключевым вопросам жизни. Этому противостоит постмодернистская концепция языковой коммуникации (сошлемся на книгу Ж.-Ф. Лиотара «Состояние постмодерна»), согласно которой она состоит не в поиске согласия, а наоборот, в подрыве всякой устоявшейся структуры, в искоренении любого «метаповествования», в расширении зоны «нестабильности» и «парадигм». Сам язык является здесь ареной схваток, войны и противостояния, средством не объединения, а разъединения людей.

Что же все-таки понимать под диалогом? Люди всегда общались между собой посредством устной или письменной речи, однако не всякая речь, как уже говорилось, является диалогом. Диалог – не просто способность что-то сообщать другим или, наоборот, слышать, что они сообщают тебе (то и другое является проявлением монологического мышления), но особая форма общения с другими,

которую можно определить как *разговор с другими о себе*, или, точнее, о том, что имеет ко мне прямое отношение. Желая понять себя, разобраться в себе, мы ведь обращаемся не только к себе, но и к тем, кто жил до нас или живет рядом с нами. Диалог рождается из потребности увидеть себя не только таким, каким мы существуем в собственном сознании, но и каким мы существуем в сознании других, из желания понять, что о нас думают другие. Он возникает, короче, из потребности в *самосознании*, которое без посредства других оборачивается всего лишь самомнением, весьма превратно отражающим нам нас самих. По словам В.С.Библера, «самосознание и есть “воззрение” на меня (на мое “Я”, а не на отдельные мои поступки и желания) с высот (или низин) бытия иных людей или вещей, причем бытия целостного и онтологически значимого»³⁹.

Во все времена зеркалом для человека служил другой человек. Отличие, однако, от обычного зеркала этот «другой» обладает сознанием и речью. Увидеть себя в этом зеркале можно лишь внимательно вслушиваясь в чужую речь, пытаясь услышать в ней то, что имеет отношение к тебе. С этой точки зрения не всякое обращение к другому человеку можно назвать диалогом. При первой встрече с незнакомым нам человеком мы обычно задаем себе вопрос «*кто он?*» и пытаемся дать на него собственный ответ. Подобную процедуру, в которой вопрошающий является субъектом, а тот, о ком вопрошают – всего лишь объектом, называют *объяснением*; она широко распространена в науках, имеющих дело с неодоушевленными объектами. Но если другой наделен собственным сознанием и речью, ему можно задать вопрос «*кто ты?*», внимательно вслушиваясь в ответ. Это и есть герменевтическая процедура *понимания*, широко распространенная в гуманитарных и исторических науках. Здесь объектом является тот, кто задает вопрос, а субъектом – кто на него отвечает. Но и это еще не диалог в точном смысле этого слова. Последний начинается с обращенного к другому человеку вопроса «*кто я?*», продиктованного желанием посмотреть на себя со стороны, увидеть себя глазами другого. Данную процедуру Бахтин называл творческой герменевтикой, рождающей в процессе *интерпретации* кем-то высказанного или написанного текста новый смысл.

Спрашивая другого о себе, индивид вступает с ним в человеческое *отношение*, ибо относиться к кому-то по-человечески – значит, увидеть в нем самого себя. Не в том смысле, что другой

есть простое подобие, точная копия, *повторение* тебя, а в том, что он является твоим *продолжением и дополнением*, заключает в себе нечто такое, чего нет в тебе, но без чего ты сам еще не совсем человек в точном смысле этого слова. Вне отношения с другими индивид – только природное тело. Любое «я» существует лишь при наличии других «я», в отношении с ними, причем каждый в этом отношении является «я» в той мере, в какой он для кого-то является другим. Здесь субъектом является каждый, но лишь в своем отношении к другому. Отношение, в котором один уподобляется субъекту, а другой – объекту, перестает быть человеческим отношением, а вместе с ним и диалогом. В отличие от просто разговора диалог всегда есть диалог двух субъектов, в котором субъективность одного существует за счет не отрицания, а подтверждения субъективности другого.

В этом смысле диалог не совместим с отношениями типа «субъект–объект». Любая объективация есть выпадение из диалога и, следовательно, из мира человеческих взаимоотношений. Все, что движется в логике объективации (овеществления, отчуждения), к диалогу не способно. Вещи – в виде природных или искусственных образований – в диалог не вступают, в него вступают только люди и лишь в качестве взаимно опосредующих друг друга субъектов.

Вот почему любая система общественных отношений, существующая в объективированной форме экономических, политических и идеологических институтов, исключает диалог, подменяет его отношениями господства и подчинения или конкурентной борьбы. Человек предстает в них либо как объект познания (наподобие естественнонаучных объектов), либо как объект управления со стороны разного рода властных структур – государственных, корпоративных, информационных и пр. Системы подобного рода, даже обретая глобальный характер, предпочитают решать свои проблемы посредством не диалога с находящимися вне их пределов культурными мирами, а прямого давления на них, их подчинения собственной логике развития, что, естественно, вызывает обратную реакцию сопротивления, вплоть до прямого столкновения. Как предотвратить подобный финал?

На этот вопрос и пытался ответить С.Хантингтон. Он, разумеется, не сторонник, а убежденный противник такого столкновения, видит в нем возможный, но вовсе не обязательный и тем

более желательный сценарий будущего развития. Смысл его книги «Столкновение цивилизаций» – как избежать угрозы такого столкновения. С одной стороны, Хантингтон призывает западных людей сплотиться вокруг ценностей западной цивилизации, выступает против политики мультикультурализма, с другой – требует от Запада отказа от роли мирового гегемона и носителя универсальной системы ценностей, включая демократию, права человека и пр.

Но вот вопрос – способен ли Запад на такой отказ, не противоречит ли он самой природе западной цивилизации? Ведь Запад – это не только демократия и права человека, но и экономическая система, называемая капиталистической, которая по своей сути может быть только мировой. По мнению И.Валлерстайна – автора миросистемного подхода к анализу капитализма – последний уже в XVI в. сложился как мировая экономическая система (мироэкономика) и ничем другим быть не может. «Капитализм и мироэкономика (то есть единая система разделения труда при политическом и культурном многообразии) являются двумя сторонами монеты. Одна не является причиной другой. Мы просто определяем один и тот же феномен разными характеристиками»⁴⁰. Даже если отрицается универсальное значение западной демократии и культуры, как быть с экономикой?

В системе капиталистической мироэкономики страны и народы делятся уже не по цивилизационному, а по совершенно иному основанию, распадаются на процветающий центр и нищую периферию. Цивилизационные различия и здесь, конечно, имеют определенное значение, тормозя или, наоборот, стимулируя экономический прогресс, но ведь не они, а «динамика капитализма» делит их на центр и периферию. Уравнять их в границах самой капиталистической экономики невозможно, поскольку ее сутью как раз и является «неэквивалентный обмен» между ее центральными и периферийными областями. Как избежать напряженности, чреватой острыми конфликтами, между экономически процветающими и отсталыми регионами мира? На этот вопрос Хантингтон не дает ответа. Потому что идея спасения Запада путем отказа от своей претензии на универсальность повисает в воздухе: не станет же Запад отрекаться от капиталистической экономики, которая, по общему мнению, является его главным структурнообразующим элементом.

Миросистемное видение мира диктует и иную перспективу развития. Современный мир, как считает Валлерстайн, переживает процесс не глобализации, а качественного изменения капиталистической миросистемы. Иными словами, мы живем в эпоху не глобализации, а кризиса капиталистической миросистемы и ее перехода в какую-то другую систему. «Мы, действительно, переживаем процесс изменения. Но это еще не установившийся глобализированный мир с ясными правилами, мы лишь вступили в переходную эпоху, когда капиталистическая мир-система превратится во что-то другое. Будущее, которое далеко не является заранее данным и безальтернативным, определится этим переходом (и в этом переходе), исход которого совершенно не ясен»⁴¹. Какой будет эта новая система? На этот вопрос у Валлерстайна также нет ответа, как, похоже, нет его и у всей современной науки.

Но ведь тот же вопрос можно поставить и по-иному. Капитализм, родившийся на Западе, – не его исключительное достояние, а предтеча будущей мировой цивилизации, первый и еще далеко не совершенный подступ к ней. Ставить Западу в вину его появление на свет столь же нелепо, как обвинять его в том, что здесь впервые зародилась наука, которая сегодня вроде бы признается всеми. Запад первым вступил на путь капиталистического развития, но быть первым – не значит быть единственным. То, что сначала приходит в голову одному, может затем стать достоянием всех. Греки были первыми философами, но ведь никто не считает их монополистами в этой области. Отвергать капитализм только на том основании, что он впервые возник на Западе, – значит расписаться в собственной исторической неполноценности.

Иное дело, что капитализм даже в глобальной форме не может считаться заключительной стадией всего исторического движения. Его существование свидетельствует лишь о том, что мировая цивилизация – не утопия, а реальность, но только получившая на этапе капитализма отчужденную от человека форму своего проявления. Вопрос лишь в том, как придать этой реальности человеческую форму, т. е. общественную форму подлинно человеческих отношений, выражением чего и является диалог. Во всяком случае, диалог возможен лишь в мире, в котором народы не делятся на экономически господствующие и подчиненные, ведущие и ведомые, центральные и периферийные.

Необходимость диалога часто выводят из образующего человечество множества видов – племен, народов, наций и цивилизаций. Но всякое ли множество нуждается в диалоге? Растительный и животный мир также состоит из множества видов, являет собой видовое многообразие, но никакого диалога там не наблюдается. Чем же человеческое множество отличается от растительного и животного и почему именно оно рождает потребность в диалоге?

Таксономической единицей человеческого рода (в отличие от животного и растительного) является не вид, а *индивид*. Только у индивида рождается сознание своей принадлежности к роду, возникает потребность в общении и диалоге с представителями иного вида. Диалог, следовательно, – способ не межвидового, а *межиндивидуального* общения. Виды в диалог не вступают. Для вида все другие виды либо не существуют, либо воспринимаются как чуждые и враждебные ему. Даже то, что сегодня называют дружбой народов, – не совсем точное понятие. Дружат не народы, а люди, представляющие разные народы и обладающие сознанием своей индивидуальной идентичности.

Сама по себе классификация культур по разным видам – еще не метод, позволяющий сделать вывод о необходимости диалога между ними. Так, французский историк культуры И.Тэн в своей «Философии искусства» предлагал классифицировать виды искусства по аналогии с ботаникой. Сходным образом поступал О.Шпенглер, создавший свою знаменитую классификационную таблицу мировых культур, которые он уподобил живым организмам. Никто из них, однако, не ставил вопроса о диалоге культур, ограничиваясь констатацией существующих между ними сходств и различий.

Но культура – предмет не только классификации, но и *типологизации*. Деление по типам применимо лишь к историческим образованиям, является методом исторического обобщения. Применительно к культуре он позволяет представить ее в виде последовательно сменяющихся друг друга исторических типов, что дает основание и для определенной периодизации всего исторического процесса. Вопреки Шпенглеру, отрицавшему возможность какой-либо исторической периодизации, культуры образуют не только пространственную, но и временную – многоступенчатую – конфигурацию. Что ни говори, но культура, не знающая письмен-

ности, и та, что сложилась в эпоху электронных средств коммуникации, типологически отличаются друг от друга, находятся на разных степенях исторической эволюции. И вряд ли между ними возможен диалог.

Потребность в диалоге возникает не в силу существования разных типов культуры, а в результате появления ее особого типа, который отличается от всех предшествующих одним: в нем впервые рождается сознание *общечеловеческого родства*, идея человечества как единого рода. Подобное сознание отсутствует на более ранних ступенях развития, когда индивид абсолютизирует свои видовые особенности и отличия, полностью сливается со своим видом, не мыслит себя вне своего коллектива. Ведь люди не сразу осознали, что все они – братья по разуму или чему-то еще. И только после того, как индивид освобождается от прямой сращенности со своим непосредственным окружением, осознает себя как относительно автономную личность, в нем пробуждается сознание своей сопричастности людям иной крови и культуры.

Таксономической единицей человеческого рода (в отличие от животного и растительного миров) является не вид, а *индивид*. Только у индивида, осознавшего свою принадлежность не только к виду, но и к роду, возникает потребность в общении и диалоге с представителями иного вида. Диалог, следовательно – способ не межвидового, а *межиндивидуального* общения. Виды в диалог не вступают. Для вида все другие виды либо не существуют, либо воспринимаются как чуждые и враждебные ему. Даже то, что сегодня называют дружбой народов, – не совсем точное понятие. Дружат не народы, а люди, представляющие разные народы и обладающие сознанием своей индивидуальной идентичности.

Кому же дано такое сознание, где и когда оно впервые возникает? Такая постановка вопроса выводит нас за рамки логической, психологической или лингвистической проблематики диалога, заставляет обратиться к анализу того исторически конкретного типа культуры, в котором индивид осознает себя автономной индивидуальностью, способной к диалогу с другими такими же индивидуальностями.

И только цивилизацию, которая наделяет каждого индивида свободой индивидуального самовыражения, можно считать и называть *универсальной*. Принципом существования такой цивилиза-

ции является не абстрактное тождество индивидов, в котором один не отличим от другого, а многообразие составляющих ее индивидуальных различий.

С этой точки зрения правильнее говорить, видимо, не о диалоге цивилизаций, а об универсальной, общей для всех *цивилизации диалога*. Только цивилизация, основанная на свободе каждого как необходимом условии диалога, может претендовать на звание универсальной цивилизации, способной объединить людей в общемировом масштабе. Здесь каждый, независимо от своего происхождения и места проживания, получает право на участие в диалоге, а сам диалог обретает значение определяющей общественной связи и основы всего мирового порядка. Возможно, люди так никогда и не придут к согласию в том, что считать для себя хорошим и плохим, истинным и ложным, прекрасным и уродливым, но важнее любого согласия их стремление отстаивать свою правоту посредством диалога, а не грубой силы. Универсальная цивилизация если и состоится, будет отличаться от предшествующих ей цивилизаций только одним: все возникающие между людьми разногласия и противоречия (которые, конечно, никуда не исчезнут) будут разрешаться в ней в режиме не силового противостояния, а свободной и доступной для всех дискуссии и обсуждения.

Диалог в качестве основы существования универсальной цивилизации предполагает, следовательно, не ликвидацию разделяющих людей религиозных и культурных различий, а право каждого индивида на свободный выбор своей культурной и религиозной идентичности. В диалоге подвижными становятся границы не между культурами, а между людьми, которые обретают право свободно перемещаться из одного культурного пространства в другое, подобно тому, как мы сегодня свободно перемещаемся из одной местности в другую. Он связывает людей не единой для всех культурой, лишенной различий, а правом каждого быть тем, кем он пожелает, его открытостью, толерантностью к людям другой культуры. Диалогические отношения – это всегда отношения равенства, партнерства между людьми и, следовательно, между культурами, которые они представляют. В этих отношениях любая культура обретает шанс стать «моей культурой», а граница между своим и чужим полагается исключительно свободой личного выбора.

Цивилизация, делающая каждого индивида лично ответственным за свой культурный выбор, только и заслуживает названия универсальной цивилизации.

Но не является ли предположение о возможности существования такой цивилизации чистой утопией? Так уж повелось, что все положительное и внушающее надежду мы называем утопией. Сегодня мало кто сомневается в существовании глобальной экономической или информационной системы. Глобализация в том ее виде, как она реализуется в настоящее время, не всем нравится, но никто ведь не оспаривает сам факт наличия этого процесса, его реальность. Почему же надо считать утопией ту модель глобализации, которая основывается не на экономическом и политическом неравенстве стран и народов, а на политико-правовом и культурном равенстве всех людей планеты, т. е. ее гуманистическую и демократическую модель? Или «свобода каждого» и есть утопия? Но тогда следует признать утопией и саму идею диалога в общемировом масштабе.

Примечания

- ¹ Примером может служить изданный в 1998 г. сборник статей «Русско-славянская цивилизация: исторические истоки, современные геополитические проблемы, перспективы славянской взаимности» (М., 1998). Составитель этого сборника Е.С.Троицкий, причислив всех теоретиков локальных цивилизаций (от Данилевского до Тойнби и Шпенглера) к людям, совершившим «научный подвиг», призвал в заключение «взять на вооружение его (Данилевского. – *В.М.*) выводы» (с. 20) в качестве основополагающего метода исторического познания. При этом он упустил из виду критику этой теории другими выдающимися русскими философами – прежде всего Вл. Соловьевым.
- ² *Тойнби А.Дж.* Постигание истории. М., 1992. С. 81.
- ³ Там же.
- ⁴ Идея прямой связи между глобализацией и становлением единой цивилизации нашла отражение в недавно вышедшей книге Н.В.Мотрошиловой «Цивилизация и варварство в эпоху глобальных кризисов» (М., 2010). Данная книга является расширенным и исправленным изданием чуть ранее вышедшей ее книги «Цивилизация и варварство в современную эпоху» (М., 2007). На обе эти книги я буду еще не раз ссылаться, поскольку они тематически и проблемно близки к тому, о чем речь пойдет в этой статье.
- ⁵ Преодолевая барьеры. Диалог между цивилизациями. М., 2002. С. 37.
- ⁶ См., например, коллективные труды: Диалог цивилизаций. Повестка дня (М., 2005); От диалога цивилизаций к сотрудничеству и интеграции. Наброски проблемного анализа (М., 2006 (на рус. и англ. яз.); Диалог культур в глобали-

- зирующемся мире. Мировоззренческие аспекты (отв. редакторы В.С.Стёпин, А.А.Гусейнов. М., 2005). Отдельных монографий и статей на эту тему великое множество.
- 7 Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? // Политические исследования. 1994. № 1. С. 34.
- 8 Там же.
- 9 Там же. С. 47.
- 10 Там же.
- 11 Об истории слова «цивилизация» см.: Бенвенист Э. Цивилизация. К истории слова // Бенвенист Э. Общая лингвистика. М., 1974; Февр Л. Цивилизация: эволюция слова и группы идей // Февр Л. Бои за историю. М., 1991; Асоян Ю., Малофеев А. Открытие идеи культуры. Очерки русской культурологии середины XIX и начала XX в. М., 1991.
- 12 Данное понятие, будучи приложимо к самым разным областям общественной жизни (от техники до религиозных верований и обычаев), в своей общей функции, как отмечает немецкий социолог Норберт Элиас, имеет в виду «нечто чрезвычайно простое: это понятие выражает самосознание Запада. Можно было бы даже сказать – национальное сознание. В нем резюмируется все то, что отличает западное общество последних двух или трех столетий от более ранних или же от современных, но “более примитивных” обществ. С его помощью пытаются охарактеризовать нечто важное для западного общества, то, чем оно гордится: состояние его техники, принятые в нем манеры, развитие его научного познания, его мировоззрение и многое другое» (Элиас Н. О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования. Т. 1. М., СПб., 2001. С. 59).
- 13 Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. С. 48.
- 14 О различии в употреблении понятий «цивилизация» и «культура» французами и англичанами, с одной стороны, немцами – с другой, пишет и Н.Элиас. Если для французов и англичан «понятие «цивилизация» может относиться к политическим или хозяйственным, религиозным или техническим, моральным или социальным фактам», то «немецкое понятие «культура» употребляется главным образом по отношению к духовным, художественным, религиозным фактам. Более того, имеется сильно выраженная тенденция противопоставлять их политическим, экономическим и социальным фактам, проводить между этими двумя областями четкую разграничительную линию» (Элиас Н. Указ. соч. С. 60).
- 15 Хантингтон С. Указ. соч. С. 80.
- 16 Там же. С. 49.
- 17 Там же. С. 54.
- 18 Там же. С. 104–105.
- 19 Там же. С. 160.
- 20 Ясперс К. Смысл и назначение истории. С. 36.
- 21 Там же. С. 53.
- 22 Там же. С. 54.
- 23 Там же. С. 52.
- 24 Хантингтон С. Указ. соч. С. 90.

- 25 Об использовании понятий «культура» и «цивилизация» в русском философском лексиконе XIX в. см. в книге Асояна Ю. и Малофеева А. Открытие идеи культуры. Опыт русской культурологии середины XIX и начала XX в. [Асоян, Малофеев 2001].
- 26 *Самарин Ю.Ф.* Избр. произведения. М., 1996. С. 542.
- 27 «Понятие цивилизации в известном смысле снимает национальные различия, оно подчеркивает общее для всех людей, либо то, что должно стать таковым по мнению употребляющего это понятие. В нем выражается самосознание народов, национальные границы и национальное своеобразие которых уже на протяжении веков не подвергаются сомнению, поскольку они окончательно утвердились и упрочились, – тех народов, которые уже давно вышли за свои границы и колонизовали территории за их пределами. Немецкое понятие культуры, напротив, подчеркивает национальные различия, своеобразие групп. В силу этой функции оно получило распространение и за рамками немецкого языка, например, в этнологии и антропологии, причем уже в не прямой связи с изначальной ситуацией, обусловившей его значение. Эта изначальная ситуация есть ситуация народа, который в отличие от западных наций, лишь чрезвычайно поздно пришел к прочному политическому единству, а границы его территории с давних времен и до сегодняшнего дня подвергается угрозе пересмотра, поскольку уже существуют области, всегда стремящиеся и ныне стремящиеся к обособлению» (*Элиас Н.* Указ. соч. С. 610). Народы, ставшие зрелыми нациями, мыслят о себе в понятии цивилизации (т. е. более широкой, чем нация, общности), народы, еще не достигшие стадии национальной зрелости, – в понятии культуры.
- 28 *Гуссерль Э.* Кризис европейского человечества и философия // Культурология. XX в. М., 1995. С. 302.
- 29 *Лифшиц М.А.* Очерки русской культуры. М., 1995. С. 24–25.
- 30 Русская идея. С. 187.
- 31 О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 43.
- 32 Поверх барьеров. Диалог между цивилизациями. С. 37.
- 33 *Вернан Ж.-П.* Происхождение древнегреческой мысли. М., 1988. С. 70–71.
- 34 Там же.
- 35 Как отмечает автор главы «Культура как диалог» в книге «История культурологии» А.П.Огурцов, «трансцендентальной философии, включающей в себя неокантианство, символическую философию Э.Кассирера, трансцендентальную феноменологию Гуссерля, с ее допущением единого, однородного субъекта знания и познания, противостоит диалогическая философия, представленная в начале XX в. М.Бубером и Ф.Эбнером, в России – А.Майером и М.М.Бахтиным и нашедшая свое продолжение в философии диалога культур В.С.Библера в теории коммуникативного действия и разума Ю.Хабермаса и К.О.Апеля. В отличие от трансцендентальной философии диалогическая философия исходит из разнородности и множественности субъектов познания» (см.: История культурологии. М., 2006. С. 318).
- 36 См.: *Библер В.С.* От наукоучения – к логике культуры. Два философских введения в двадцать первый век. М., 1991.

- ³⁷ *Библер В.С.* Диалектика и диалогика. // Архэ. Ежегодник культурологического семинара. Вып. 3. М., 1998. С. 14–15.
- ³⁸ *Неретина С., Огурцов А.* Время культуры. СПб., 2000. С. 258.
- ³⁹ *Библер В.С.* От наукоучения – к логике культуры. Два философских введения в двадцать первый век. С. 323.
- ⁴⁰ *Валлерстайн И.* Анализ мировых систем и ситуация в современном мире. СПб., 2001. С. 25.
- ⁴¹ *Валлерстайн И.* Глобализация или переходная эпоха? Взгляд на долгосрочное развитие мир-системы // Красные холмы. Альманах'1999. С. 122.

О природе и своеобразии религиозно-философской традиции в России XIX – начала XX в.

Статья посвящена рассмотрению лишь ряда аспектов широкой многоплановой темы, исчерпать которую в самых общих чертах невозможно даже в весьма объемной монографии. Поэтому уместно по возможности сразу определить, на освещение каких вопросов, имеющих прямое отношение к общей теме, может претендовать настоящая статья.

Ближайшим образом здесь будет предпринята попытка дать ответ на три естественно возникающих вопроса:

– каковы *причины*, побудившие в 30–40-е гг. XIX в. сложиться в *устойчивую религиозно-философскую традицию* наиболее оригинальному типу философской мысли в России, сохранившему, вместе с тем, значительную *свободу* по отношению к канонам православия и, более того, вообще к тому, что именовалось многими ее представителями (подчас не без иронической ноты) «историческим христианством»?

– какой *комплекс интенций* различного характера, связанный с этой традицией, определил сильное и искреннее неприятие «отвлеченной рациональности», пробудившее острую потребность поиска «новых начал для философии»?

– почему в этих поисках «новых начал» представители русской религиозно-философской традиции были склонны к *тотальному противопоставлению* отечественного и западного типа *разумения* (просвещения и цивилизации), упуская из виду ту возможность,

что кризис западной философской классики был (мог быть) событием, которое не имело исключительно западноевропейского «местоположения»?

Эти вопросы можно дополнить и вопросом об *источниках* уверенности, изначально склонявшей к радикальному противопоставлению России и Запада, и к правоте своих суждений о *подлинных причинах кризиса* классики, скрытых от их западноевропейских коллег. Это настроение было проникнуто чувством независимости суждения и предощущением намечающегося исторического перелома в отношениях просвещения и культуры России и Запада. Однако не было ли в этой настроенности и в складывавшихся в соответствии с ней системой суждений изрядной доли иллюзии и значительной степени неадекватности в восприятии и толковании существа западного кризиса?

Привсем своеобразии отечественной религиозно-философской традиции, утвердившейся уже с конца 40-х гг. XIX в., вполне можно засвидетельствовать закономерную *близость* ее мысленных ходов тем решениям, которые принадлежали их западным оппонентам XIX и начала XX в. В буквальном смысле эти решения и философские новации действительно были различными «буквально» и подчас значительно, однако их сближала не только общность породившей их почвы, но и далеко не сразу осознанные потенции возможных сближений их позиций в будущем.

Ограничиваясь лишь этими вопросами, составляющими сравнительно незначительную часть общей темы («источков и своеобразие религиозно-философской традиции в России»), я не претендую на сколько-нибудь исчерпывающую полноту ответа даже на них. В последующем изложении я постараюсь обосновать лишь определенный *подход и общее направление* мысли в освещении указанной темы, которые представляются автору этих заметок продуктивными в понимании внутренней логики бытия и развития указанной традиции.

Опыт осмысления феномена традиции, представленный на суд читателя, не относится к числу тех, для которых такое осмысление осуществляется, исходя из самого существа этой традиции, и является опытом ее уяснения и истолкования *самой себе*. Такие опыты имеют несколько не меньший интерес, но они, на мой взгляд, все же должны рассматриваться как часть самой традиции. Иной

подход, практикующий такое рассмотрение традиции «со стороны», используя для этого иной общий смысловой контекст, строит, естественно, несколько иной ее образ. И в том, и в другом подходе, несомненно, есть свои сильные и слабые стороны, но здесь они не будут предметом обсуждения вместе со своими достоинствами и недостатками.

1

Наш специальный предмет – формирование религиозно-философской традиции, которая складывалась в 30–40 гг. XIX в. наряду с иными идейно-философскими инициативами.

Одна из наиболее ранних и продуманных версий, отвечающих указанной традиции, была выдвинута кругом мыслителей раннего славянофильства. На их идеях я остановлюсь более подробно, т. к. именно здесь, в пору рождения самой традиции с большей ясностью выступали те культурно-исторические обстоятельства, которые сформировали самый круг вопросов и задач, поставленных временем, а также более явственно выразили идейную настроенность, ответственную за своего рода верховные убеждения ее представителей.

Совершенно ясно, что т. н. религиозно-философская традиция и в «большом времени», и в каждый период своего исторического бытия явила значительное разнообразие позиций. Хотя она обладала некоторым консолидирующим смысловым ядром, это не исключало существенных разногласий внутри ее течений, принимавших подчас форму жарких дискуссий. Разумеется, в небольшой по объему статье невозможно дать сколько-нибудь обстоятельной характеристики всех существенных особенностей традиции, поэтому моей целью будет в первую очередь прояснение того, какому сцеплению идей и установок обязан сам факт ее рождения и устойчивого исторического существования. Это же, на мой взгляд, позволит осмысленно употреблять понятие «природа», т. к. оно служит как раз для обозначения выше указанного сцепления идей. Этой же позицией определен выбор ряда ее особенностей, которые будут рассмотрены, поскольку находятся в более тесной связи с ее «природой». Этим обусловлен и сравнительно ограниченный

состав основных персонажей, к которым, в первую очередь, относятся ранние славянофилы, в меньшей степени В.С.Соловьев, С.Н.Булгаков, С.Л.Франк и другие философы.

Обстоятельства исторического, культурного и идейного развития России первых десятилетий достаточно хорошо известны, чтобы заниматься их характеристикой. Отмечу лишь (наряду с явственно заявленной потребностью в общественных переменах) крепнущее убеждение в среде мыслящей дворянской молодежи в большом значении философии для определения будущего отечества. Те дискуссии в различных кружках, дружеских общениях, публикациях в журналах, которые касались понимания и оценки идейно-философских движений в Европе, наконец, постепенно формировавшийся вопрос об определении путей развития России, ценностных ориентиров, которым следовало бы отдать безусловное преимущество, привели к расколу тогдашней мыслящей элиты. И хотя состав партий не отличался изначально тем, что одна из них была строго привержена религиозным убеждениям, а другая – нет, раскол на западников и славянофилов был обусловлен не различием их отношений к православию, к религии вообще, но, в первую очередь, приверженностью разным системам ценностей. Соответственно дальнейшее развитие обозначившихся воззрений потребовало от участников обеих партий пересмотра еще не столь давних убеждений, а для славянофилов обретение «новых начал для философии» могло стать реальностью только в случае признания в качестве их подлинного источника чистой православной веры. Более того, согласно славянофилам (И.В.Киреевский) корень различий культурного и общественного развития народов России и Европы заключался как раз в их религиозных верованиях. В статье «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России», сопоставив их исторические пути и сформулировав большой ряд антитез, касающихся культуры и жизни народов, он попытался вывести все эти значимые различия и противопоставления из единого – религиозного источника. К ключевым антитезам он отнес «разделение–цельность», «рассудочность–разумность». Первые характерны для просвещения Европы, а вторые – для отечественного просвещения. Полнота освещения смысла представленного подобным образом противостояния и сама точность его возможной трактовки, согласно ему, обеспечивалась только

одним – осмыслением тех источников просвещения, какими являются религиозные верования *народа*. Разумеется, религиозный мир народа, его культура, образ жизни, организация общественной и хозяйственной деятельности при всей их взаимной связности и единстве не могут предрешить справедливости решения о безусловном первенстве в нем именно *чистого религиозного* начала.

Последующая эволюция славянофильской концепции, усилившая акцент на своего рода слитности народных начал жизни и типе религиозности, дала все основания ее критикам для обвинения в своеобразной этнизации христианства¹ (В.С.Соловьев). Всякая попытка опереться при раскрытии существа христианской веры на некий наличный комплекс собственно этнических особенностей, свойственных тому или иному народу, безусловно, вносит диссонанс в смысл христианского учения. Я обращаю на это специальное внимание, поскольку разногласия с западниками побуждали славянофилов к поиску и обретению именно бесспорных самобытных (народных) начал, которые можно было бы противопоставить западному миру и его просвещению со всей безусловностью. Вполне понятно, что само православие в качестве ортодоксального христианства могло отвечать такого рода чаяниям. Оно позволяло придать данному противостоянию какую-то организующую основу. Однако смысл противостояния России и Запада все же не мог быть ограничен лишь этой стороной дела. Он приобретал подлинный вес тогда, когда мог опереться не только на «небесное», но и на «земное», допуская при этом не случайное, а исполненное подлинности их единение. Именно в силу этого они вольно или невольно тяготели к фактическому отождествлению (по меньшей мере, неоправданной степени слитности) определенного типа культуры и просвещения того или иного народа и предполагаемой ими полноты христианского воззрения (независимо от его разновидности). Это и был, очевидно, слабый пункт, вносивший в это учение некоторого рода двусмысленность и проблематичность в развитии тех или иных идей этого учения.

Была ли у славянофилов, связавших свои историософские решения с *безусловным следованием* «самобытным началам жизни и культуры» русского народа, освященным ортодоксальным христианством, какая-то другая, предпочтительная, возможность? Я полагаю, что это в высшей степени маловероятно. Указание на фун-

даментальное значение именно религиозного начала в наибольшей степени отвечало потребному им универсализму решения. Ведь среди других духовных, культурных, институциональных форм (науки, права, искусства, организации хозяйственной и политической жизни и пр.) оно было тем в нашей культуре, что, охватывая широкие сферы жизни и деятельности людей, могло свидетельствовать с наибольшей полнотой об особенностях ментальности, об укоренившихся практиках деятельности и исторических архетипах народа.

Концепция противостояния России и Запада, представленная славянофилами, помимо прочего, была олицетворена и оппозицией *двух типов разума*, двух различных по целям и архитектонике Разумов. Собственно, именно эта часть общей философской и социокультурной концепции славянофильства и избрана мною в качестве *отправной точки* для интерпретации самого феномена религиозно-философской традиции, представляющей собой оригинальную версию реализации проекта самобытного философствования. Но прежде чем мы обратимся к рассмотрению этого вопроса в его существе, необходимо коснуться событий происходивших в области западной мысли, которые явились не единственными, но достаточно значимыми причинами тех разнообразных перемен, что произошли в русской мысли того времени. Здесь же подведем краткие итоги некоторому сцеплению идей, благоприятствовавших формированию религиозно-философской традиции, в котором главенствующую роль сыграли славянофилы.

А. Решительность выбора в качестве своего рода верховного ориентира в определении ценностей и путей развития России «самобытных начал жизни и культуры русского народа».

Б. Сам этот выбор глубоко мотивировался тем убеждением, что конечным и определяющим самый тип культуры, просвещения и жизни является религиозное начало, принятое народом.

В. Поскольку Запад и Россия имеют в качестве своих конечных источников противостоящие ветви христианства (с одной стороны, христианство ортодоксальное, православное, а с другой стороны, католичество и протестантизм, подвергнувшие деформации и отступившие от чистоты христианской веры), постольку они пребывают в состоянии взаимного противостояния. Это относится как к выбору исторических путей развития, так и к принимаемым ими системам ценностей.

Г. Идея безусловности противостояния России и Запада, опирающаяся пусть и не на высказанную со всей ясностью убежденность в тождественности («единокровности») религиозной конфессии и коренных культурных, этнических начал, существенно затруднила сколько-нибудь последовательное развитие славянофильской концепции.

Д. Сказанное относится к важным для нас, основным координатам их историософской концепции. На мой взгляд, именно она определила, в конечном счете, общефилософское содержание их доктрины. Однако прояснить этот тезис можно лишь обратившись к характеристике того разлома в развитии западноевропейской философии, который обычно обозначается как крушение классической и возникновение разнообразных попыток утверждения неклассического философствования, а также к анализу характера рецепции этого события славянофилами, обусловленное во многом уже сложившимися убеждениями и ожиданиями.

2

Пробуждение самостоятельной философской мысли в России выпало как раз на то время, когда обозначился конец философской классики в лице гегелевской философии. В той или иной мере идеи Гегеля и Шеллинга не только пользовались как раз в это время значительной популярностью в России, но и стали своего рода отправными пунктами в намечающихся самостоятельных философских поисках. Таким образом, их учения были восприняты и как предмет *критического* философского интереса.

Что же утратило кредит доверия в круге верований и убеждений, присущих классической западной философии? Пожалуй, в первую очередь следует назвать крушение безотчетной убежденности в самодостаточности «разумности», взятой независимо от разнообразия форм ее приятия и утверждения.

Традиционно признанным предметом философии была сфера Безусловного, Абсолютного. Это предписывалось самим существом метафизического проекта, сложившегося еще в античной философии. Возможность умопостижения этого предмета, оправдывавшая само существование философии, имплицитно полагала

разумность в качестве начала *самодостаточного* по своей сути, невыводимого из начал внеразумных. Разумность не толковалась как таковая в качестве некоей *особенной* функции, способа действия чего-то внеразумного, но способного такую разумность *созидать, направлять ее действие* и даже, возможно, так или иначе, *менять* ее смысл и характер. Разумность в этой своей самодостаточности была внечеловечной, «божественной», каноничной.

Свойственная же человеку разумность, хотя и признавалась причастной, в той или иной мере, разумности как таковой, все же имела *вторичный* характер – либо как дар Бога человеку, либо как то, что складывалось в опытном, практическом общении с миром, которому эта разумность была присуща по природе. Методическое искусство достижения истины, наилучшим образом оптимизирующее в человеке эту способность приобщения к разумности, реализует ту или иную степень *полноты* его причастности к подлинности и единственности Разума и Разумности. Уже постольку, в качестве своего рода идеальной нормы (достижимой, правда, лишь теоретически), утверждалась реальность способности человеческого ума к *предельному характеру возможности осознания себя самой*. На этой почве сформировалась абстракция «чистого сознания» или рефлексии, самосознания².

Естественным в контексте таких представлений являлось и убеждение в смысловой предзаданности мира, а также широко практикуемый эссенциализм классики. Всё это предполагало и особую позицию субъекта познания, обеспечиваемую его имманентной причастностью Абсолютному и Безусловному, следовательно, и Разумности вообще. Именно эта причастность обеспечивала *привилегированное* положение субъекту, позволяла выносить за скобки всё то, что могло стать препятствием для *универсальной значимости* его мысли и действия.

Совокупные социокультурные перемены в европейской жизни первой половины XIX в. подорвали силу того круга очевидностей и фундаментальных верований, которыми была движима мысль классической философии³.

Наступившая эпоха критики классики, эпоха трезвости, разоблачающая присущие классики тайны, одним из самых важных направлений критики сделала *рационализм*, мыслимый в качестве начала самостоятельного и притязающего на право высшего суда в

делах человеческих. Но при всей радикальности этих критических предприятий они удивительным образом не смогли принципиально дистанцироваться от того, что сделали предметом своей критики.

Следует заметить, что наряду с попытками радикальной и бескомпромиссной критики метафизики и классической философии были начинания, пафосом которых явилось (наряду с критикой) и *восстановление метафизики* в обновленном виде, свободном от прежних недостатков (отвлеченной разумности и пр.)⁴.

Разрушение веры в самодостаточность разумности явилось другой стороной процесса осознания того, что несомненным носителем разумности следует признать единственно человеческое существо. Разумность, с которой имела дело классика, теперь истолковывалась в качестве своего рода идеализирующего искажения (отчуждения) именно человеческой разумности⁵. Тем самым возникала потребность, во-первых, понять причины такого искажения и устойчивость его воспроизведения, а во-вторых, освоить одновременно *новую глубину в «сознании разумного»*. Ведь смыслы, которые «разумность» несла в себе, вопреки видимости, порокой которой была как раз вера в ее самодостаточность, *скрывали* то, что ими собственно выражалось. Их следовало перепроверить, преодолев видимость сказанного или утвержденного ими. Так формировалось особое проблемное поле для ряда ранних направлений «неклассической философии», вошедших в историю европейской философии XIX в. под именем «философии подозрения».

В сущности, наиболее важная часть работы в проблемном поле, подобным образом заданным, имела ближайшее отношение к самой классике. Она и ее кардинальные смыслы подвергались переосмыслению, которое могло иметь успех только при условии открытия, обнаружения и опознания того, что ею было сокрыто – инстанции, ответственной за «производство разумного», реального источника его. Хотя человеческое существо признавалось единственным *носителем* разумности (сознания, способности мышления и пр.), но осознание того, что разумность не обладает самодостаточностью, что предполагаемое исполнение ею некой функции, самому сознанию адекватно не данной, вело к мысли, что человек играет при этом роль, скорее, посредника, но не подлинного и последнего творца мысли. Поэтому задача открытия инстанции, действительно определяющей существо мысли, от-

ветственной и за «отладку и режим работы» человеческой разумности, представлялась задачей важнейшей. В согласии с той или иной версией, развиваемой вариантами «философии подозрения», определялась и та единственная стезя, которой только и может отвечать либо подлинное философствование, либо то, что уже не может быть признано ею (например, наука), но способно открыть нам путь к истине в поставленных вопросах. В картине обрисованных перемен заметна структура, вообще говоря, характерная и для метафизической мысли, утверждавшей двойственный (подлинный и кажущийся) план реальности. Но если в метафизике скрытый («сущностный») план есть план так или иначе утверждаемой разумности сущего, и есть то, что только разуму и способно открыться, то здесь, в известном смысле, ситуация носит обратный характер. Разумность (правда, как человеческое достояние) подверглась своеобразному *расщеплению*. Скрытый ее план, который и должен был быть «прочитанным» и понятым в своей смысловой подлинности, противостоял видимости прямо заявляемого смысла, некогда почитавшегося за высказанный смысл разумности. Теперь же он есть то, чему, скорее, в разумности следует отказать.

В речи Заратустры «О презирающих тело»⁶ эта обнаруживаемая зависимость разумения от того, что ею водительствоует, выражена с присущей Ф.Ницше яркостью. «Что ощущает чувство, что познает дух, то никогда не имеет в себе своего предела. Но чувство и дух хотели бы убедить тебя, что они предел всех вещей: так тщеславны они.

Орудие и игрушка суть чувство и дух: за ними лежит ещё самость. Самость ищет также глазами чувств, оно прислушивается ушами духа.

Всегда прислушивается самость и ищет: она сравнивает, принуждает, завоевывает, разрушает. Она господствует и является господином над Я.

За твоими мыслями и чувствами, брат мой, стоит более могущественный повелитель, неведомый мудрец – он называется Самость. В твоём теле он живет; твоё тело есть он»⁷.

Примечателен и иной вариант «философии подозрения», который был развит К.Марксом. Ход мысли К.Маркса в отношении классической метафизики был еще более радикальным. Он, в конечном счете, вообще не оставлял философии места в будущем,

рассматривая ее в качестве формы сознания адекватной той степени превратности человеческой бытийственности всем предшествующим антагонистическим типам общества и, в особенности, буржуазному, которым она служила. Она, таким образом, в качестве собственно философского сознания была по природе своей неадекватна реальности. К.Маркс, правда, в отличие от Ф.Ницше был полон веры в то, что в грядущем коммунистическом обществе, искоренившим все формы отчуждения, человеческому разуму будет возвращена его способность видеть и понимать мир таким, каков он есть, что автоматически исключит и саму потребность в такой форме иллюзорного постижения реальности, какой изначально была философия⁸.

В сущности, это было время перемен, когда *смешение языка* классики и языка, притязающего на отличное от нее видение мира и на новый способ философствования, стало своеобразной нормой. Этот общий тезис я проиллюстрирую двумя характерными примерами. Один из ключевых концептов «неклассической» философии – новый облик истины. Так как доверие к структурам философии самосознания было основательно подорвано, то этот концепт переопределялся в рамках целого ряда различных вариантов, открывшихся перед «философией подозрения». В *общей форме* «быть истинным» означало надлежащее исполнение сознанием, мыслью предписываемой им функции (тому, чему они служат, должны служить). Но во всех этих вариантах, во всех попытках придать подлинно новый смысл этому концепту неизбежно всплывал, явно или неявно предполагался классический его смысл, а именно тот, согласно которому истина есть отображение действительности такой, какая она есть. Он был реальным условием введения иной («неклассической») трактовки истинности. У Ницше в его многочисленных столкновениях старого и нового концепта это, чаще всего, принимало форму парадокса. «"Истина" – это, с моей точки зрения, не означает необходимо противоположности заблуждению, но в наиболее принципиальных случаях лишь положение различных заблуждений по отношению друг к другу приблизительно так, что одно заблуждение, старше и глубже, чем другое, быть может неискоренимо, в том смысле, что без него не могло бы жить органическое существо нашего рода, в то время как другие заблуждения не навязываются нашей волей в качестве

жизненных условий с такой силой, а скорее могут быть устранены и “опровергнуты”»⁹. Или: «Ложность суждения еще не служит для нас возражением против суждения; это, быть может, самый странный из наших парадоксов. Вопрос в том, насколько суждение способствует жизни, поддерживает жизнь, поддерживает вид, даже, возможно, способствует процветанию вида; и мы решительно готовы утверждать, что самые ложные суждения (к которым относятся синтетические суждения *a priori*) – для нас самые необходимые, что без допущения логических фикций, без сравнения действительности с чисто вымышленным миром безусловного, самотождественного, без постоянного фальсифицирования мира посредством числа человек не мог бы жить, что отречение от ложных суждений было бы отречением от жизни, отрицанием жизни. Признать ложь за условие, от которого зависит жизнь, – это, конечно, рискованный способ сопротивляться привычному чувству ценности вещей, и философия, отваживающаяся на это, ставит себя уже одним этим по ту сторону добра и зла»¹⁰.

Затруднение, которое испытывает Ницше, называя ложным все то, что в силу очевидной для него неадекватности образов реальности самой реальности, явилось следствием твердой привычки следовать пониманию истины, принятому в метафизике. Так, скажем, для Спинозы всякий чувственный образ есть образ, неадекватный действительности и, следовательно, неистинный. Однако это не означает его бесполезности. У него свои достоинства, связанные с нашим телом. Истинным лишь в силу признаваемой полезности он не может быть. Это естественное следствие последовательно метафизического взгляда на вещи. Ницше же, используя язык традиции, меняет те ценностные координаты, в которых даются оценки знанию. Новые основания знания (человечески-бытийственные) обретают достаточную прочность в его сознании, но старый язык этой прочности не потворствует. Отсюда бесчисленные парадоксы, когда правилом становится определять одно через другое, истину через ложь, и наоборот.

Уже в ранней небольшой работе «Об истине и лжи во вненравственном смысле» он развивает следующую мысль. Истина – это движущаяся толпа метафор, метонимий, антропоморфизмов, одним словом, это сумма человеческих отношений, которые были возвышены, перенесены и украшены поэзией и риторикой и после

долгого употребления кажутся людям каноническими и обязательными. Истины – иллюзии, о которых забыли, что они таковы; метафоры, которые уже истрепались и стали чувственно бессильными; монеты, ставшие простым металлом. Но это не исключает, тем не менее, и употребления Ницше (в особо пафосных местах его сочинений) понятия истины в полном соответствии именно с метафизической традицией. Действительно, когда удовлетворяются смешением языка, это вполне означает, что здесь имеет место тот или иной вариант возрождения метафизики. У Ницше он определенно связан с идеей воли к власти.

В обозначившемся разрыве традиции европейской классической философии по крайней мере еще с середины позапрошлого века мы отчетливо фиксируем характерное *смещение языка и структуры* классики и «неклассической философской мысли». Этот феномен в настоящей статье обозначен, но не истолкован в той полноте смысла, которая скрыта в нем. Для этого необходимо принять во внимание и ряд других процессов того и более позднего времени, которые здесь не могут быть рассмотрены. Во всяком случае, описание и толкование перемен, которые произошли во второй половине XIX в. и позже, **не могут в смысловом отношении** удовлетвориться простым фактом признания кризиса классики. Они также требуют и более ясной и внятной характеристики тех связей классики и «неклассики», которые позволят вполне предметно рассмотреть указанную зависимость одной от другой. Понятно, что осмысление самих этих вопросов предполагает искреннюю сопричастность живой потребности в самоопределении философской мысли сегодняшнего дня.

На мой взгляд, который я могу аргументировать в рамках настоящей статьи лишь частично, для значительной части русских мыслителей самая возможность «свободного» философствования, ставящего своей целью «дело самой философии», а не рабское служение ее чему-то стороннему, могла быть реализована в этих новых для философствования условиях принятием именно религиозно-философской традиции. При всей видимости этого парадокса его вполне можно лишить неожиданности, припомнив, что историко-культурные обстоятельства в России сложились так, что не было в ее истории сколько-нибудь значительного периода, при котором независимое существование философии от господствующих ре-

лигиозных представлений было бы возможным. Именно поэтому Россия не пережила в истории своей философской мысли фазы, *подобной* фазе европейской классики от Декарта до Гегеля. Но пробуждение живой философской потребности в качестве самостоятельного дела и проекта в первых десятилетиях XIX столетия не могло просто проигнорировать без вреда для себя эту фазу. Более того, полагаю, что уместно говорить, когда речь идет о классическом философствовании, как о чем-то большем, как только об отдельном периоде развития философской мысли в Европе. Невозможно было длить дело философии, игнорируя весь ею уже наработанный ресурс, сложившийся концептуальный словарь, базисные предпосылки самого (как тогда представлялось) философствования. Поэтому участники кризиса классического философствования оказались в сложной ситуации. Перед ними был спектр возможных решений относительно будущего философии: от признания ее конца до веры в ее возможную радикальную реформацию. Так, Карл Маркс в Германии и Николай Федоров в России были убеждены в том, что философия изначально была неадекватным восприятием реальности и для нее нет места в будущем. Другое крайнее убеждение заключалось в вере в возможность воскрешения метафизики на основе новых начал, якобы упущенных классикой. В большей же своей части поиски шли в направлении, сочетающем критику метафизики (как в догматическом, так и в кантовском, критическом, ее варианте) и вобретении нового адекватного ей предметно-проблематического поля. Излишне говорить о том, что сколько-нибудь решающих успехов в этом отношении не случилось, что не говорит о бесплодности предпринятых усилий.

Вернемся, однако, в Россию.

3

Происшедшие изменения открыли долгий путь для перемен, тянувшихся из века XIX в век XX и дальше, в осмыслении многих «вечных» проблем человеческой культуры и жизни, побуждая, в частности, вновь и вновь к пересмотру взаимных отношений философии, религии и науки и поиску «новых начал для философии».

Понятно, что западноевропейские движения мысли, сходные с этими установками на поиски «новых начал», создавали своего рода *общие поля* этих поисков. Однако восприятие и осмысление важного, рокового перелома в европейской философии существенно различалось в России и Европе. Для европейцев этот перелом знаменовал, как об этом уже было сказано, либо новую фазу в ее развитии (представленную множеством своеобразных манифестов о революции в философии от Л.Фейербаха до американских прагматистов и Э.Гуссерля), либо, напротив, обозначение конца ее существования как таковой. Для отечественных же философов, принадлежавших к указанной традиции, он представлялся в ином свете. Перелом явился, прежде всего, симптоматическим событием общего порядка в жизни Запада. Это было свидетельством кризиса не только *его философии*, но и самого *типа западного просвещения*, понимаемого широко, в качестве своеобразной целостности способов бытования западного человека и общества.

Осмысление этого перелома мыслящей элитой России происходило в контексте проблемы выбора дальнейшего исторического пути развития и об отношении к тому, который был пройден Западом. Это придавало особую актуальность именно историко-софской теме. Поэтому вполне понятно, что европейские события и важные сдвиги в культуре и жизни Европы рассматривались сквозь призму тех живых интересов, которыми питалась и жила сама эта тема. И первый вопрос, который возникал в связи с этим, был вопрос о том, следовать ли пути, пройденному Европой, или искать отличный от нее свой собственный и самобытный путь?

Еще одним обстоятельством, которое необходимо принять во внимание при оценке имевшей место рецепции кризиса классики на Западе, было то, что для отечественной философии западная классика безотчетно заключала в себе определенную двусмысленность. Она, с одной стороны, не принадлежала ее собственной истории, но в то же время уже была частью Запада, такой же частью нашей духовной культуры, как и многие другие творения (от математики до шедевров литературы, теорий естествознания и великого множества из других областей культуры). Естественно, что духовное освоение достижений культуры принципиально не является одномоментным. Мы возвращаемся к ним вновь и вновь. И в той ситуации, которая сложилась в первые десятилетия XIX в., даже для зарождавшейся

живой философской мысли России, при всей ее «антирационалистической» (а следовательно, и антиметафизической, подпавшей под чары отвлеченного рационализма) настроенности, адекватно оценить смысл перемен было практически невозможно. И еще одной причиной этого явилось то, что у нее не сложилась внутренней потребности в критике метафизики как таковой. В классике она порицала лишь метафизику «отвлеченных начал», рационализм, и это послужило тому, что отступив от метафизики рационализма, она смогла одновременно принять тот естественный результат развития западноевропейской мысли, который привел к осознанию несамодостаточности Разума и рациональности, отвлеченной от всяких бытийственных начал. Поскольку осознание того перелома, который произошел в философии на Западе, было существенно неполным, к тому же отягощенным независимыми от него историческими интенциями, возникла реальная, но одновременно проблематическая возможность формального, по существу, отказа от метафизики и попыток реализации ее в обновленном виде на основе осознанности жизненнобытийственных основ всякого разумения. Для религиозно-философской традиции такой выбор был предопределен главенством религиозного начала в человеческом мире. Собственно, это, на мой взгляд, и заключает в себе ключ к аналитической характеристике внутренней структуры и одновременно проблематичности этой традиции. Сказанное, конечно, не исчерпывает собой всех важных историко-культурных, идеологических и прочих аспектов. **Я хочу лишь обратить внимание на природу и особенность этой традиции, ее внутренней структуры в качестве реализации *собственно философского дела*.** Поскольку ее представители осознавали себя, в первую очередь, в этом своем качестве (философов), постольку они при всей своей духовной близости и культурной родственности православию не стали его простыми прислужниками. Для этого типа рождавшейся отечественной философии, для свободной реализации её дела (философствования) вряд ли имелась более благоприятная возможность пережить в собственной истории фазу метафизической философии, *обновленной* именно апелляцией к живым (а не отвлеченным) источникам религиозного опыта и веры.

Сказанное выше понуждает рассматривать соответствующие историко-философские феномены в их собственной стихии, вынося за скобки на этой стадии рассмотрения общекультурные, идеоло-

гические и прочие реально существующие проблемы и контексты. Они, разумеется, важны и должны обязательно дополнять предлагаемый анализ. Но при предпринятой попытке указать на сходные структуры решений, отличающие *неклассические типы* философствования (независимо от формального или неформального их характера), следует обратить внимание не на специфически содержательную близость тех или иных идей и утверждений (такая близость может отсутствовать), а на близость в структурном отношении.

С тем чтобы подчеркнуть различие того освещения кризиса классики, которое было дано нами, от его освещения, в частности, славянофилами, а оно достаточно типично и для большей части других представителей интересующей нас традиции¹¹, я специально остановлюсь на взглядах И.В.Киреевского, поставив в центр проблему отношений религии, философии и науки в *западном* просвещении.

Какой складывалась, согласно И.В.Киреевскому, эта модель? В статье «**О возможности и необходимости новых начал для философии**» он отмечал упадок творческого интереса к философии, его смещение в сторону политики по причине высокой динамики перемен («общественных событий, проникнутых всемирною значительностью и сменяющихся одно другим с быстротою театральных декораций»¹²). Философское развитие завершается, и дальнейшее движение сводится к успешному распространению и претворению начал рационализма в саму жизнь.

«Это сознание ограниченности и неудовлетворительности последнего выражения философского мышления составляет теперь высшую степень умственного развития Запада. Это не мнение каких-нибудь дилетантов философии, не возгласы людей, нападающих на философию по причине каких-нибудь посторонних интересов; <...>. Односторонность и неудовлетворительность рационального мышления и последней философии как его полнейшего проявления сознал и выразил в очевидной и неопровержимой ясности тот же самый великий мыслитель, который первый создал последнюю философию и возвысил, по признанию Гегеля, рациональное мышление от формальной рассудочности к существенной разумности.

Ибо последняя философия немецкая столько же принадлежит Шеллингу, сколько и Гегелю. <...>. Потому Шеллинг и мог так ясно сознать ограниченность этой философии, что она была его собственная мысль»¹³.

Полнота распространения рационализма поставила западного христианина перед дилеммой: либо он должен был привести к согласию с религиозной верой эти рационально-философские убеждения, либо отказаться от философии вообще. Согласно И.В.Киреевскому, первое несбыточно, т. к. западная философия в источниках своих такова, что совершить этого не может. Её нынешний финал закономерен, а ход движения необратим. Второй выбор ущербен, он обедняет веру, отсекая от неё человеческую разумность¹⁴. А случилось это в силу отсутствия цельности и единства в вере, которой проникся Запад и что исторически компенсировалось отвлеченным мышлением, сначала служившим основанием веры, а потом ее вытеснившим.

Осмысливая перипетии западной Церкви, Киреевский вводит особое понятие – «наружный разум», или формально-логический, ищущий «наружной связи понятий» и из нее выводящий свои заключения о сущности. Его действительность в достижении единства взглядов могла быть обеспечена лишь силой внешнего авторитета иерархии, отчего он и стал ее последним основанием. В этой связке разум должен был *слепо* покоряться вере, утверждаемой внешнею властью Церкви, что открыло безграничное поле для работы схоластической мысли, призванной согласовать разум с верою. Рождение Реформации в такой ситуации было неизбежным. Она сменила внешний авторитет иерархии на личное убеждение каждого, что и привело к необходимости искать основания для *истины* помимо преданий веры внутри собственного мышления. Этим и был дан мощный импульс возникновению рациональной философии Нового времени. Разыскание общих оснований истины, которая могла бы быть принята всеми, возможно было только в «той части разума», что доступна *всякой* отдельной личности. Отсюда культ логического разума, принадлежащего *каждому* человеку, *независимо от его внутренней высоты и устройства*. Но то, к чему пришел И.В.Киреевский в результате осмысления противоположности просвещения России и Запада, указывало, что сплоченность «всех познавательных способностей в одну силу, внутренняя цельность ума, необходимая для сознания цельной истины, не могли быть достоянием всех. Только разум отношений, разум отрицательный, логический, мог признаваться за общий авторитет, только он мог требовать безусловного признания своих выводов от каждой особенной личности»¹⁵.

Итак, славянофильская интерпретация отказа от самодовлеющей разумности в ее версии «новых начал для философии» указывала на определенный *источник истинного разума*, источник, относимый не просто к религиозному опыту, но к опыту, вполне конфессионально определенному. Это побудило выдвинуть и обосновать представления не только об истинном и ложном применении разума, но и об особой *иерархии* человеческих разумений. С ее помощью и можно было предложить некоторый вариант не только взаимных отношений религии, философии и науки, но и уточнить смысл самого понятия истины, долженствующего равно освящать их.

Первое, что необходимо отметить, – это отрицание права на признание быть истинным всего того, что взято в отрешенности от определенной религиозной веры, от определенного способа жизненной бытийственности, сплоченной и пронизанной верой. Эта истина не может стать *общим* уделом, если не исполнены указанные условия, в число которых обязательно должна войти и уже упомянутая цельность ума. Но, заметим, последнему требованию должны ведь отвечать и истины науки. При всей благосклонности И.В.Киреевского к истинам науки, они все же наделялись «низшей степенью разумности», уступающей более высокое положение «цельным» истинам, вбирающим в себя как внешнюю, так и внутреннюю правду.

В своей цельной особенности *высшее разумение* является, по И.В.Киреевскому, «православно верующим мышлением». Оно не отдельные понятия преобразует в согласие с требованиями веры, но сам разум поднимает «выше своего обыкновенного уровня», самый источник разумения, самый способ мышления возвышает до согласия с верою¹⁶. Каковы же условия возможности подобного возвышения, способные приносить полноценные плоды истинного знания?

Главное – преодолеть монополию всех своих отдельных сил, пребывающих обычно «в разрозненности и противоречиях», отказать в той же монополии в притязании на истину отвлеченной логической способности, голосу восторженного чувства, указующему на правду. Внушения эстетического смысла, независимо от развития других понятий, также не могут быть верным путеводителем для постижения высшего мироустройства. Да и господствующую любовь своего сердца, в отдельности от других требований духа, нельзя считать непогрешимым руководством к постижению высшего

блага. Таким образом, *высший род истин* человеческих вытекает из внутреннего корня разумения, «где все отдельные силы сливаются в одно живое и цельное зрение ума», способное уразуметь истину, не выставляемую на суд каждой из отдельных сил души¹⁷.

Независимость мысли православно верующего от систем низшего порядка определена не высотой учености (в том числе и богословской). Она, по выражению И.В.Киреевского, в самом воздухе православия. «Ибо как бы ни мало были развиты рассудочные понятия верующего, но каждый православный сознает во глубине души, что истина Божественная не обнимается соображениями обыкновенного разума и требует высшего, духовного зрения, которое приобретается не наружною ученостию, но внутреннею цельностью бытия. Потому истинного богомыслия ищет он там, где думает встретить вместе и чистую цельную жизнь, которая ручается ему за цельность разума, а не там, где возвышается одна школьная образованность»¹⁸. Потому возможная утрата веры православным случается в весьма редких случаях по причине неудачных логических рассуждений. Он теряет веру не от умственных затруднений, но как следствие действия на него различных соблазнов, а своими рассудочными соображениями пытается оправдать для самого себя свое сердечное отступничество. «Впоследствии уже безверие укрепляется в нем какою-нибудь разумною системою, заменяющею прежнюю веру, так что тогда ему уже трудно бывает опять возвратиться к вере, не прочистив предварительно дороги для своего разума. Но откуда он верит сердцем, для него логическое рассуждение безопасно. Ибо для него нет мышления, оторванного от памяти о внутренней цельности ума, о том средоточии самосознания, где настоящее место для высшей истины <...>»¹⁹.

Такова в самых общих чертах концепция «православно верующего мышления». Рассмотрим теперь те следствия, которые неминуемо вытекают из этой модели человеческого разумения. Для большей ясности представим их в виде кратких тезисов и следствий, вытекающих из них и значимых для трактовки проблемы истины в контексте взаимных отношений религии, философии и науки.

1. *Внутреннее сознание скрыто от обыкновенного состояния духа, а следовательно, не может им определяться.* Тем самым отказывается в признании Декартову тезису о принципиальной

мощи «обыкновенного самосознания» и принимается положение о зависимости человеческого сознания от инстанции им всецело не формируемой и обычному сознанию неподвластной.

2. *Внутреннее сознание постоянно возвышает самый образ мышления человека, не стесняя свободы его естественных законов*, следовательно, тем самым предположена не автономность действия «естественных законов», но их включенность в общую систему разумения. Они действуют так же, но конечные результаты их несут на себе печать высшего разумения.

3. *Внутреннее сознание укрепляет самобытность образа мышления и вместе с тем добровольно подчиняет его вере*. Этот тезис, подтверждая уже сказанное, акцентирует фактическую тождественность «внутреннего сознания» той живой вере, которой захвачен человек.

4. *Верующее мышление смотрит на знания, полученные разумением не из высших источников, как на неполное и потому неверное знание, не служащее выражению высшей истины. Правда, такое знание может быть полезным на своем подчиненном месте и даже стать необходимой ступенью для другого знания, стоящего на ступени еще низшей*. Этим положением вводится естественная иерархия знания, призванная, в частности, дать окончательную форму должному характеру отношений религии, философии и веры, что подтверждается двумя следующими тезисами.

5. *Верующее мышление находится на высшей ступени мышления, превосходя всю цепь основных начал естественного разума, могущих служить исходными точками для всех возможных систем мышления*. Хотя этим тезисом не раскрывается с должной внятностью предполагаемая связь «основных начал естественного разума» с высшей степенью разумения, но, во всяком случае, теоретически допустимый конфликт их с высшей степенью сравнительно легко может быть истолкован и даже заблокирован.

6. *Православно верующее мышление обладает независимостью от низших систем мышления, что обусловлено не «наружной ученостью» «школьной образованностью», но внутренней цельностью бытия, чистой цельной жизнью*. Этот важный тезис позволяет отнести данную трактовку разумения к общему его типу. Его отличает убежденность в бытийственных корнях разумения. Но это же убеждение всё более уверенно формирует новое

проблемное поле философии и на самом Западе (правда, конкретные варианты сходных по типу решений проблемы многообразны и даже конфликтуют друг с другом).

7. *Из высшей ступени «легко и безвредно» можно понять системы мышления, исходящие из низших ступеней, их ограниченность и относительную истинность. Обратное невозможно, и для низших ступеней высшие кажутся неразумим.*

Способность к постижению высших истин определена, таким образом, не общей образованностью (значение которой радикально не умалется, но вместе с тем и не возвышается сколько-нибудь значительно), но образом жизни («чистая цельная жизнь»), всецело обусловленным преданностью истинной вере. Предпочтительный тип человеческой бытийности определен как «бытие в истине» и такая расположенность в истине есть гарантия ее постижения. Темы «абсолютного» и «безусловного», трактуемые в духе прежней метафизики, остаются основополагающими, но как бы утрачивают свою отвлеченность, хотя в существе своем им придается еще больший вес и значение. Отчетливо заявлена идея отрицания общего равенства субъектов духовной культуры и вместо нее утверждается идея их живого и подлинного неравенства – неравенства *«органического»*, корни которого в различии бытийственных (религиозных, общественных, исторических) позиций субъектов. Чрезвычайно важным для этого типа русской религиозно-философской мысли является и постоянно питающий ее направленность историософский контекст, предполагающий всю остроту проблемы выбора исторического пути, русской идеи и пр.

Итак, как мы видим, конституирование нового субъекта разума осуществляется в общем русле критики классического рационализма, отказывающей разуму в его прежнем статусе самостоятельной и самодовлеющей сущности. Ему придается характер некоей цельной (сложной в себе) конструкции, само функционирование которой определено, в конечном счете, некоей движущей силой, вере («внутреннее сознание», «чистая цельная жизнь», иными словами, тем, что может быть осмыслено в качестве некоего типа цельной человеческой бытийственности). Но если в вариантах Запада, подобном Марксову, такая функция укоренена в человеке как существе коллективном и практически-деятельном и обязана именно этому типу его бытийственности во всех своих возможно-

стях, то для Ницше ее корень в другом типе бытийственности («витальности»). Для Киреевского этот бытийственный план представлен всей целостностью жизни религиозной общности (и преимущественно, в Церкви), и только в этой ее цельности подлинность мышления и сознания может быть действительной.

В выше данном Киреевским перечне моментов, конституирующих субъект разума, мы обнаруживаем значительное сходство с тем субъектом, который, вообще говоря, конституирован и в Марксовой концепции. Как там, так и здесь возможность отступить от истины определялась, в первую очередь, самим типом бытийствования личности. В марксистской концепции она была определена классовым статусом субъекта и соответствующей направленностью его действий. Поэтому аналогом «сердечной верности» Киреевского может послужить принцип партийности у Маркса (или то, что в более поздние времена стали называть «объективным классовым интересом»). И там, и здесь декларируется принципиальность дифференциации индивидов, как в жизнебытийственном отношении (в широком смысле этого слова) и в их способности разума, так и в том, что определяло степени ее градации. Имеются в виду высота позиции одних, недостижимая для иных субъектов, пребывающих на ступени низшей иерархии и потому органически не способных к адекватному пониманию позиции высшей. «Признание» в марксизме «прагматической истинности», например, «ложного экономического сознания», действующего в сфере превратной общественной организации и представленного вульгарной политической экономией, аналогично признанию условной истинности всякого «обычного» научного знания, знания иных низших ступеней, что не отменяло их общей оценки как *уклонения от истины* «по большому счету».

Подводя итоги нашего рассмотрения концепции православно верующего мышления, предполагающего и определенную конструкцию субъекта действия и знания, условия, определявшие тип разума субъекта, укорененного, в конечном счете, в определенном бытийственном (и религиозном) контексте, мы убеждаемся в том, что то противостояние мысли, которое мы обнаруживаем, отвечает тем же условиям, которые диктуются неклассической мыслью. Отсюда следует не отрешенность отечественной религиозно-философской мысли от западного философствования, но как раз

неосознанное приятие ею новых условий ее осуществления в вариантах, хотя и отличных, но имеющих глубокое сродство. Добавим к этому, что и западная философия в это время (и позже) дала целый ряд образцов «неметафизической» религиозной философии.

Из концепции истины в «верующем разуме» И.В.Киреевского следует, что его, так же как и многих других представителей религиозно-философской мысли, характеризует убежденность в возможности органического включения всего того ценного, что уже получено светским знанием в будущее гармоничное единство религии, философии и науки. Самая возможность такого единства питалась убеждением, разделявшимся еще классической философией и наукой, в возможность существования такого описания мира, которое будет обладать безусловным характером и смыслом по отношению к любым другим возможным описаниям. Эта вера, которая, как будто, обещавшая надежду на возможную плодотворность диалога всех трех сторон (науки, философии и религии), напротив, как о том свидетельствует исторический опыт, способна содействовать только непродуктивным итогам его. Полею для полезного и, вполне возможно, даже продуктивного диалога религии, философии и науки, как являет историческая судьба славянофильской утопии, может быть участие в обсуждении и осмыслении общих для всей нашей жизни и культуры проблем, решение которых для нас жизненно необходимо. На этом общем ристалище, конфликтуя или достигая согласия, испытывая в большей или меньшей степени потребность во внутренних переменах своих убеждений еще можно рассчитывать если не на гармонию в их отношениях, то, во всяком случае, на полезное сотрудничество.

Осмысление того перелома, который происходил в характере философствования, осуществлялось в контексте все более настоятельно встававших вопросов перед мыслящей элитой России о выборе ею дальнейшего исторического пути, об его отношении к тому, который был пройден Западом. Указанный контекст придавал особую актуальность именно историсофской теме, теме выбора Россией своего исторического пути. Во внимание принимается не только событие кризиса и застоя философской мысли на Западе (как это представлялось славянофилам), но взаимообусловленность мысли и самого способа бытия западного человека и общества. Все это побуждало к поискам иных путей мысли и жизни, в значи-

тельной степени альтернативной Западу. Тот же И.В.Киреевский представляет последствия истекшего периода европейской цивилизации следующим образом: «Раздробив цельность духа на части и отделенному логическому мышлению предоставив высшее сознание истины, человек в глубине своего самосознания оторвался от всякой связи с действительностью и сам явился на земле существом отвлеченным, как зритель в театре, равно способный всему сочувствовать, все одинаково любить, ко всему стремиться под условием только, чтобы физическая личность его ни от чего не страдала и не беспокоилась. Ибо только от одной физической личности не мог он отрешиться своею логическою отвлеченностью»²⁰. А потому исключительное значение в жизни Запада стала принадлежать промышленности. Она теперь управляет миром, соединяет и разделяет людей, определяет отечество, лежит в основании государственных устройств, движет народами, объявляет войну и мир, «изменяет нравы, дает направление наукам, характер – образованности; ей поклоняются, ей строят храмы, она действительное божество, в которое верят нелицемерно и которому повинуются. Бескорыстная деятельность сделалась невероятною: она принимает такое же значение в мире современном, какое во времена Сервантеса получила деятельность рыцарская»²¹.

Восприятие Запада с течением времени становится у славянофилов и их преемников все более негативным и жестким, не оставляющим даже надежды на его возможные перемены к лучшему в ближайшем историческом будущем. Особенно резки такие суждения у К.Аксакова, для которого в основе западного общества тайно лежит вражда. «Ожесточенный бой возможен в каждую минуту. Одно, по-видимому, могло бы отвратить эту опасность. Если бы все человечество на всем земном шаре отказалось от всех народных и других нравственных общественных условий, от высших связей веры, обратилось в разрозненные единицы, в эгоистические личности, и составило одну всеобщую сделку, основанную на эгоистическом расчете каждого, – тогда это было бы всеобщая смерть жизни на земле»²².

Итак, ядро философско-религиозной традиции, каким оно сложилось уже при формировании славянофильской концепции, составило своеобразное единство «неклассичности» как результата отказа от самодостаточности Разума, рациональности, и в

определении их конечного источника в целостности религиозного бытия человека и реанимации классики. Она развивается теперь с учетом изменившихся трактовок «разумения» и его источников и признания ведущего значения темы бытийственности, требующей развития новых типов онтологии, которые не имели места в классике. Уже отмечалось, что связка такого рода заключала в себе подлинную проблематичность, т. к. в пределе своего развития обнажала скрытый конфликт собственно богословского представления о мире с философским. Убеждение, к которому в начале 1920-х гг. пришел С.Н.Булгаков, о том, что всякая философия, в том числе и религиозно ориентированная, не может не впасть в ересь, побудило его оставить философское поприще и обратиться к богословию²³.

4

Обратимся теперь к характерным константам философско-религиозной традиции в России, явившимся результатом осмысления кругом виднейших ее представителей. Здесь будет рассмотрен ряд наиболее емких «самохарактеристик» коренных особенностей религиозно-философской традиции, данных в суждениях ее выдающихся представителей вместе с нашей интерпретацией, опирающейся на иное понимание природы этой традиции.

К числу значимых характеристик русской мысли в интересующем нас контексте принадлежат идеи С.Л.Франка, И.А.Ильина и Н.А.Бердяева. Как легко заметить, это философы, заметно отличающиеся по характеру своего творчества и свойственным им ориентациям. В то же время их объединяет безусловное стремление к культивированию указанной традиции и существенная сходимости в характеристике особенностей русской философской мысли.

С.Л.Франк специально остановился на интересующей нас характеристике в серии докладов, прочитанных в Германии в 1925 г. в различных отделениях Общества по изучению Канта. Несколько расширенный вариант этих докладов, первоначально опубликованный на немецком языке и всецело посвященный характеристике русского мировоззрения (русский перевод в 1990)²⁴, мы будем иметь в виду в первую очередь. Здесь С.Л.Франк дает сжатую, но вместе

с тем исключительно содержательную характеристику своего предмета. Он выделяет ряд отличительных черт русской мысли, предварительно оговаривая такую ее общую особенность, как преобладание в ней интуитивного начала, диктующее одновременно и релевантное этому преобладание формы выражения и бытования мысли, в частности, свободное литературное произведение, посвященное какой-то конкретной проблеме (исторической, политической или литературной жизни), но попутно освещающее глубочайшие мировоззренческие вопросы. Это свидетельствует, по Франку, не только о внешней незрелости русского духа, но и том, что в отличие от западной философии русская, безусловно, тяготеет не к чисто теоретическому, беспристрастному познанию мира и жизни, но к их толкованию в религиозно-эмоциональном ключе, что предполагает как залог ее понимания углубление в ее религиозно-мировоззренческие корни. Отличаясь «абсолютным антирационалистическим» характером, русская философия вместе с тем не есть нечто романтически и лирически размытое, полное неясности. Ей не свойственно неприятие точной науки вообще или неспособности к ней. Более того, Франк полагает, что такого рода «антирационализм» как раз не исключает «умственную трезвость и логическую ясность», приятие ею «аполлонического элемента». И дело не в том, что русский дух чуждается усматривать в одной лишь логической очевидности и логических взаимосвязях выражение окончательной и полной истины. Он действительно «решительно эмпиричен» и отдает приоритет опыту. Вместе с тем этот опыт эквивалентен не чувственной очевидности, но тому, что соответствует смыслу опыта жизненного. «В данном случае опыт означает... не внешнее познание предмета, как это происходит посредством чувственного восприятия, а освоение человеческим духом полной действительности самого предмета в его живой целостности»²⁵. Логическая (как и чувственная) очевидность касается внешней стороны истины, не проникая в ее внутреннее существо, а потому не адекватна полной и конкретной истине. Именно такое понятие опыта имеет основополагающее гносеологическое значение для русской философии со времени славянофилов. Факт познания не только сам по себе должен быть схвачен как часть бытия, но и осознан в качестве именно такой его части, «в которой метафизическая, надприродная суть человека проявляется наиболее отчетливо»²⁶.

Славянофилы, а затем В.С.Соловьев заложили основание новой теории познания, преодолевающей ограниченность эмпиризма и рационализма посредством иного осмысления духовного акта познания, истекающего и направляемого *верой*. «Итак, должно наличествовать внутреннее свидетельство бытия, без которого факт познания остается необъяснимым, Это внутреннее свидетельство и есть вера – не в обычном смысле слепого, необоснованного допущения, а в смысле первичной и совершенно непосредственной очевидности, мистического проникновения в самое бытие»²⁷.

Следующей характерной чертой русской мысли, адекватно представленной как раз в религиозно-философской традиции, является ее тяготение к онтологизму, ее дистанцированность от разнообразных форм идеализма или субъективизма. Этим С.Л.Франк объясняет непопулярность у русских Канта и Фихте и популярность Гегеля и Шеллинга. Критика философии Канта – постоянная тема русской философской мысли. В ней выражено неприятие хорошо представленного в философии Канта спонтанного жизнеощущения западного человека, в котором доминантно восприятие себя в качестве индивидуального мыслящего сознания, через посредство которого дается все остальное. Он лишен чувства укорененности в бытии и нахождения в нем. Собственную жизнь он ощущает не как выражение самого бытия, а как иную инстанцию, противостоящую бытию, к которому он может «пробиться только окольным путем сознательного познания»²⁸.

В противоположность этому для русского духа путь от «*cogito*» к «*sum*» есть нечто «абсолютно искусственное»; истинный путь ведет, напротив, от «*sum*» к «*cogito*». «То, что непосредственно очевидно, не должно быть вначале проявлено и осмыслено через что-то иное, только то, что основывается на самом себе и проявляет себя через себя самое, и есть бытие как таковое»²⁹. Наше сознание есть «ответвление» бытия как такового, а потому и выражает его в нас совершенно непосредственно. Здесь налицо своего рода инверсия по отношению к «западной аксиоме»: чтобы познать, надо сначала *быть*, но не наоборот. Это решающее условие постижения бытия, которое согласно религиозно-философской традиции требует «реальной» укорененности и включенности в бытие. «Непосредственное чувство, что мое бытие есть именно бытие, что оно (мое бытие) принадлежит бытию всеобщему и укореняет-

ся в нем и что совершенное жизненное содержание личности, ее мышление и род ее деятельности пресуществуют только на этой почве, – это чувство бытия, которое дано нам не внешне, а присутствует внутри нас (не становясь тем самым субъективным), чувство глубинного нашего бытия, которое одновременно объективно, надындивидуально и самоочевидно, составляет суть типично русского онтологизма»³⁰.

Франк специально замечает, что последний происходит из русской религиозности и *отражается* в ней (выделено мною. – А.А.). Равнодушие, проявляемое русским религиозно-метафизическим сознанием к спору католиков и протестантов относительно условий установления связи с Богом³¹, объясняется укоренившимся убеждением, что только сам Бог, и Он один, по мере того как он завладевает человеком, *если тот погружается в него*, может спасти его. Чужд русскому религиозному сознанию августино-пелагианский спор о соотношении между благодатью и свободной волей, в основе которого известное разделение и напряжение между человеком и Господом, между субъективно-внутренне-личным и объективно-внешне-надличностным моментом религиозной жизни. Русское метафизическое чувство покоится на том, что «совершенное позитивное содержание личности происходит для него только от одного Бога и тем не менее принимается не только как внешний дар, а усваивается внутренне. <...>. Не стремление к Богу, а бытие в Боге составляет суть этого религиозного онтологизма»³².

Последнюю черту русского мировоззрения, по Франку, составляет то, что он определил *духовным коллективизмом*. Отвергнув все попытки сблизить его с коллективизмом экономическим и с коммунизмом, упрекнув славянофилов в их оценке общины в качестве самобытного института русской правовой жизни, что не в малой степени содействовало «успеху» коммунизма в России, Франк усматривает его подлинный смысл в ином, сравнительно с западным вариантом, конституировании духовного индивидуального «Я». Для Запада это «Я» есть «единственный и последний» фундамент всего остального вообще, либо хотя бы в некоторой степени самоуправляющаяся и самодостаточная, от всего прочего независимая сущность. «Я» русских философов есть порождение первичного «МЫ». Последнее мыслится как их первичное неразложимое единство, из лона которого изначально произрастает «Я» и благодаря которому

оно только и возможно. Каждое «Я» не только содержится в «МЫ», но и в каждом «Я» внутренне содержится «МЫ». Именно оно и есть последняя опора, глубочайший корень и живой носитель «Я», источник, из которого «Я» «напитывается жизненными соками из надындивидуальной общности человечества»³³.

Мировоззрение, отвечающее такого рода конституированию «Я», стремится, в последней своей глубине, к органически-корпоративно-иерархическому состоянию, которое, тем не менее, «пробивается через сильное чувство свободы и демократическую активность самоуправления»³⁴.

Своего рода резюме в обсуждении Франком своеобразия русского мировоззрения становится заключение о его существенно практическом характере («в высоком смысле этого слова»). Оно «изначально всегда рассчитано до некоторой степени на улучшение мира, мировое благо и никогда – лишь на одно понимание мира»³⁵. В свете уже названных особенностей этого мировоззрения становится понятным и особый характер такого концепта, как истина. Это не чистая идея, не теоретическая картина мира, но «истина, которая существует, как таковая, и совпадает с внутренней основой жизни и которая представлена в истинном человеке или жизни человечества»³⁶. Это – «правда», слово, означающее и «истину», и «моральное и естественное право». Русский дух всегда озабочен поисками истины, которая, с одной стороны, объяснит и осветит жизнь, а с другой – станет основой «подлинной», т. е. справедливой, жизни, благодаря чему жизнь может быть освящена и спасена, а разрыв между теорией и практикой, познанием и формой существования радикально преодолен. Спинозовское «не плакать, не смеяться, но понимать» русскому духу совершенно чуждо. В этом справедливо можно усматривать и слабость его, «поскольку религиозная страстность (которая у религиозно малоодаренных натур легко превращается в социально-этические грезы, как это имеет место в типично русском социализме) легко же может вести к пренебрежению чистым, бескорыстным взглядом на истину». Склоняясь к признанию «насквозь религиозного» характера русского духа, Франк заключает, что собственно иных ценностей помимо религиозных русский дух, стремящийся только к святости, к религиозному преображению мира, не знает. «Русскому духу чужды и неизвестны дифференцированность и обособленность отдельных

сфер и ценностей западной жизни – и не по причине его примитивности (как это часто полагают образованные на западный манер русские), а именно из-за того, что это противоречит его внутренней сути. Все относительное, что бы оно собой ни представляло – будь то мораль, наука, искусство, право, национальности и т. д., как таковое, не является для русского никакой ценностью. Оно обретает свою ценность лишь благодаря своему отношению к абсолютному, лишь как выражение и форма проявления абсолютного, абсолютной истины и абсолютного спасения»³⁷. В этом заключен принципиальный радикализм русского духа, искажением которого, по Франку, является политический радикализм, нигилизм и пр.

Русская философия как продукт русского духа вполне естественно, по Франку, отличается, таким образом, сильной религиозностью (стремясь «к конкретной и всеобъемлющей истине, совпадающей со справедливостью или святостью»), своеобразным антропокосмизмом (судьба человека «всегда мыслится некоторым образом как всемирно-историческая судьба человечества, его благо зависит от спасения всего мира»³⁸). Её характеризует отчетливое преобладание социо- и историософских тем и интересов (проникнутых идеалом свободного народного сообщества, строящегося на любовном единении людей в Боге, любовном, жертвенном сотрудничестве всех в свободном, духовном общем организме).

Такова в очень сжатом изложении характеристика Франком существа русского мировоззрения, русского духа и русской философии в интересующем нас контексте. В последующих изложениях взглядов Бердяева и Ильина мы вынуждены быть более краткими, как за недостатком места и времени, так и за счет использования совпадающих интуиций и сходных линий в аргументации, не исключая ряд ценностных разногласий.

Для абсолютного большинства русских философов, бравшихся, в частности, за освещение вопроса о духовном своеобразии русской философской мысли, характерна установка, согласно которой сама эта задача должна быть решена не теоретико-эмпирическим исследованием, а *разгадкой* и проникновением в судьбу (*замысел Божий о России*). Уже одно это обстоятельство должно определить и особое отношение (и само прочтение) всех этих характеристик («самохарактеристик» русской мысли). Эта установка отливается и в особую форму и задачу: поиск и формулировку «русской идеи».

В ней концентрированно и полно воплощено это искомое своеобразие, в ней разгадка судьбы и установление предназначения. Именно этому замыслу и следует И.А.Ильин. В статье «О русской идее» (1948), определяя ее как идею *творческую*, несущую в себе как национально-историческое своеобразие, так и призвание, он формулирует своего рода требования, которым она должна отвечать. Это «идея созерцающего сердца», созерцающего свободно и предметно и передающего свое видение *воле* для действия и *мысли* для осознания и слова. Раскрывая эту сжатую формулу, Ильин сосредоточен на особой трактовке феномена любви, феномена свободного созерцания и феномена предметного созерцания (сердца). Их трактовка, с одной стороны, отделяет тип российской духовности (религиозности) во всех своих проявлениях от западной и, с другой стороны, обосновывает необходимость ухода в собственную глубину и из нее к Богу (добиваясь Божьей правды). Разделяя силы души на первичные и вторичные, он дает окончательную формулировку своего понимания русской идеи: «выращивать вторичные силы русской культуры (волю, мысль, форму и организацию) из ее первичных сил (из сердца, из созерцания, из свободы и совести)»³⁹. Самобытность русской души и русской культуры выражается именно в этом распределении ее сил на первичные и вторичные: первичные силы определяют и ведут, а вторичные вырастают из них и приемлют от них свой закон. Так, утверждает он, уже было в истории России, так и должно быть впредь.

Вполне понятно, что культурные продукты, рожденные вторичными силами (наука, математика, право и пр.), неизбежно должны нести на себе особенности, обусловленные действием сил первичных, и тем самым отличаться от аналогичных продуктов культуры западной. Однако, все пояснения, о неизбежном различии в облике и содержании культурных продуктов, порожденных культурой Запада и первичными силами православного духа, остаются лишенными всякой определенности⁴⁰.

Н.А.Бердяев посвятил рассматриваемым вопросам целый ряд своих произведений. Среди них особо выделяется «Русская идея», отвечающая в наибольшей степени стремлению постичь судьбоносные черты духовной структуры русской культуры и русского народа. Он также убежден в глубоко религиозном характере мировоззрения русского народа, даже в той его части, которая отно-

сится к людям, не разделяющим религиозную веру. Религиозность и безусловная приверженность эсхатологической настроенности питают русский максимализм. Эсхатологизм, вместе с тем, предполагает надежды и упования на всеобщее спасение. При всей своей приверженности концепции «русской идеи» Бердяев почти отчетливо осознавал всю непомерную сложность проникновения в этот замысел. Ему в меньшей степени свойственна претензия на его цельное и систематическое раскрытие. Да и систематичность сама по себе была совершенно чужда ему. Поэтому в кругу привычных уже примет русской мысли особое внимание уделено им ее радикализму, а также своеобразной и напряженной амбивалентности, поляризующей русскую мысль на крайности всякого рода. В наблюдениях и нередко парадоксальных суждениях Бердяева много неожиданно тонких и точных заключений, но для того, чтобы сохранить это их качество, необходимо подобрать им новый контекст. При всех поворотах в эволюции Бердяева в его характеристиках неизменно отмечается религиозность культуры и духа русского народа (включая сюда и религиозный мессианизм), коммюнитарность, эсхатологическая настроенность.

Как нетрудно заметить, все приведенные (прямые и косвенные) характеристики особенностей русской (и прежде всего – религиозно-философской) мысли оказываются по существу близкими. Мы можем засвидетельствовать и некоторое расхождение ценностных суждений и существенность различий в должном и чаемом относительно настоящего и будущего. Но при всем том, даже в этой небольшой выборке характериз�уемому облику трудно отказать в узнавании.

5

В завершение я хочу представить примечательные результаты одного лингвистического исследования⁴¹, результаты которого представляют несомненный интерес в контексте темы настоящей статьи. В этой работе была предпринята интересная попытка характеристики смыслового универсума русского языка посредством «очень важных семантических характеристик». «Речь пойдет о тех семантических свойствах, которые становятся в особенности за-

метны при анализе слов *душа*, *судьба* и *тоска*; впрочем проявляются они и в огромном большинстве других случаев»⁴². Это тем более интересно, что в перечень попадают (и не случайно!) два из числа тех, что приходилось употреблять выше достаточно часто. Три этих понятия действительно уникальны для нашей культуры. А.Вежбицкая суммирует эти семантические характеристики следующим образом:

(1) эмоциональность – сильный акцент на чувствах и на их свободном изъяснении, эмоциональный накал русской речи, богатство языковых средств для выражения эмоций и эмоциональных оттенков;

(2) «иррациональность» (или «нерациональность») – в противоположность т. н. научному мнению, которое официально распространялось советским режимом; подчеркивание ограниченности логического мышления, человеческого знания и понимания, непостижимости и непредсказуемости жизни;

(3) неагентивность – ощущение того, что людям неподвластна их собственная жизнь, что их способность контролировать жизненные события ограничена: склонность русского человека к фатализму, смирению и покорности; недостаточная выделенность индивида как автономного агента, как лица, стремящегося к своей цели и пытающегося ее достичь, как контролера событий;

(4) любовь к морали – абсолютизация моральных измерений человеческой жизни, акцент на борьбе добра и зла (и в других и в себе), любовь к крайним и категоричным моральным суждениям⁴³.

Как нетрудно убедиться, мы оказываемся в кругу тех уже привычных смыслов, которые получают разнообразную трактовку, оценку, субординированность и взаимозависимость, специфическую разработку и «окончательное» оформление. Для их выделения не требуется специального лингвистического анализа, оно может быть обеспечено хорошим знанием литературы, философии и пр., представляющим национальную культуру. Ценность лингвистического анализа заключается в его реальной действенности в подтверждении или отклонении соответствующих особенностей смыслового универсума языка. Мы получаем в распоряжение такой инструмент, который позволяет нам в значительной степени освободиться от невольной предвзятости и вообще субъективности в оценке «веса» и значения тех или иных «особенностей».

Конечно, при всем автоматизме, который характерен при пользовании языком, он не обладает по отношению к нам самодовлеющим значением, а потому соответствующие сопоставления не обладают однозначным характером. И все же... По крайней мере, четко фиксируемые изменения в исторической динамике языка, сопоставление их с процессами, происходящими в других языках, способны сказать о многом. Здесь не место сколько-нибудь подробно останавливаться на исследованиях А.Вежбицкой, и я ограничусь лишь одной иллюстрацией. Она относится к пункту (3) – неагентивность. «Данные синтаксической типологии языков говорят о том, что существуют два разных подхода к жизни, которые в разных языках играют разную роль: можно рассматривать человеческую жизнь с точки зрения того, “что делаю я”, т. е. **придерживаться агентивной ориентации**, а можно подходить к жизни с позиции того, “что случится со мной”, следуя пациентивной (пассивной, связанной с пациенсом) ориентации»⁴⁴. Агентивность «обычно связана с номинативными и номинативоподобными конструкциями, а бессилие и пациентивность – с дативными и дативоподобными. ...<...> В разговорном английском языке даже такие значения, как долженствование и невозможность, обычно передаются с помощью личной, номинативной модели: I have to do it “я должен это сделать”. Напротив, в русском синтаксисе агентивные, личные, волитивные предложения не образуют какого-либо отдельного класса; кроме того, номинативоподобные субъектные конструкции не охватывают большинства семантических полей. В то же время безличные дативные предложения занимают в русском языке доминирующее положение; более того, их роль в нем постоянно возрастает (тогда как в английском все изменения в этой области идут ровно в противоположном направлении). Английский язык обычно представляет все жизненные события, происходящие с нами, так, как будто мы всецело управляем ими, как будто все наши ожидания и надежды находятся под нашим контролем; даже ограничения и вынужденные действия представлены в нем именно с этой точки зрения. В русском языке мы тоже иногда сталкиваемся с подобным выражением смыслов долженствования и невозможности, но не эти относительно редкие номинативно-субъектные высказывания определяют русскую речь; куда более типичны для нее конструкции с дательным падежом субъекта, в которых все ограничения

и принуждения субъекта подаются в пациентивном модусе, формально отличном от агентивного. Важно подчеркнуть, что подобные предложения, субъект которых (в форме датива) представлен как не контролирующийся происходящие события, в русском языке не только возможны, но и типичны; именно они в значительной степени определяют колорит подлинно русской речи. (Например, в знаменитом «слове к народу» А.Солженицына на трех страницах содержится около двадцати таких предложений и среди них само название обращения «Как нам обустроить Россию?»)⁴⁵.

Разумеется, язык не может поставить безусловных препятствий для мысли, и все приводимое здесь служит совсем не для доказательства чего-либо подобного этому тезису. Но, безусловно и то, что язык «питает» и направляет мысль, особенно в тех случаях, когда такая «мысль» становится в значительной степени неподотчетной мыслящему. Автор полагает, что одна из важных задач того предприятия, которое задумано, заключается как раз в критическом анализе массива «объяснительных схем», расхожих и уже типизированных «сценариев ожиданий и прогнозов», которые могут быть поставлены в прямую связь с тем, что составляет отнюдь не лучшее и в традициях отечественного философствования. Сказанное относится и к религиозно-философской его традиции, подчас чрезвычайно чуткой к гению родного языка. В любом случае, на мой взгляд, речь не может идти о сколько-нибудь прямом и плодотворном по своим результатам использовании, обращении к тем или иным концепциям и идеям. Это и не свидетельство какой-то роковой бесплодности и пустоты его. Напротив, будучи в значительной степени нашим нынешним (и большей частью неосознаваемым) достоянием, оно является актуальным предметом самосознания и исследования. Именно в этом своем качестве оно и способно стать своего рода соучастником в том постижении реальности и определении собственных путей, которыми мы в настоящее время озабочены.

Подводя итог попыткам ответить на поставленные в начале статьи вопросы, отмечу наиболее существенные моменты, которые должны быть приняты во внимание *при условии* принятия читателем вопросов, поставленных в начале статьи.

Факт рождения в 1830–1940 гг. устойчивой религиозно-философской традиции в России, активное неприятие ею «отвлеченной рациональности», отчетливо выраженная настроенность

сущностного противостояния России и Запада во многих отношениях были обусловлены целым рядом обстоятельств различной природы, из числа которых выделю следующие:

(1) четкое осознание того, что классическая философия Запада оказалась в глубоком кризисе, который побудил к поиску «новых начал для философии»;

(2) что этот кризис был одновременно воспринят русскими мыслителями, заложившими основы философско-религиозной традиции и развивавшими ее, как свидетельство кризиса западной цивилизации вообще, не имеющей на избранном ею пути сколь-нибудь продуктивного исторического будущего;

(3) убеждение в том, что для западной философии поиск новых начал для философии не имеет никакой актуальности, т. к. в ее настоящее положение свидетельствует о ее завершенности;

(4) вместе с тем в силу известных культурно-исторических причин поиск «новых начал для философии» был предпринят русскими мыслителями указанной традиции в русле переосмысляемой, но, тем не менее, метафизической традиции;

(5) согласование двух этих различных задач (обретение новых начал) и одновременное обновленное возрождение метафизики (тяготеющей, как правило, к ее докантовскому догматическому варианту), несмотря на всю принципиальную проблематичность такого предприятия, наиболее «убедительным» образом могло быть осуществлено в разнообразных вариантах религиозно-философского мышления;

(6) это мышление формально удовлетворяло сознанию того, что Рацио, Разум и пр. не являются подлинно самодостаточными началами сущего. Но, будучи поставленными в зависимость от определенного (истинного) религиозного опыта (конфессии) и утратив тем самым притязание на Рациональность или Разумность вообще (способных удовлетворить всех и каждого), они обретали подлинную адекватность для осуществления предприятия, которое из-за искажения религиозной истины ортодоксального христианства не могла осуществить метафизика Запада;

(7) «новые начала для философии» (по замыслу их творцов) изначально не были тем, что могло быть принято всеми, независимо от их религиозной веры и способа жизни. Поэтому вместе

с рождением указанной религиозно-философской традиции противостояние Западу для ее носителей имело принципиальный, а потому устойчивый характер.

(8) проблематичность, как самой традиции, так и ее разнообразных философских, историософских и прочих решений, в конечном счете, покоилась на мнимой возможности «легкости» отторжения тех культурных ценностей, которые уже были достаточно прочно ассимилированы «высокой» (и не только «высокой») отечественной культурой от ее «самобытных начал». Реальная возможность противостояния «народной культуры» и «европейской культуры верхов», «заимствованной» из Европы Россией хотя и располагала достаточно значительным по времени лагом, тем не менее, ощутимо ослабевала со временем. Впрочем, отметим здесь и неоднократно складывавшиеся в нашей истории небезуспешные (вплоть до настоящего времени) призывы к возобновлению идеи противостояния Западу в самых различных формах и видах.

Примечания

- ¹ В.С.Соловьев в своем произведении «Национальный вопрос в России» (Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989), говорит об этом неоднократно, имея в виду невольную подмену православия народной верой. См. с. 438, 467–468, 493 и др.
- ² «Сознание, репродуцированное рефлексией, и есть “как есть” бытия – таково мысленное уравнение классической философии, которое ориентировало в ней все операции над сознанием и вообще над человеческой деятельностью, осуществляющейся с участием сознания» (*Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С.* Классическая и современная буржуазная философия (Опыт эпистемологического сопоставления) // *Мамардашвили М.К.* Необходимость себя. М., 1996. С. 383).
- ³ «Пошло трещинами зеркало абсолютного и универсального сознания, врученное когда-то привилегированному и как бы бесплотному, безгранично самосознательно мыслящему индивиду, который занимал абсолютную позицию в мире и представлялся себе конечной, дальше не проясняемой системой отсчета» (Там же. С. 401).
- ⁴ См., например: *Соловьев В.С.* Кризис западной философии // *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 5 и др.
- ⁵ Л.Фейербах, младогегельянцы.
- ⁶ *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра // *Ницше Ф.* Полн. собр. соч.: В 13 т. Т. 4. М., 2007.
- ⁷ Там же. С. 34.

- 8 «При помощи унаследованного от Гегеля теоретического вооружения эмпирическое, материальное поведение этих людей, конечно, нельзя даже и понять. Благодаря тому, что Фейербах разоблачил религиозный мир как иллюзию земного мира, который у самого Фейербаха фигурирует еще только как *фраза*, перед немецкой теорией встал сам собою вопрос, у Фейербаха оставшийся без ответа: как случилось, что люди «вбили себе в голову» эти иллюзии? Этот вопрос даже для немецких теоретиков проложил путь к материалистическому воззрению на мир, мировоззрению, которое *вовсе не обходится без предпосылки*, эмпирически изучает как раз действительные материальные предпосылки как таковые и потому является впервые *действительно* критическим воззрением на мир». Далее Маркс отмечает, что правильный путь был намечен еще в его публикациях в Немецко-Французском ежегоднике, но «это было облечено в философскую фразеологию», что дало повод к неверному пониманию общего хода его мысли. «Нужно “оставить философию в стороне”» [...] Нужно выпрыгнуть из нее и в качестве обыкновенного человека взяться за изучение действительности. ... Философия и изучение действительного мира относятся друг к другу, как онанизм и половая любовь» (*Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 3. С. 224–225*).
- 9 *Ницше Ф. Воля к власти. М., 2005. С. 304.*
- 10 *Ницше Ф. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 243.*
- 11 См.: В.С.Соловьев, С. и Е.Трубецкие, С.Н.Булгаков и мн. др.
- 12 *Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И.В., Киреевский П.В. Полн. собр. соч.: В 4 т. Т. 1. Калуга, 2006. С. 200.*
- 13 Там же. С. 242–243.
- 14 Там же. С. 202.
- 15 Там же. С. 208.
- 16 Там же. С. 230.
- 17 Там же. С. 231.
- 18 Там же. С. 233.
- 19 Там же.
- 20 Там же. С. 226–227.
- 21 Там же. С. 227.
- 22 *Аксаков К. О современном человеке // Аксаков К. Эстетика и литературная критика. М., 1995. С. 444.*
- 23 «Религиозная основа философствования есть факт, не подлежащий даже оспариванию, все равно, сознается он ею или не сознается. И в этом смысле история философии может быть показана и истолкована как религиозная ересеология. Философская характеристика ереси в истории христианского богословия состоит именно в том, что сложное, многомотивное, антиномическое для разума учение упрощается, приспособляется к постижению разума, рационализируется и тем самым извращается» (*Булгаков С.Н. Трагедия философии // Булгаков С.Н. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 316*).
- 24 *Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1990.*
- 25 Там же. С. 166.

- 26 Франк С.Л. Русское мировоззрение. С. 167.
- 27 Там же. С. 168.
- 28 Там же. С. 169.
- 29 Там же. С. 169–170.
- 30 Там же. С. 172.
- 31 «Русское религиозное сознание никогда не спрашивало, каким образом приходит человек ко спасению: через внутренний образ мыслей и веру или внешние действия» (Там же. С. 173).
- 32 Там же.
- 33 Там же. С. 179.
- 34 Там же. С. 180.
- 35 Там же.
- 36 Там же. С. 182.
- 37 Там же. С. 184.
- 38 Там же. С. 187.
- 39 Ильин И.А. О русской идее // Русская идея. М., 1992. С. 441.
- 40 Там же. С. 442–443.
- 41 Вежибицкая А. Язык, культура, познание. М., 1996.
- 42 Там же. С. 33.
- 43 Там же. С. 33–34.
- 44 Там же. С. 35.
- 45 Там же. С. 59.

Идеология революционаризма в отечественной философии: феномен «новых людей»

Понятие «новых людей», впервые четко сформулированное в философском романе Н.Г.Чернышевского «Что делать?», в своем неявном виде – как нечто подразумевающееся, по косвенным признакам угадываемое, но до поры не проговоренное, присутствовало в русской философии задолго до написания романа. Собственно поисками ответа на вопрос, что такое «новый человек», пронизаны философские искания идейных предшественников революционных демократов – русских дворянских революционеров, Н.П.Огарева и А.И.Герцена, в том числе¹. Однако, строго говоря, искали они вовсе не то, что впоследствии было сконструировано Чернышевским. И прежде всего потому, что их разыскания были облечены в форму фундаментальных вопросов философского исследования: что есть человек и общество, какими они должны быть и каким образом изменения должны случиться.

К тому же, если дворянские революционеры видели «нового человека» как продолжающего предшествующее, видели его в русле российской общественно-экономической и культурной традиции, то революционные демократы – разночинцы смотрели на этот вопрос по-иному. Их «новый человек» фактически был человеком, сознательно прервавшим связь времен, был «человеком ниоткуда».

Различие между этими двумя системами взглядов и анализом того, как из революционного демократизма вырел революционаризм, и будет предметом моего исследования.

1. Воззрения Н.П.Огарева и А.И.Герцена и феномен «новых людей»

У Н.П.Огарева образ «нового человека» просматривается не напрямую, а через призму его размышлений о феномене русской общины, о ее историческом прошлом, настоящем и желаемом будущем. Убедившись в невозможности преобразования крепостничества посредством введения вольнонаемного труда, что Огарев, как известно, попытался сделать в своих имениях сам, он с удвоенной энергией обращается к идеям «русского социализма», который, по его мнению, может быть учрежден на основе общинного строя народного государства – федеративной республики самоуправляющихся местных общественных образований. Именно эта мысль становится ключевой для ряда его небольших политически окрашенных социально-философских и историко-публицистических произведений и писем конца 1850–1870-х гг.

В связи с этим, в первую очередь примечательна написанная для «Колокола» в 1857 г., но не напечатанная в нем статья, симптоматично озаглавленная «Что бы сделал Петр Великий?». В этот период Огарев, преисполненный ожиданий реформаторских действий от Александра II и как бы с учетом примера его великого венценосного предшественника, рассматривает ряд важных для России вопросов, разрешение которых видит посредством благой деятельности «царя-революционера». Он прямо заявляет: «Пусть условия нашего века иные, но хотелось бы, чтобы в эти новые условия опять вошла могучая личность с ясным умом и неуклонным преследованием своей цели. Хотелось бы для России опять Петра Великого!»².

На что же уповает Огарев в своих надеждах на «нового Петра»? На то, что государь вновь, как это было ранее, проявит свое «гениальное чутье» и обнаружит свое понимание того, что «Россия – не Азия», что «русский ум ясен и боек», а «русский человек ловок и предприимчив». Огарев рассчитывает, что царь осознает, что общество нуждается в «европейском образовании», «правильном суде», «правильном войске», а также в «сильном государстве» и «образованных людях» в его собственном царском окружении. Все это срочно необходимо, т. к., с сожалением констатирует автор, в настоящее время все это находится в ущербном состоянии и потому России вновь требуется «император-вождь». Поскольку

этим тезисом данная статья и завершается, то, возможно, ее столь мечтательный, неконструктивный и далекий от революционности характер и послужил причиной того, что она после написания сразу не была напечатана. Впрочем, свою позицию автор постепенно сделал более радикальной и за этой статьей с разными, но все же с довольно значительными временными перерывами следуют другие тексты на сходные темы.

Так, в 1863 г. от имени революционного общества «Земля и воля» Огарев пишет воззвание «Всему народу русскому, крестьянскому от людей ему преданных поклон и грамота», в котором разоблачает антинародную сущность царского «Положения о выходе из крепостной зависимости». Согласно царскому акту, у крестьян отобрали часть принадлежащей им земли, назначили плату за ее выкуп, повысили оброки. Вместо этих действий правительства Огарев требует предпринять действительно справедливые, по его мнению, меры. Среди них должны быть наделение всех крестьян и их последующее владение землей без оброка и выкупа, крестьянское народное самоуправление, выборный суд и свобода совести – в том числе и прежде всего свобода вероисповедания. Средством введения этих мероприятий Огареву видится всероссийский Земский собор из представителей всех сословий, на котором должны быть приняты решения по следующим вопросам:

- «1) Отдача крестьянам земли без выкупа.
- 2) Отрешение чиновников и замена их людьми, народом избранными.
- 3) Совершенное уничтожение розог и всякого сечения.
- 4) Уничтожение рекрутчины и устройство народного ополчения.
- 5) Запрет – чтобы без согласия народного Земского собора нельзя было налагать ни податей, ни пошлин и чтобы без его ведома никуда правительство денег не тратило.
- 6) Свобода веры.
- 7) Уничтожение всякой сословной розни, чтоб не было ни дворян, ни крестьян, ни мещан, а был бы только под одно народ русский»³.

Завершается воззвание если не призывом, то решительным предупреждением о том, что скоро «придет великий, ослушной час», к которому следует тщательно готовиться.

Позднее в этом же духе Огаревым были написаны и социально-политические документы: воззвания «Слово правды», «Братья солдаты! Одумайтесь – пока время», «Три вопроса», «Что-то будет?» и другие.

Особое место в мировоззрении Огарева в это время начинает занимать вопрос о старообрядческой вере как «краеугольном камне настоящей русской свободы». В «Политических письмах к старообрядцам», а именно – четырех «Письмах к иноку», увидевших свет в 1863–1864 гг., Огарев в концентрированном виде излагает свое представление о «крестьянском социализме» прежде всего как социализме старообрядческом.

Во-первых, несомненной ценностью старообрядчества Огарев называет «свободу веры, без которой нет общественного спасения»⁴. Старообрядчество, далее, «зиждется на земстве. Оно зиждется на свободе каждой деревни, каждого села управляться своими выборными людьми, ибо как скоро вы допустите казенное управление, то вам свободы веры не дадут, а дадут грабящее чиновничество и казенное духовенство»⁵. Эта идея народного самоуправления у Огарева разрастается до идеи «земского царя» – народом выбранного, народные условия принимающего, царствующего по совету выбранных от земств бескорыстно и по твердым законам.

В-третьих, идеи старообрядчества⁶, совпадающие, по его мнению, с принципами русской народной жизни вообще, включают в себя общинное землевладение. В этом русская жизнь, полагает автор, противоположна жизни любого европейского народа. Мирское землевладение, согласно Огареву, возникло из того, что русский человек издревле продвигался с запада на восток страны и заселял пустые земли не в одиночку, а общинами-артелями. И этот «безобидный» обычай от него переняли иные народы, в том числе татары, мордва, черемисы. В соответствии с принципами общинной жизни, каждый человек «обязывался перед миром нести свою тягу, а мир обязывался ему своей общей подмогой».

Разрушить этот строй жизни не смогли цари, стремившиеся закабалить русский народ. Не разрушит его, подчеркивает Огарев, и идущая с современного Запада машинная цивилизация. Напротив, «у народа, у которого земля своя, да есть мирская круговая порука, – у такого народа машины сделаются достоянием не немногих отдельных хозяев и богачей, а достоянием народным, и богатства, ими производимые, пойдут не в руки правительства и немногих богачей, а сделаются в самом деле народными богатствами, в пользу не нескольких людей, а всех и каждого»⁷. Если на небольших частных участках земли западному земледельцу в

одинокую трудно использовать машины, да и купить их одному ему не под силу, то для русского человека с его круговой порукой, привычкой к артельной жизни и большими общими полями с переделываемыми наделами это значительно проще. Таким образом, делает вывод Огарев, нужно признать, что в России есть всего один помещик – сельский мир и других помещиков ни теперь, ни в будущем не нужно.

И, наконец, совсем как призыв к противоправительственному выступлению звучат листовки Н.П.Огарева 1869 г. – «Мужичкам», «Встреча» и «Напутствие». В них он прямо призывает к сплочению крестьян, городского мещанства и солдат с целью готовить «одно всеобщее восстание». При этом, обнаруживая навыки настоящего революционера, Огарев определяет и субъекта идеологической подготовки народного выступления – юношество, которое «прониклось смыслом общинных порядков и решилось дать крестьянству направление». В завершающих листовку стихах он призывает:

Учи того, кто не успел
С ума сойти в их жизни ложной,
Кто ищет искренен и смел
Рассудка простоты несложной.

Глагол – орудие свободы,
Живая жизнь, которой днесь
И вечно движутся народы...
Проникнись этой мыслью весь!

Готов ли?.. Ну! Теперь смотри –
Ступай по городам и селам
И о грядущем говори
Животрепещущим глаголом⁸.

Если обратить эти мысли на сформулированный в начале статьи и важный для русского мировоззрения вопрос «что собой представляют и каковы должны быть “новые” человек и общество», то в ответе на него у Огарева наблюдается очевидная эволюция. Постепенно место пассивной личности, в отношении которой может совершить благое дело деятель-царь, замещает активный субъект-труженик. То, каков есть в действительности и каким должен быть этот труженик, Огарев лишь намечает. Но в данном

случае это и не важно. Конкретизацией этого образа, причем, как его реального отображения, так и фантазиями на заданную тему займутся многие философы и литераторы.

* * *

В обширном наследии А.И.Герцена вопрос о роли философии и литературы в становлении «нового человека» принадлежит к главным. «Одним из свойств русского духа, – отмечает он, – отличающим его даже от других славян, является способность время от времени оглядываться на самого себя, отречься от собственного прошлого, взглянуть на него с глубокой, искренней, неумолимой иронией и иметь смелость признаться в этом без цинизма законченного злодея и без лицемерия, которое винит себя только для того, чтобы быть оправданным другими»⁹. Иностранцу, например, трудно было объяснить, почему постановка «Ревизора» произвела столь сильное впечатление на русскую публику и, напротив, ему не казалось удивительным то, что поставленный в Париже в 1854 г. этот спектакль с названием «Русские в своем собственном изображении» провалился.

В какой мере русское мировоззрение является результатом исторического процесса, накопленного народом опыта, а в каком оно есть результат выработанной его лучшими представителями культуры?

Ответы на этот вопрос в разные времена своей деятельности Герцен давал разные. В полной мере это касается и его отношения к русской классической литературе. Так, обнаруживаемое Герценом снижение оценки вклада русской словесности в процесс просвещения и преобразования масс в пользу прямого революционного обращения к ним, которое демонстрировалось Искандером в процессе его лондонской деятельности, нельзя рассматривать как недооценку постепенных просветительских усилий вообще. На мой взгляд, в последний период публицистической и литературной работы Герцен обнаруживает отход от революционной позиции и демонстрирует несвойственную ему ранее симпатию к тургеневской позиции «умеренного либерализма». В 1869 г. в заключительной части статьи «Еще раз Базаров. Письмо четвертое» Герцен явно

умеренно-либерален. В отличие от других его текстов, статья эта преисполнена пафоса борьбы против всяческого рода «иконоборцев», «робеспьеровских нелепостей», «диких разрушительных призывов». Автор пишет: «Дикие призывы к тому, чтобы закрыть книгу, оставить науку – и идти на какой-то бессмысленный бой разрушения, принадлежат к самой неистовой демагогии и к самой вредной. За ним так и следует разнуздание диких страстей...

Нет, великие перевороты не делаются разнуздыванием дурных страстей. Христианство проповедывалось чистыми и строгими в жизни апостолами и их последователями, аскетами и постниками, людьми, заморившими все страсти – кроме одной. Таковы были гугеноты и реформаторы. Таковы были якобинцы 93-го года. Бойцы за свободу в серьезных подвигих оружия всегда были святы, как воины Кромвеля, – и оттого сильны.

Я не верю в серьезность людей, предпочитающих ломку и грубую силу развитию и сделкам. Проповедь нужна людям, проповедь неустанная, ежеминутная, проповедь, равно обращенная к работнику и хозяину, к земледельцу и мещанину. Апостолы нам нужны прежде авангардных офицеров, прежде саперов разрушенья, – апостолы, проповедующие не только своим, но и противникам.

...Дико необузданный взрыв, вынужденный упорством, ничего не пощадит... *С капиталом, собранным ростовщиками, погибнет другой капитал, идущий от поколенья в поколенья и от народа к народу* (выделено мной. – С.Н.). Капитал, в котором оседала личность и творчество разных времен, в котором сама собой наслонилась летопись людской жизни и скристаллизовалась история...

Довольно христианство и исламизм наломали древнего мира, довольно Французская революция наказила статуй, картин, памятников, – нам не приходится играть в иконоборцев»¹⁰. Осознание Герценом огромной цивилизующей роли культуры не только как благодатного устроителя человеческой жизни, но и как действенного механизма, подготовляющего постепенный переход человека на более высокую фазу своего общественного развития, означает серьезный поворот в строе мыслей автора «Былого и дум».

Этими же настроениями проникнуты и письма «К старому товарищу», датированные тем же 1869 г. О самосознании он пишет следующее: «Народное сознание так, как оно выработалось, представляет естественное, само собой сложившееся, безответственное, *сырое* произведение разных усилий, попыток, событий, удач и неудач людского сожития, разных инстинктов и столкновений – его надобно принимать за естественный факт и бороться с ним, как

мы боремся со всем бессознательным – изучая его, овладевая им и направляя его же средства – сообразно нашей цели»¹¹. И далее: «Социальному перевороту ничего не нужно, кроме *пониманья и силы*, знания – и средств. ...Новый водворяющийся порядок должен являться не только мечом рубящим, но и силой хранительной. Нанося удар старому миру, он не только должен спасти все, что в нем достойно спасения, но оставить на свою судьбу все не мешающее, разнообразное, своеобычное. Горе бедному духом и тощему смыслом перевороту, который из всего бывшего и настоящего сделает скучную мастерскую, которой вся выгода будет состоять в одном пропитании, и только в пропитании. ...И кто же скажет без вопиющей несправедливости, чтоб и в былом и отходящем не было много прекрасного и что оно должно погибнуть вместе с старым кораблем»¹².

Впрочем, до смерти Александра Ивановича оставалось не более года и потому наметившийся в его прошлых безоглядных революционных надеждах на «крестьянский социализм» либерально-реформаторский мотив не получил дальнейшего развития.

В контексте темы «дворянские революционеры» – «новые люди – революционные демократы» по отношению к первым часто также всплывает аналогия: они-де тоже «лишние люди» или, по крайней мере, их потомки. Очевидно, рассчитывая задеть «благородных» – «лишних людей», и А.Герцена в том числе, Н.Добролюбов в статье «Благонамеренность и деятельность» писал: «Нам пришло в голову: что, если бы Костина (героя одного из рассказов Плещеева, “благонамеренного юношу”) поселить в Англии, не давши ему, разумеется, годового содержания; что бы он стал там делать? На что бы годился?.. По всей вероятности, и там умер бы с голоду, если бы не нашел случая давать уроки русского языка... Да там о нем не пожалели бы, потому что людей, одаренных благонамеренностью, но не запасшихся характером и средствами для осуществления своих благих намерений, там давно уже перестали ценить»¹³. Герцен не мог не реагировать на столь грубый утилитаризм. Для него «лишними людьми» были и декабристы, и Пушкин, и Рылеев, и Якушкин, и Пущин. В николаевское время «канцелярия и казарма мало-помалу победили гостиную и общество». Против этого как раз и восстали «лишние люди», романтики и аристократы, не умевшие, за что их корят,

взяться за топор и за шило. Верно, «Чаадаев ...не умел взяться за топор, но умел написать статью, которая потрясла Россию и провела черту в нашем развитии... Чаадаева *высочайшей ложью* объявили сумасшедшим и взяли с него подписку не писать... Чаадаев сделался праздным человеком.

Иван Киреевский, положим, не умел сапог шить, но умел издавать журнал: издал две книжки – запретили журнал... Киреевский сделался лишним человеком... Заслуживают ли они симпатии или нет, это пусть себе решает каждый как хочет. Всякое человеческое страдание, особенно фаталистическое, возбуждает наше сочувствие, и нет ни одного страдания, которому нельзя было не отказать в нем»¹⁴.

Завершая краткий экскурс в сферу воззрений дворянских революционеров Огарева и Герцена под углом их оппозиционности к революционным демократам, к которым вслед за Лениным их еще недавно безоговорочно относил советская гуманитарная мысль, отмечу следующее. В оппозиции «дворянские революционеры» – «новые люди – революционные демократы» есть много существенных различий. Подчеркну лишь коренное, связанное с их конечными целями. Для «новых людей – революционных демократов» целью, несомненно, была насильственная революция, за которую они (в том числе не спрашивая, а вынуждая к этому и других) готовы были платить любую цену. Цена эта, к тому же, чем дальше, тем больше понималась как великая очистительная катастрофа, уничтожающая «старое» общество, т. е. делающая легитимным и единственно возможным появление «нового человека» как «человека ниоткуда». Что же касается «дворянских революционеров», то им ситуация виделась намного сложнее. Проблема формирования политической воли новых революционных слоев российского общества (не важно, о ком шла речь – об артельном крестьянине или пролетарии) рассматривалась ими прежде всего как проблема, связанная с окультуриванием народа, с умственным и нравственным развитием общества, с просвещением, с теорией «малых дел», с реформами. Таково было это коренное отличие, и революционаризм, которым в XX в. до смертельных схваток и не один раз подавилась Россия, рос именно и исключительно из революционного демократизма.

2. Социально-политические и философские взгляды П.Л.Лаврова, Н.К.Михайловского и П.Н.Ткачева в контексте формирования феномена «новых людей»

В философском наследии названных мыслителей понятие «новых людей» получило развитие в контексте идей истории, прогресса, личности и, в конечном счете, в контексте формирования русского общественного сознания.

Одной из наиболее ярких фигур – теоретиков нарождающегося в России революционного народничества был Петр Лаврович Лавров. Его личность, прежде всего наряду с именами Герцена и Огарева, заставляет задуматься о неоднозначной трактовке в русской истории самой фигуры революционера как идейного возмутителя спокойствия. В отличие от людей, чье революционное ремесло состояло в непосредственном практическом действии, теоретики революционного дела были, прежде всего, людьми остро чувствующими потребности момента. С другой стороны, они ощущали призвание аккумулировать в себе максимально возможное знание, которое они привлекали для обоснования собственных теоретических построений или формулируемых задач. Естественно, что, сознавая эту свою роль, они должны были и реально испытывали особо острое чувство личной ответственности за собственное слово, позицию, лозунг. И в этом – чувстве личной ответственности, – надо отдать им должное, они, как правило, оказывались на высоте.

Иное дело, что порой сам лозунг, призыв или теоретическое обоснование какого-либо революционного действия объективно оказывались бесполезными или даже вредными. Однако увидеть это, как правило, становилось возможным много времени позже, с известной исторической дистанции, каковым (видением) теоретики в свое историческое время, естественно, не обладали. С другой стороны, и само накопление «отрицательных результатов» тех или иных исторических действий не проходило без пользы: со временем возникало понимание того, что тот или иной вариант действий, средство, путь не ведут к намеченной благой цели или, более того, отдаляют ее. Сказанное в полной мере относится к Лаврову – одному из первых революционно настроенных философов, который стремился изложить свои воззрения в максимально систематизированном виде.

П.Л.Лавров не удовлетворялся абстрактными построениями. Своей целью он ставил создать философию практическую и потому соответствующим образом начал организовывать свою научную, педагогическую и публичную просветительскую деятельность. Именно за нее в 1866 г. после покушения на Александра II студента Дмитрия Каракозова¹⁵, а также за участие в неразрешенной «Издательской артели» с формулировкой за «преступный образ мыслей», т. к. более ничего полковнику Михайловской Артиллерийской академии Лаврову предъявить было нечего, он был предан суду и сослан в Вологодскую губернию. Пробыв в ссылке три года, Лавров, как раз в канун начала революционных событий в Париже, в 1870 г. бежал за границу.

Написанные в 1868–1869 гг. в ссылке «Исторические письма» – результат философских изысканий Лаврова 1850–1860-х гг. В них на стыке антропологии и практической философии автор исследует центральные для его научных интересов этого периода понятия «цельной личности», «прогресса», «цивилизации», «идеала», «государства».

Первым вопросом, который поставил перед собой высоко ставящий систематическое исследование Лавров, был вопрос о субъекте познания. Придя к выводу, что установление истинной перспективы исторических фактов, равно как и уяснение их смысла, зависит от теоретического багажа и личности самого мыслителя, Лавров в социологическом исследовании предложил пользоваться т. н. субъективным методом, посредством которого в попытке установить законы общественного развития отрицался объективный материальный критерий. С позиций критически мыслящего субъекта Лавров ставит задачу понять процесс развития человечества, определить, что можно считать его прогрессивным развитием. В качестве гипотезы он формулирует: *«Развитие личности в физическом, умственном и нравственном отношении; воплощение в общественных формах истины и справедливости – вот краткая формула, обнимающая, как мне кажется, все, что можно считать прогрессом; и прибавлю, что я в этой формуле не считаю ничего мне лично принадлежащим, более или менее ясно и полно высказанная, она лежит в сознании всех мыслителей последних веков, а в наше время становится ходячею истиною, повторяемою даже теми, кто действует несогласно с нею и желает совершенно иного»*¹⁶.

Далее, как истинный сторонник точного знания, он дает исчерпывающее и, одновременно, отличающееся простотой определение: «Развитие личности в физическом отношении лишь тогда возможно, когда она приобрела некоторый минимум гигиенических и материальных удобств, ниже которого вероятность страдания, болезней, постоянных забот далеко превосходит вероятность какого-либо развития, делает последнее долею лишь исключительных личностей, а все остальные обрекает на вырождение в ежеминутной борьбе за существование, без всякой надежды на улучшение своего положения»¹⁷.

Развитие личности в нравственном отношении происходит тогда, «когда общественная среда позволяет и поощряет в личностях развитие самостоятельного убеждения; когда личности имеют возможность отстаивать свои различные убеждения и тем самым принуждены уважать свободу чужого убеждения; когда личность сознала, что ее достоинство лежит в ее убеждении и что уважение достоинства чужой личности есть уважение собственного достоинства»». Что же касается развития личности в умственном отношении, то таковое Лавров связывает с потребностью и способностью личности вырабатывания в себе «критического взгляда на все, ей представляющееся, уверенность в неизменности законов, управляющих явлениями, и понимание, что справедливость в своих результатах тождественна с стремлением к личной пользе. ...Развитие личности в нравственном отношении лишь тогда вероятно, когда общественная среда позволяет и поощряет в личностях развитие самостоятельного убеждения; когда личности имеют возможность отстаивать свои различные убеждения и тем самым принуждены уважать свободу чужого убеждения; когда личность сознала, что ее достоинство лежит в ее убеждении и что уважение достоинства чужой личности есть уважение собственного достоинства»¹⁸. И, наконец, когда физическое, умственное и нравственное развитие общественно обеспечены, можно сказать, что «все данные для прогресса налицо».

Возможность сегодняшнего появления «критически мыслящих личностей» – того, что у Чернышевского получит название «нового человека», подчеркивает Лавров, оплачена огромными тяготами и лишениями всего человечества. Поэтому личности, видящие свою цель «в собственном развитии, в отыскании истины и

в воплощении справедливости», осознают свою ответственность как перед предками, так и перед потомками, и говорят себе: «каждое удобство жизни, которым я пользуюсь, каждая мысль, которую я имел досуг приобрести или выработать, куплена кровью, страданиями или трудом миллионов. Прошедшее я исправить не могу, и, как ни дорого оплачено мое развитие, я от него отказаться не могу... Я сниму с себя ответственность за кровавую цену своего развития, если употреблю это самое развитие на то, чтобы уменьшить зло в настоящем и в будущем. Если я развитый человек, то я обязан это сделать, и эта обязанность для меня весьма легка, так как совпадает именно с тем, что составляет для меня наслаждение: отыскивая и распространяя более истин, уясняя себе справедливый строй общества и стремясь воплотить его, я увеличиваю собственное наслаждение и в то же время делаю все, что могу, для страждущего большинства в настоящем и будущем. Итак, мое дело ограничивается одним простым правилом: живи сообразно тому идеалу, который ты сам себе поставил как идеал развитого человека!»¹⁹.

Критически мыслящие личности, поскольку они нравственны, образованны и не принуждены заботиться о хлебе насущном, обязаны начинать действовать, далее обосновывает свою позицию Лавров. «Ни литература, ни искусство, ни наука не спасают от безнравственного индифферентизма. Они не заключают и не обуславливают сами по себе прогресса. Они накапливают для него силы. Но лишь тот литератор, художник или ученый служит прогрессу, который сделал все, что мог, для приложения сил, им приобретенных, к распространению и укреплению цивилизации своего времени; кто боролся со злом, воплощал свои художественные идеалы, научные истины, философские идеи, публицистические стремления в произведения, жившие полной жизнью его времени, и в действия, строго соответственные количеству его сил»²⁰. При этом, сколь бы мало таких людей не было и сколь бы узкой не была сфера их деятельности, такие личности все равно сделаются «влиятельным двигателем прогресса». Лишь в этом случае интересы общества и «критически мыслящей личности» совпадают.

Прогресс никогда не совершается автоматически, сам собой, помимо усилий «критически мыслящих личностей». Если усилия не предпринимаются, то устанавливается застой. И для того, что-

бы застой не наступил или чтобы его преодолеть, нужна «личная мысль» и «личная энергия», которая воплощает в себе «результат потребностей данной эпохи и работы мысли всего предшествующего времени. Всякий, кто не стремится всеми своими силами к осуществлению прогресса в том смысле, как он его понимает, борется *против* него. Таким образом, необходимость участия в борьбе за прогресс является нравственным долгом личности, которая создала смысл этого понятия»²¹.

Но как участвовать в борьбе? – не может не поставить вопрос философ практического дела. Прежде всего, необходимо уяснить себе и сделать ясным для других то понимание прогресса, которое усвоила себе «критически мыслящая личность». Борец за прогресс должен «скреплять свою связь» со своими единомышленниками, создать и стать членом общей организации. Борец за прогресс должен понимать, что он – плоть от плоти того общества, которое он рассчитывает изменять и потому изменение он должен начинать с самого себя, для чего прежде всего необходимо составить «план личной жизни», а далее и план общих действий организации. При этом нужно помнить, что только то представление о прогрессе может быть истинно и привлечь упорных, знающих, самоотверженных и многочисленных последователей, которое одновременно «опирается с одинаковой силой на метод науки, на эффект воображения и на расчет личного интереса»²².

В полной мере этим критериям соответствует «группа социалистических мыслителей», пишет Лавров, но, естественно, по цензурным соображениям не называет имен. В своих теоретических построениях эта группа исходит прежде всего из утверждения о принципиальной ущербности существующего экономического строя. Этот строй «неизбежно вызывает неравенство и ограничение свободы для большинства, создает господство одних классов над другими. Он в экономической конкуренции вызывает, упрочивает и узаконяет в человечестве элементы вражды между личностями, борьбы между группами и внутри групп. Он подавляет индивидуальное развитие среди миллионов людей, позволяя развиваться лишь немногим, но и тут искажая их развитие одним уже погружением их в войну всех против всех. Прогресс в настоящем возможен лишь путем радикального изменения этого неправильного экономического строя и заменю его оснований иными, до-

пускающими всестороннее развитие каждой личности, допускающими возможно большее внесение в жизнь свободы и равенства, допускающими правду в общественной жизни. И в прошедшем прогресс заключался и мог заключаться лишь в развитии тех сторон мысли, которые уясняли людям реальное отношение вещей между собою и реальные потребности личного человеческого развития и правильного общественного строя; в усилении тех элементов общественных отношений, которые скрепляли связь между личностями и между группами и расширяли эту связь до внесения в нее всего мыслящего человечества. Иначе говоря, прогресс заключался и мог заключаться лишь и растущем сознании истины путем все более вырабатывающейся критической мысли и в растущем воплощении в общественную жизнь солидарности между людьми, окончательно распространяющейся на все мыслящее человечество в его кооперации ко всеобщему развитию»²³.

И далее – вновь открытым текстом о социализме: «В учении социализма борцы за прогресс призываются к выработке из данных реальных отношений между людьми новых отношений, допускающих солидарность между всеми мыслящими и трудящимися человеческими группами; к уяснению себе и другим тех элементов, уже существующих, которые способствуют этой перестройке, и тех, которые ей препятствуют; к выработке коллективной силы, способной воспользоваться тем, что благоприятствует изменению, и устранить или сломать препятствия, представляющиеся на этом пути; к выработке в себе и в своих товарищах по убеждению личной силы мысли и личной энергии, годной как на борьбу за прогресс с его врагами, так, еще более, для установления того общественного строя, который один может сделать возможною и упрочить солидарность между личностями и группами»²⁴.

От этого пункта, как видим, остается всего один шаг до выработки рекомендаций собственно для России. Согласно Лаврову, переходу к социализму в нашей стране способствуют такие ее особенности, как сельская община, артельные союзы, отсутствие у господствующих классов традиций политической организованности. Вместе с тем серьезным препятствием на этом пути является самодержавие, и потому оно должно быть разрушено. Одновременно насущной и реально выполнимой задачей подготовки социальной революции в России является развитие в интеллигенции «научной

социологической мысли» и пропаганда социалистических идей в народе. Это то поле деятельности, на котором Лавров видит самого себя и своих товарищей по разработке научной революционной теории. Поэтому он с радостью принимает на себя обязанности социалистической пропаганды в России, в том числе и в том случае, когда ему предложили возглавить редакцию журнала «Вперед».

* * *

Одним из наиболее талантливых и последовательных разработчиков идей революционных демократов был основатель социологии в России²⁵ Николай Константинович Михайловский. Фигура Михайловского интересна прежде всего тем, что в своих работах он обнаруживает себя представителем активных городских слоев нового русского общества второй половины XIX столетия, прежде всего разночинной интеллигенции, чиновничества, мелкого и среднего дворянства. Эти социальные типы, еще вчера глубоко укорененные в деревенской России, теперь начали составлять собой поколения собственно городских жителей, все менее сохраняющих связи с сельской общностью.

Как истинный последователь отечественных либерально-демократических традиций, Михайловский был озабочен поиском путей и средств рационального переустройства российской действительности на началах разума, ставя во главу угла интересы и цели развитой личности и свободного народа. Пафос его научно-публицистических размышлений, совпадающий с сутью народнической идеологии, состоял в том, чтобы найти способы освобождения социальных низов для созидательного труда, выработки условий для полного расцвета человеческой индивидуальности.

Вместе с П.Лавровым, С.Южаковым и Н.Кареевым Михайловский по праву числится одним из основателей этико-социологического направления в русской социологии – субъективной школы. Все представители этого направления сходились в признании ведущей роли субъекта социального и политического действия в прогрессивном общественном развитии, но расходились в вопросе о том, кого считать таковым субъектом – отдельную личность или в целом народ. В целом сторонники русской социоло-

логической субъективной школы разделяли радикальные настроения, в соответствии с которыми в стране должна была быть разрушена система самодержавно-православных смыслов и ценностей и построена система ценностей либерально-демократического свойства. Естественно, что такого рода идеология своим прямым продолжением имела радикальные настроения в среде молодых народников, реализовавших ее в начале 1870-х гг. в движение «хождение в народ»²⁶. Подталкивание народа к разным формам протеста, призывы к социальной справедливости, мести имущим классам вплоть до физического устранения его представителей (вспомним слова Д.Каракозова при аресте), теоретические доводы в пользу социальной активности и солидарности в борьбе – все это входило в катехизис субъективной школы русской социологии.

Разрабатывая социологию, Михайловский прежде всего вскрывает те объективные трудности появления общественной науки, которые, на его взгляд, имеют место. Прежде всего, это объективная сложность явлений общественной жизни и неизбежное при их анализе вмешательство субъективного фактора. По его мнению, человеческое сознание испытывает множественные нагрузки. Оно детерминировано унаследованным опытом, содержащим культуру, обычаи, традиционную идеологию; оно зависит от личного опыта, представленного системой индивидуальных переживаний и оценок; оно, наконец, корректируется т. н. сочувственным опытом, включающим способности человека как бы почувствовать жизнь другого, посмотреть на мир чужими глазами. Условием достоверности получаемых в результате исследования мнений является, таким образом, тщательная проверка их эмпирического содержания и отыскание их источников²⁷. Мнение, которое можно полагать предвзятым, становится таковым в случае, когда при его возникновении бессознательный или сознательный прошлый опыт оказывается чрезмерно влиятельным. Препятствием же для этого выступает предшествующая умственная работа субъекта, а также его достаточно высокий нравственный уровень. То есть, выступая вслед за Г.Спенсером с позитивистских позиций, Н.Михайловский, тем не менее, не игнорировал психологическую сторону общественной жизни, равно как и индивидуальное человеческое начало, в чем следовал за П.Лавровым. В связи с этим он недвусмысленно формулировал: «...Прогресс есть постепен-

ное приближение к целостности неделимых, к возможно полному и всестороннему разделению труда между органами и возможно меньшему разделению труда между людьми. Безнравственно, несправедливо, вредно, неразумно все, что задерживает это движение. Нравственно, справедливо, разумно и полезно только то, что уменьшает разнородность общества, усиливая тем самым разнородность его отдельных членов»²⁸. За этими витиеватыми словами стоят довольно простые идеи о том, что общество должно быть устроено справедливо, а составляющие его индивиды иметь возможность всестороннего развития своих сил и способностей, как много яснее это уже сформулировал К.Маркс, в частности, в «Экономико-философских рукописях 1844 года». Впрочем, с марксизмом, представленном в это время в России Г.В.Плехановым, у Михайловского были серьезные расхождения.

Еще одним представителем материалистическо-позитивистской линии в русской философии и участником теоретической работы по разработке понятия «нового человека» был видный философ, публицист и революционер Петр Никитич Ткачев. Среди тем, имеющих отношение к рассматриваемой проблематике, можно указать на большую статью П.Ткачева «Что такое партия прогресса (по поводу “Исторических писем” П.Л.Миртова»²⁹. 1870)». При всей общности общедемократических оснований, на которых строят свои рассуждения Лавров и Ткачев, главное возражение Ткачева автору «Исторических писем» состоит в том, что для него прогресс – субъективное понятие. «Для автора, – пишет Ткачев, – понятие прогресса – к какой бы области знаний оно ни применялось – имеет чисто формальный характер; человек наполняет эту категорию каким-нибудь субъективным понятием, каким-нибудь собственным, самим им созданным идеалом, и вот это-то идеал, это-то субъективное понятие и есть для него критерий прогресса. ...В одно и то же время одно и то же явление может быть двумя людьми с одинаковым правом рассматриваемо и как симптом прогресса, и как симптом регресса. Все зависит от точки зрения, от того субъективного идеала, который они делают критерием прогресса»³⁰. И этот «произвол субъективности» имеет место в отношении явлений как природы, так и общества. С этим Ткачев категорически не согласен. Ведь если не может быть объективного критерия прогресса для истории, то не может быть и объективного

критерия для истины. Однако человечество никогда не откажется от признания того, что для истины, равно как и для прогресса, критерии всегда есть. Это – очевидность, т. е. «нечто такое, что каждый субъект, – каковы бы ни были вообще его личные воззрения, – считает для себя безусловно убедительным, т. е. истинным. Общность нашей физической, а следовательно, и психической делает возможным существование таких *нечто*. Эти-то *нечто* мы имеем право считать истинными *сами по себе* потому, что они истинны не для одного меня или вас, а для всех людей вообще»³¹.

Применительно к общественному развитию таким, каким оно, по мнению Ткачева, должно быть, эти «*нечто*» означают, что «общество только тогда *вполне* может достигнуть своей задачи, когда оно: во-первых, объединит жизненные цели всех своих членов, т. е. поставит их в совершенно одинаковые условия воспитания и дальнейшей деятельности, сведет к одному общему знаменателю, к одной общей степени все хаотическое разнообразие индивидуальностей, выработавшееся путем регрессивного исторического движения; во-вторых, приведет в гармонию средства с потребностями, т. е. будет развивать в своих членах только те потребности, которые могут быть удовлетворены данной производительностью труда или которые могут непосредственно увеличить эту производительность или уменьшить трату на поддержание и развитие индивидуальности; в-третьих, всем потребностям каждого будет в равной мере гарантирована возможная степень ...удовлетворения»³². Осуществить все эти три условия в возможно полной степени – вот конечная цель общества, и цель совершенно объективная, вытекающая из самой сущности человеческого общежития. Человеческое общежитие не может иметь другой задачи, как способствовать осуществлению жизненных целей образующих его индивидов. Жизненная цель каждого индивида состоит в сохранении и поддержании своей индивидуальности. Когда все члены общества стоят на одинаковой степени развития человеческой индивидуальности, тогда их жизненные цели одинаковы, они находятся в полной гармонии с общественной целью. Где нет этой гармонии, где общество не иначе может осуществить цель одних, как обидев других, где разнообразие индивидуальностей порождает разнообразие и противоречие индивидуальных целей, там осуществление обществом его задачи логически немыслимо.

...Итак, установление возможно полного равенства индивидуальностей ...и приведение потребностей всех и каждого в полную гармонию со средствами к их удовлетворению – такова конечная, единственно возможная цель человеческого общества, таков верховный критерий исторического социального прогресса. Все, что приближает общество к этой цели, то прогрессивно; все, что удаляет, то регрессивно»³³.

3. «Новые люди» в романной прозе Н.Г.Чернышевского

В истории России есть фигуры, историческая значительность которых проистекает не только от их собственного масштаба, но и от иных факторов. В их числе – репрессивные, несоизмеримые и незаслуженные действия властей, равно как и меры идеологического и фальсификаторского характера, которые по отношению к этим фигурам предпринимались позднейшими политиками или теоретиками, перелицовывавшими историю «под себя» и свои действия. Политикам и теоретикам эти фигуры понадобились в качестве «ступеньки» к их собственному «пьедесталу», как «теоретические предшественники», которые, в отличие от них, гениальных, конечно же, «недодумывали», «останавливались перед», «недопонимали». Для некоторых из фигур, наконец, их значительность проистекает из того, что в их исследованиях ими были затронуты некоторые явления, действительно важные для будущего.

К числу таких фигур, по отношению к которым применимо все перечисленное, на мой взгляд, принадлежит Н.Г.Чернышевский³⁴. Этот мыслитель, как известно, непомерно превозносился Лениным и последующей советской идеологией как первый русский революционный демократ. То ли случайно, то ли гениально предугадав то, что после революционного переворота (не важно, желаемого Чернышевским или опасавшегося его) новой власти понадобятся и «новые люди», он активно этой идейной конструкцией занялся. По отношению к нему, наконец, также был произведен неправый и беспощадный суд. «В деле Чернышевского, – писал В.С.Соловьев, – не было ни суда, ни ошибки, а было только заведомо неправое и насильственное деяние, с заранее составленным

намерением. Было решено изъять человека из среды живых – и решение исполнено. Искали поводов, поводов не нашли, обошлись и без поводов»³⁵.

В итоге по прошествии ста пятидесяти лет нашим современникам он в равной мере известен и как автор одного из первых «идеологических», по определению М.М.Бахтина, романов со знаменательным подзаголовком «Из рассказов о новых людях»³⁶, и как человек, в отношении которого правительство Александра II осуществило юридически необоснованное судебное преследование и наказание, в том числе исполнило акт гражданской казни, а затем на долгие годы сослало в каторгу.

Как разночинный философ, публицист и романист Николай Гаврилович Чернышевский явился на арену общественной и литературной жизни России в то время, когда, по оценке В.С.Соловьева, противоречия между «славянофилами» и «западниками» в существенной мере сгладились, но внутри «западников» появилось разделение на «идеалистов-либералов» и «реалистов-радикалов». В какой мере «радикалы» били «реалистами», нам еще предстоит выяснить. Но вот то, что именно к их числу традиционно относят Чернышевского, сомнению не подлежит.

Революционный радикализм Чернышевского³⁷ – сына священника, слушателя духовной семинарии и студента историко-филологического факультета Петербургского университета – подтверждается его представлениями о том, что Россия может избежать капиталистического пути развития посредством крестьянской революции, которую должны готовить профессиональные революционеры используя неведомую в Европе и традиционную для крестьянства общинную организацию производства и жизни. Влиянию идей Чернышевского даже приписывается возникновение в России революционной организации «Земля и воля»³⁸, а его роману заслуга обобщить опыт жизни нового поколения людей – созидателей (не только «нигилистов»!), прославить революцию и революционеров. С этих позиций, в трактовке В.И.Ленина, Чернышевский был «революционным демократом, он умел влиять на все политические события его эпохи в революционном духе, проводя – через препоны и рогатки цензуры – идею крестьянской революции, идею борьбы масс за свержение всех старых властей»³⁹. С этих позиций чудесным образом оказы-

валось, что и состоявшееся в 1861 г. освобождение крестьян было фактом незначительным, не более как «побочным продуктом революционной борьбы»⁴⁰, что пойти на этот шаг Александра II заставило движение крестьянских низов (сколько-нибудь значительных движений таковых в истории не зафиксировано. – С.Н.), равно как и натиск «революционной партии» (не столько реальной, сколько «фигуральной». – С.Н.) со страниц «Современника», «Русского слова», «Колокола»⁴¹.

«Революционность» основного произведения Чернышевского романа «Что делать?» позднейшими исследователями в угоду большевистской идеологии была многократно преувеличена⁴², о чем явно свидетельствует уже тот факт, что писался роман во время заключения автора в Петропавловской крепости и передавался для печатания в «Современнике» через посредство жандармов – чинов III Отделения. Факт этот говорит о том, что самой властью, при всей ее изоэтрности в отношении революционных движений (вспомним хотя бы историю со второй высылкой Герцена), «подрывной потенциал» романа не фиксировался. Напротив, со стороны властей автору оказывалась явная помощь, поскольку, как они верно полагали, изображенные в произведении т. н. новые люди не могли не вызвать неприятия со стороны сколько-нибудь образованных и нравственных читателей.

По поводу романа молчали и те, кому это произведение, казалось бы, должно было бы приветствовать. Так, из числа тех, кого в России того времени относили к либералам, не было ни одного известного философа или литератора, кто бы сколько-нибудь высоко оценил сочинение Чернышевского. Единственный умеренно-обнадеживающий отзыв об основной идее романа (при жесткой уничижительной оценке его художественности) принадлежит одному из главных оппонентов разработчика идеологии «нового человека» Н.С.Лескову.

Суть его критики сводилась к тому, что, может быть, дело, которое предлагает совершить Н.Г.Чернышевский «во всяком благоустроенном государстве, от Кореи до Лиссабона» и нужно, но вот только в природе «*добрых людей*», которых вывел в своем произведении автор, «мы даже вовсе не видали»⁴³. Замечание это было тем более убийственно, что Лескову повидать в России довелось немало.

Большое число литературных откликов на роман имели строго-критический характер. Так, одна из наиболее обстоятельных статей этого ряда принадлежит известному поэту А.А.Фету и В.П.Боткину – литературному критику и брату известного врача С.П.Боткина. И поскольку в ней одинаково подробно рассматриваются художественные достоинства, этические и политико-экономические посылки романа, мне представляется важным остановиться именно на этой работе.

Фет и Боткин начинают с обращения к намеренно уничижительному «признанию» Чернышевского в том, что у него «нет ни тени таланта» и что он даже языком владеет плохо. Это, мягко говоря, странное мелочно-разночинное ерничество, предпринимаемое в расчете «задеть» «благородную» публику, имеющую высокую родословную, вскоре уравнивается фантастическим по своей самонадеянности признанием и оценкой автором своего собственного таланта. «Впрочем, моя добрейшая публика, толкуя с тобой, надобно договаривать все до конца; ведь ты хоть и охотница, но не мастерица отгадывать недосказанное. Когда я говорю, что у меня нет ни тени художественного таланта и что моя повесть очень слаба по исполнению, ты не вздумай заключить, будто я объясняю тебе, что я хуже тех твоих повествователей, которых ты считаешь великими, а мой роман хуже их сочинений, – с прославленными сочинениями твоих знаменитых писателей ты смело ставь наряду мой рассказ по достоинству исполнения, ставь даже выше их – не ошибешься! В нем все-таки больше художественности, чем в них; можешь быть спокойна на этот счет»⁴⁴.

«Не слишком ли самонадеянна и смешна подобная претензия? Или в самом деле у нас такой избыток талантливых писателей-романистов? Попробуем счесть: Толстой, Тургенев, Писемский, Гончаров, – кто еще? Никого»⁴⁵, – отвечают на этот выпад Фет и Боткин. И далее: претензия Чернышевского на величие – не просто «жалкие усилия паука подняться за орлом». Все произведение – предлагаемый неопитам конкретный пример «нахальства и наглости», явленных в качестве «краеугольного камня» разночинно-демократической революционной доктрины. «Величающаяся наглость, охорашивающееся бесстыдство – догматы нового учения. Это катехизис, который говорит: “Вы желаете ничем не заслуженного успеха, блистательного торжества громкой галиматьи – будьте прежде всего наглы и не забывайте, что самому добродушному

слепцу стоит выдать себя за *очковую змею* и самой близорукой бездарности нахально провозгласить себя публично человеком умнейшим, – и успех несомненен. Вспомните, как *тупа публика*”»⁴⁶.

Впрочем, заявленная Чернышевским в романе высочайшая самооценка – не элемент художественности особого рода. Мы располагаем и другими, не менее серьезными аналогичными свидетельствами. Так, за два месяца до начала работы над романом Чернышевский писал жене из Алексеевского рavelина: «Наша с тобой жизнь принадлежит истории; пройдут сотни лет, и наши имена все еще будут милы людям; и будут вспоминать о нас с благодарностью, когда уже забудут почти о всех, кто жил в одно время с нами»⁴⁷.

Если говорить коротко и нелюбезно о содержании романа Чернышевского, то это, пожалуй, самонадеянная наглость не во всем заурядных людей в своей натужной страсти сделаться необычными. Они живут и поступают так, как будто не было и нет тысячелетней культуры, великих творений гениев и талантов, выстраданных и созданных тяжким трудом. У них все элементарно и просто. Они как будто пришли на голое место и с помощью кухонного здравого смысла открывают азбучные истины, посредством которых они претендуют на решение вековых вопросов морали, справедливости и добра. Их единственный критерий – немедленная и явная польза. Их единственная доктрина – «разумный эгоизм». Имя их – «новый человек». На самом же деле – это «человек ниоткуда».

По мере анализа романа мое критическое отношение к его героям будет подкрепляться аргументами. Однако еще до того зададимся вопросом: как это явление – не реальность, а фантомная (виртуальная, как сказали бы мы сегодня) манифестация «новых людей» как особого социального типа – стала возможна?

Так называемые «новые люди» в известном отношении действительно были новы: их родословная не была связана с основными классами России – крестьянством или дворянами. Своим появлением в обществе они были обязаны все усиливающемуся присутствию в общественной жизни страны наряду с деревенскими – городских начал. По мере развития в стране капитализма и связанного с ним роста городов в обществе все больше стало появляться и профессий, прежде довольно редких. Это были профессии, которые представляли разного рода служащие, чиновники, мелкие ремесленники. Дети этих людей, не имея за плечами

сколько бы то ни было длительной истории развития собственно- социального слоя, с неизбежностью чувствовали себя появившимися как бы на ровном месте, в известном смысле – «людьми из небытия». Единственной возможностью закрепиться в жизни для них было получение образования, дальнейшая служба, преподавание, занятия науками. В отличие от крестьян, они не имели земельного надела, а в отличие от дворян – родового состояния, сколько-нибудь длительной истории рода и, соответственно, развитого самосознания. Собственное, своего рода интеллектуальное занятие, включая уроки, переписывание, исполнение курьерских и прочих мелких обязанностей, первоначально было то единственное, что давало им надежду на устройство в жизни, но не обещало даже самым талантливым сколько-нибудь надежного положения, не говоря уже об общественных высотах. Их положение было своего рода новым крепостным состоянием, закрывавшим для образованной молодежи пути к общественному росту. Естественно, оно было воспринимается как особого рода несправедливость, ограничение, остро переживаемое и нередко требующее действия. Вот почему все «новые люди» в той или иной степени были заражены бациллой Родиона Раскольникова, героя романа Ф.М.Достоевского «Преступление и наказание». Они, наверное, как никакой другой слой тогдашней России, были способны к тому, что именовалось «поступком», «делом» – будь то убийство «твари ничтожной» – старушки-процентщицы или покушения на российского самодержца. С определенной стороны их жизненную позицию в качестве поэтической клятвы «революционера 61-го года» выразил стихом Н.А.Добролюбов:

Я – ваш, друзья, – хочу быть вашим,
На труд и битву я готов, –
Лишь бы начать в союзе нашем
Живое дело вместо слов.

Настроение определенной, революционно настроенной части «новых людей» передавал и уже упоминавшийся мной революционер-демократ П.Н.Ткачев. Он свидетельствует: «Основной вопрос, который обсуждался тогда в кружках молодых людей, – это вопрос о том, что делать – что делать для того, чтобы освободить страну от подлого экономического и поли-

тического деспотизма, который подавлял, уничтожал и разорял ее..., что делать для того, чтобы реализовать в частной и общественной жизни моральные и социальные идеи, запечатленные в сердцах молодежи? Чернышевский в своем романе подошел ко всем этим вопросам»⁴⁸.

Посмотрим же вместе с современниками Чернышевского – Фетом и Боткиным, что представляют идеи «новых людей» в конкретных проявлениях характеров и в поступках главных героев его романа – Веры Павловны, Лопухина, Кирсанова и вовсе «особого человека», «двигателя двигателей» Рахметова.

Лопухов – студент Петербургской медицинской академии, живущий уроками, не бедствующий. Правда, было время, когда он нуждался. «Такое время, – приводит свое наблюдение Чернышевский, – очень благоприятно для кутежа не только со стороны готовности, но и со стороны возможности: пить дешевле, чем есть и одеваться». «...Такому порядочному человеку, как Лопухов, – не проходят мимо этого экономического свидетельства авторы статьи, – нужно было не менее 20 копеек, чтобы напиться сивухой, а если бы он съедал 3 ф. (не менее 1 килограмма 300 грамм. – С.Н.) хлеба, то это стоило бы не более 4½ коп. Таковы все расчеты автора, проверяемые действительностью»⁴⁹, – едко отзываются критики о демонстрируемом автором «знании жизни».

Сходный результат проверки действительностью ожидает любого интересующегося и в отношении главного замысла – идеи романа – устройства швейных мастерских на принципах «справедливости». Установка все делить «поровну между всеми» утопична, поскольку тут же, наряду с прочим, низведет к нулю стоимость сколько-нибудь квалифицированного труда. Платить одинаково закройщице, «разогревательнице утюгов» и организующему все хозяйство менеджеру – экономическая бессмыслица, возможная лишь в горячечной социалистической фантазии или у девственно-го в экономических познаниях писателя, что на деле и демонстрирует Чернышевский.

«Заботясь» о самочувствии, любовных чувствах и нравственном спокойствии жены, прагматик (у Чернышевского повсюду в ходу термин «материалист», но речь о прагматизме. – С.Н.) Лопухов под предлогом большей экономии хозяйства «на троих», чем «на двоих», предлагает Верочке вариант совместной жизни с

ним, Лопуховым, и одновременно с Кирсановым. И когда получает отказ, попыток не оставляет, но переносит их на Кирсанова, а затем поручает «особенному человеку» Рахметову.

Рахметов же человек и вовсе особенный. «Таких людей, как Рахметов, – сообщает автор, – мало: я встретил до сих пор только восемь образцов этой породы (в том числе двух женщин); они не имели сходства ни в чем, кроме одной черты. Между ними были люди мягкие и люди суровые, люди мрачные и люди веселые, люди хлопотливые и люди флегматические, люди слезливые (один с суровым лицом, насмешливый до наглости; другой с деревянным лицом, молчаливый и равнодушный ко всему; оба они при мне рыдали несколько раз, как истерические женщины, и не от своих дел, а среди разговоров о разной разности; наедине, я уверен, плакали часто), и люди, ни от чего не перестававшие быть спокойными».

Это «главное», о чем говорит Чернышевский, в Рахметове было то, что «все, кто его знал, знали его под двумя прозвищами; одно из них уже попадалось в этом рассказе – “ригорист”; его он принимал с обыкновенною своею легкою улыбкою мрачного удовольствия. Но когда его называли Никитушкою или Ломовым, или по полному прозвищу Никитушкою Ломовым, он улыбался широко и сладко и имел на то справедливое основание, потому что не получил от природы, а приобрел твердостью воли право носить это славное между миллионами людей имя»⁵⁰.

Славен, по мнению Чернышевского, Рахметов был не только силой, но и тем, что мы сегодня назвали бы моральной неразборчивостью и эгоизмом, которые если и не вызывают восхищения, но, тем не менее, и не осуждаются автором романа. Чернышевский приводит примеры общения Рахметова с разными людьми. Так, ему было свойственно соблюдать в общении то же правило, как в чтении: «не тратить времени над второстепенными делами и с второстепенными людьми, заниматься только капитальными, от которых уже и без него изменяются второстепенные дела и руководимые люди. Например, вне своего круга он знакомился только с людьми, имеющими влияние на других. Кто не был авторитетом для нескольких других людей, тот никакими способами не мог даже войти в разговор с ним. Он говорил: “Вы меня извините, мне некогда”, и отходил. Но точно так же никакими средствами не мог избежать знакомства с ним тот, с кем он хотел познакомиться.

Он просто являлся к вам и говорил, что ему было нужно, с таким предисловием: “Я хочу быть знаком с вами; это нужно. Если вам теперь не время, назначьте другое”. На мелкие ваши дела он не обращал никакого внимания, хотя бы вы были ближайшим его знакомым и упрашивали вникнуть в ваше затруднение: “мне некогда”, говорил он и отворачивался. Но в важные дела вступался, когда это было нужно по его мнению, хотя бы никто этого не желал: “я должен”, говорил он. Какие вещи он говорил и делал в этих случаях, уму непостижимо»⁵¹.

Вот в этом же ключе – «непостижимости умом» – Рахметов и исполняет последнюю волю Лопухова в разговоре с Верочкой. В нем он, между прочим, ухитряется договориться до обвинения покойника Лопухова в «эгоизме», поскольку, хотя тот сам, будучи «просвещенным», смотрел на брак как на некую условность, но вот в своей жене этого отношения «выработать» так и не сумел.

Своими проповедями «новые люди» неоднократно спасают – наставляют на путь истинный разных несчастных: от нравственно погибающей в своей семье Веры Павловны – до спасенной Кирсановым от злодея-жениха Катерины Васильевны Полозовой. Все это, однако, некий лирический, хотя и нравоучительный фон, на котором разворачивалось главное событие романа «Что делать?»: устройство новых образчиков хозяйственной жизни – швейных мастерских. Впрочем, это, согласно Чернышевскому-западнику, новое дело только для отсталой России. Как становится ясно после знакомства с еще одним персонажем – «человеком дела», выросшим в России американцем Чарльзом Бьюмонтом, – все это уже есть в Америке. Бьюмонт (прибывший под этим именем в Россию Лопухов) – естественно, того же поля ягода, что и прочие герои. Для него также естественно забывать «о лицах, когда заинтересован делом» и это также не мешает ему, когда он оказывается в «своей среде» – среди «новых людей». Упоминание в этом контексте Лондона – намек «Н.Г.Ч.» на Герцена и революционную эмигрантскую деятельность, к которой приобщился Лопухов.

И, наконец, последнее, что требуется для полноты смысловой трактовки романа, – это обращение к знаменитым снам Веры Павловны. Их, как известно, четыре. В первом, сопутствующем оставлению Верой Павловной ненавидимого ею родного семейства, а шире – и всей подлежащей изменению российской жизни,

«снится ей, что она заперта в сыром, темном подвале. И вдруг дверь растворилась, и Верочка очутилась в поле, бегаёт, резвится и думает: “как же это я могла не умереть в подвале?” – “это потому, что я не видала поля; если бы я видала его, я бы умерла в подвале”, – и опять бегаёт, резвится. Снится ей, что она разбита параличом, и она думает: “как же это я разбита параличом? Это бывают разбиты старики, старухи, а молодые девушки не бывают”. – “Бывают, часто бывают, – говорит чей-то незнакомый голос, – а ты теперь будешь здорова, вот только я коснусь твоей руки, – видишь, ты уж и здорова, вставай же”. – Кто ж это говорит? – А как стало легко! – вся болезнь прошла, – и Верочка встала, идет, бежит, и опять на поле, и опять резвится, бегаёт, и опять думает: “как же это я могла переносить паралич?” – “это потому, что я родилась в параличе, не знала, как ходят и бегают; а если б знала, не перенесла бы”, – и бегаёт, резвится. А вот идет по полю девушка, – как странно! – и лицо, и походка, все меняется, беспрестанно меняется в ней; вот она англичанка, француженка, вот она уж немка, полячка, вот стала и русская, опять англичанка, опять немка, опять русская, – как же это у ней все одно лицо? ... Подходит к Верочке. – “Ты кто?” – “Он прежде звал меня: Вера Павловна, а теперь зовет: мой друг”. – “А, так это ты, та Верочка, которая меня полюбила?” – “Да, я вас очень люблю. Только кто же вы?” – “Я невеста твоего жениха”. – “Какого жениха?” – “Я не знаю. Я не знаю своих женихов. Они меня знают, а мне нельзя их знать: у меня их много. Ты кого-нибудь из них выбери себе в женихи, только из них, из моих женихов? – “Я выбрала...” – “Имени мне не нужно, я их не знаю. Но только выбирай из них, из моих женихов. Я хочу, чтоб мои сестры и женихи выбирали только друг друга. Ты была заперта в подвале? Была разбита параличом?” – “Была”. – “Теперь избавилась?” – “Да”. – “Это я тебя выпустила, я тебя вылечила. Помни же, что еще много невыпущенных, много невылеченных. Выпускай, лечи. Будешь?” – “Буду. Только как же вас зовут? мне так хочется знать”. – “У меня много имен. У меня разные имена. Кому как надобно меня звать, такое имя я ему и сказываю. Ты меня зови любовью к людям. Это и есть мое настоящее имя. Меня немногие так зовут. А ты зови так”. – И Верочка идет по городу: вот подвал, – в подвале заперты девушки. Верочка притронулась к замку, – замок слетел: “идите” – они выходят. Вот комната, – в комнате лежат девушки, разбиты параличом: “вставайте” – они встают, идут, и все они опять на поле, бегают, резвятся, – ах, как весело! с ними вместе гораздо веселее, чем одной! Ах, как весело!»⁵².

В соответствии с трактовкой этого образа в советские времена Вере Павловне встретилась мировая революция, которая одна лишь и способна освободить людей от прежней ненавистной жиз-

ни. Впрочем, революционным демократам уже тогда было понятно, что нечто внешнее не может просто изменить самого человека, превратить его из человека «старого» в человека «нового». И рецепт настоящего «внутреннего» изменения человека предлагается в остальных снах. «Темный подвал» и «паралич» во сне – положение закрепощенного народа, а выход в поля – отмена крепостного права.

Во втором сне Вера Павловна видит «поле, и по полю ходят муж, т. е. миленький, и Алексей Петрович, и миленький говорит:

– **Вы интересуетесь знать, Алексей Петрович, почему из одной грязи родится пшеница такая белая, чистая и нежная, а из другой грязи не родится?** Эту разницу вы сами сейчас увидите. Посмотрите корень этого прекрасного колоса: около корня грязь, но эта грязь свежая, можно сказать, чистая грязь; слышите запах сырой, неприятный, но не затхлый, не скиснувшийся. Вы знаете, что на языке философии, которой мы с вами держимся, эта чистая грязь называется реальная грязь. Она грязна, это правда; но посмотрите в нее хорошенько, вы увидите, что все элементы, из которых она состоит, сами по себе здоровы. Они составляют грязь в этом соединении, но пусть немного переменится расположение атомов, и выйдет что-нибудь другое: и все другое, что выйдет, будет также здоровое, потому что основные элементы здоровы. Откуда же здоровое свойство этой грязи? обратите внимание на положение этой поляны: вы видите, что вода здесь имеет сток, и потому здесь не может быть гнилости.

– **Да, движение есть реальность,** – говорит Алексей Петрович, – **потому что движение – это жизнь, а реальность и жизнь одно и то же.** Но жизнь имеет главным своим элементом труд, а потому главный элемент реальности – труд, и самый верный признак реальности – дельность.

– Так видите, Алексей Петрович, когда солнце станет согревать эту грязь и теплота станет перемещать ее элементы в более сложные химические сочетания, т. е. в сочетания высших форм, колос, который вырастает из этой грязи от солнечного света, будет здоровый колос.

– Да, потому что это грязь реальной жизни, – говорит Алексей Петрович.

– **Теперь перейдем на эту поляну. Берем и здесь растение, также рассматриваем его корень.** Он также загрязнен. Обратите внимание на характер этой грязи. Нетрудно заметить, что это грязь гнилая.

– То есть фантастическая грязь, по научной терминологии, – говорит Алексей Петрович.

– Так; элементы этой грязи находятся в нездоровом состоянии. Натурально, что, как бы они ни перемещались и какие бы другие вещи, не похожие на грязь, ни выходили из этих элементов, все эти вещи будут нездоровые, дрянные.

– Да, потому что самые элементы нездоровы, – говорит Алексей Петрович. – Нам нетрудно будет открыть причину этого нездоровья...

– То есть этой фантастической гнилости, – говорит Алексей Петрович.

– Да, гнилости этих элементов, если мы обратим внимание на положение этой поляны. Вы видите, вода не имеет стока из нее, потому застаивается, гниет.

– Да, отсутствие движения есть отсутствие труда, – говорит Алексей Петрович, – потому что труд представляется в антропологическом анализе коренною формою движения, дающего основание и содержание всем другим формам: развлечению, отдыху, забаве, веселью; они без предшествующего труда не имеют реальности⁵³.

В этом сне «Н.Г.Ч.» поет осанну труду. При этом на примере новейшего исследования химика Юстаса Либиха «Химия в приложении к земледелию и физиологии» рассказывается о пользе тепла, воздуха и умеренной влажности для произрастания растения и роли химических элементов для повышения плодородия почвы. За образами «дренажа» – быстрого механического устранения с поля излишков влаги и химической подкормкой растений стоят все те же «революция» и «реформа». При этом революционный эффект «теперь открытого средства» превозносится, а недеяние объявляется признаком гниения. «Дренаж, а не химическое улучшение земли привлечен Чернышевским для опасной политической аллегории!», – восхищенно восклицал не так давно советский комментатор⁵⁴.

Наряду с этими «захватывающими» мыслями во втором сне излагается и прагматический замысел «новых людей» относительно того, как злые люди могут против своей воли оказаться полезными для доброго – революционного дела. При этом за образами «злых вредных» людей стояли феодалы-помещики, а образы «злых полезных» обозначали исторически более прогрессивную буржуазию.

Излагает третий сон, естественно, «сестра сестер» – сама революция:

– «Я не люблю твою мать, – говорит она Верочке, – но она мне нужна.

– Разве без нее нельзя вам?

– После будет можно, когда не нужно будет людям быть злыми. А теперь нельзя. Видишь, добрые не могут сами стать на ноги, злые сильны, злые хитры. Но видишь, Верочка, злые бывают разные: одним нужно, чтобы на свете становилось хуже, другим, тоже злым, чтобы становилось лучше: так нужно для их пользы. Видишь, твоей матери было нужно, чтобы ты была образованная: ведь она брала у тебя деньги, которые ты

получала за уроки; ведь она хотела, чтоб ее дочь поймала богатого зятя ей, а для этого ей было нужно, чтобы ты была образованная. Видишь, у нее были дурные мысли, но из них выходила польза человеку: ведь тебе вышла польза? А у других злых не так. Если бы твоя мать была Анна Петровна, разве ты училась бы так, чтобы ты стала образованная, узнала добро, полюбила его? Нет, тебя бы не допустили узнать что-нибудь хорошее, тебя бы сделали куклой, – так? Такой матери нужна дочь-кукла, потому что она сама кукла, и все играет с куклами в куклы. А твоя мать человек дурной, но все-таки человек, ей было нужно, чтобы ты не была куклой. Видишь, как злые бывают разные? Одни мешают мне: ведь я хочу, чтобы люди стали людьми, а они хотят, чтобы люди были куклами. А другие злые помогают мне, – они не хотят помогать мне, но дают простор людям становиться людьми, они собирают средства людям становиться людьми. А мне только этого и нужно. Да, Верочка, теперь мне нельзя без таких злых, которые были бы против других злых. Мои злые – злы, но под их злою рукою растет добро. Да, Верочка, будь признательна к своей матери. Не люби ее, она злая, но ты ей всем обязана, знай это: без нее не было бы тебя.

– И всегда так будет? Нет, так не будет?

– Да, Верочка, после так не будет. Когда добрые будут сильны, мне не нужны будут злые. Это скоро будет, Верочка. Тогда злые увидят, что им нельзя быть злыми; и те злые, которые были людьми, станут добрыми: ведь они были злыми только потому, что им вредно было быть добрыми, а ведь они знают, что добро лучше зла, они любят его, когда можно будет любить его без вреда»⁵⁵.

Этот сон, посвященный личным взаимоотношениям Верочки с мужчинами, сильно восхищал, в частности, верного сподвижника Ленина А.В.Луначарского: «Это настоящий анализ того, как в человеке просыпается чувство, которое он не хочет осознавать, которое он с ужасом в действительности отталкивает»⁵⁶.

Третий сон выбивается из общего ряда сновидений, поскольку в нем Чернышевским разбирается вопрос, кого больше любит (должна любить) Вера Павловна: своего нового или своего прежнего мужа. Эта попытка экскурса в психологию еще менее удачна с содержательной и художественной точки зрения, чем все остальное, имеющее по крайней мере то оправдание, что представляют собой усилия по созданию революционно-демократической утопии.

Зато в заключительном, четвертом сне, проективная революционно-демократическая патетика в образе «социалистического общества», как комментировали этот сон в советское время,

обретает полную силу. «Золотистым отливом сияет нива; покрыто цветами поле, развертываются сотни, тысячи цветов на кустарнике, опоясывающем поле, зеленеет и шепчет подымающийся за кустарником лес, и он весь пестреет цветами; аромат несется с нивы, с луга, из кустарника, от наполняющих лес цветов; порхают по веткам птицы, и тысячи голосов несутся от ветвей вместе с ароматом; и за нивою, за лугом, за кустарником, лесом опять виднеются такие же сияющие золотом нивы, покрытые цветами луга, покрытые цветами кустарники до дальних гор, покрытых лесом, озаренным солнцем, и над их вершинами там и здесь, там и здесь, светлые, серебристые, золотистые, пурпуровые, прозрачные облака своими переливами слегка оттеняют по горизонту яркую лазурь»⁵⁷.

«Город. Вдали на севере и востоке горы: вдали на востоке и юге, подле на западе, море. Дивный город. Не велики в нем дома, и не роскошны снаружи. Но сколько в нем чудных храмов! Особенно на холме, куда ведет лестница с воротами удивительного величия и красоты: весь холм занят храмами и общественными зданиями, из которых каждого было бы довольно ныне, чтобы увеличить красоту и славу великолепнейшей из столиц. ... Деятельный, живой, веселый народ, народ, вся жизнь которого светла и изящна. Эти дома, не роскошные снаружи, – какое богатство изящества и высокого умения наслаждаться показывают они внутри: на каждую вещь из мебели и посуды можно залюбоваться. И все эти люди, такие прекрасные, так умеющие понимать красоту, живут для любви, для служения красоте. Вот изгнанник возвращается в город, свергнувший его власть: он возвращается затем, чтобы повелевать, – все это знают. Что ж ни одна рука не поднимается против него? На колеснице с ним едет, показывая его народу, прося народ принять его, говоря народу, что она покровительствует ему, женщина чудной красоты даже среди этих красавиц, – и преклоняясь перед ее красотой, народ отдает власть над собою Пизистрату, ее любимцу. Вот суд; судьи – угрюмые старики, народ может увлечься, они не знают увлечения»⁵⁸.

«Здание, громадное, громадное здание, каких теперь лишь по несколько в самых больших столицах, – или нет, теперь ни одного такого! Оно стоит среди нив и лугов, садов и рощ. Нивы – это наши хлеба, только не такие, как у нас, а густые, густые, изобильные, изобильные. Неужели это пшеница? Кто ж видел такие колосья? Кто ж видел такие зерна? Только в оранжерее можно бы теперь вырастить такие колосья с такими зернами. Поля, это наши поля; но такие цветы теперь только в цветниках у нас. Сады, лимонные и апельсиновые деревья, персики и

абрикосы, – как же они растут на открытом воздухе? О, да это колонны вокруг них, это они открыты на лето; да, это оранжереи, раскрывающиеся на лето. Рощи – это наши рощи: дуб и липа, клен и вяз, – да, рощи те же, как теперь; за ними очень заботливый уход, нет в них ни одного большого дерева, но рощи те же, – только они и остались те же, как теперь. Но это здание, – что ж это, какой оно архитектуры? Теперь нет такой, нет, уж есть один намек на нее, – дворец, который стоит на Сайденгамском холме: чугун и стекло, чугун и стекло – только»⁵⁹.

Большевики во главе с Лениным, совершившие вооруженный переворот в России в октябре 1917 г., нуждались в переписывании истории для обоснования необходимости и даже неизбежности своих действий. И Чернышевский, равно как и «перелицованный» под революционного демократа Герцен, в этом качестве им были необходимы. Не случайно Ленин в своей книге, названной так же, как и роман Чернышевского, писал: «...*роль передового борца может выполнить только партия, руководимая передовой теорией*. А чтобы хоть сколько-нибудь конкретно представить себе, что это означает, пусть читатель вспомнит о таких предшественниках русской социал-демократии, как Герцен, Белинский, Чернышевский...»⁶⁰.

Еще более откровеннее на этот счет высказывался Сталин: «Руководители революционных рабочих всех стран с жадностью изучают поучительнейшую историю рабочего класса России, его прошлое, прошлое России, зная, что кроме России реакционной существовала еще Россия революционная, Россия Радищевых и Чернышевских, Желябовых и Ульяновых, Халтуриных и Алексеевых»⁶¹.

Мнение о рассматриваемом романе «Что делать?» было бы неполным без оценки со стороны тех современников, которые хотя и не разделяли взглядов революционного демократа Чернышевского, но все же стояли рядом с ним по одну сторону баррикад. В связи с этим интересна точка зрения Герцена, занимавшего, вопреки ленинской перелицовке истории, умеренно-либеральные позиции, выступавшего против революционных идей, за реформационные преобразования. Отмечу, что поскольку в романе «Н.Г.Ч.» нет прямых призывов к революционному насилию, то и повода для прямой конфронтации у Герцена нет. Он, напротив, ценит роман как взгляд на возможную проекцию развития страны, и в связи с этим – на «новых

людей». Вот его мнение, высказанное в письме к Огареву: «Когда ты начнешь роман Чернышевского? Это очень замечательная вещь – в нем бездна отгадок и хорошей и дурной стороны ультранигилистов. Их жаргон, их аляповатость, грубость, презрение форм, натянутость, комедия простоты – много хорошего, здорового, воспитательного... Но, боже мой, что за слог, что за проза в поэзии (сны Веры Павловны), что за представитель семинарии и Васильевского острова!»⁶². И еще: «Господи, как гнусно написано, сколько кривлянья... что за слог!.. Мысли есть прекрасные, даже положения – и все полито из семинарски-петербургски-мещанского урильника...»⁶³.

Не обошли своим вниманием фигуру Чернышевского и его романы специалисты «позднего» советского времени, в том числе и те, кто активно переосмысливал наше прошлое в период так называемой перестройки. Прежде всего, я имею в виду исследование А.И.Володина, Ю.Ф.Карякина и Е.Г.Плимака «Чернышевский или Нечаев?». Сопоставляя эти два исторических персонажа, авторы ставят перед собой цель показать «трудность перехода от теоретической революционной мысли к революционному делу, трудность, возникающую в любом достаточно широком освободительном движении XIX в.». По их справедливому замечанию, «эти трудности “перевода” теории в практику удесятерились в странах полупфеодальных, с самодержавным политическим строем»⁶⁴. Что же касается «подлинного» Чернышевского, то он – не столько «предшественник» ленинско-сталинского большевизма и революционаризма (хотя такие термины авторы, естественно, в то время употреблять не могли), сколько мыслитель, настроенный реформистски, развивавший идеи предпочтительности эволюционного пути развития общества. «Обыкновенный путь, – приводит слова “Н.Г.Ч.” А.И.Володин с соавторами, – к изменению гражданских учреждений нации – исторические события (читай: революции. – *Авт.*)... Подобным путем всегда изменялись гражданские учреждения во Франции; до конца XVII в. им изменялись они и в Англии. Но этот способ слишком дорого обходится государству, и счастлива нация, когда прозорливость ее законодателя предупреждает ход событий. ...В Англии прочный законный порядок, которого никто не осмеливается и никто не желает нарушать, потому что мирным путем законного требования и прения торжествует всякая сознанный обществом потребность; во Франции этого нет, там как ни ясно

сознавай общество, как ни разумно доказывай оно необходимость реформы, реформа достигается только насильственным путем, – вот главное различие». И продолжают: Чернышевским «эволюционное движение мыслится как предпочтительное, но возможное только после того, как общество пройдет фазу революций, после того, как изменится его социальная и политическая структура»⁶⁵.

Более того, в подтверждение своей гипотезы авторы цитированного исследования ставят вопрос о поиске Чернышевским реформационного тренда в действиях администрации Александра II, в том числе – в анализе понятия «государственный человек»⁶⁶. По их мнению, на этом пути «Н.Г.Ч.» доходит до выражения «признательности» в адрес дворянских революционеров. Они цитируют знаменательные слова Чернышевского на этот счет: «Беспристрастный человек едва ли станет отрицать, что в дворянском сословии находилось и находится очень много людей, заслуживающих признательность патриота своими заслугами делу общественной жизни вообще, и, в частности, находится много людей, самым благородным и полезным образом содействовавших разрешению вопроса о крепостном праве.

...Редкое благородство и бескорыстие в образе мыслей соединялось у этих людей с доблестью воли, столь же редкою. Эти люди – лучшие граждане своей родины. За таких людей извиняются недостатки всей нации, как же не примириться ради них с сословием, к которому, в частности, они принадлежат?»⁶⁷.

Итак, постепенность перемен, наличие в среде правящего класса тех, кто не готов отстаивать его жизненные интересы. И, наконец, понимание того, что реформаторский путь может быть достаточно длинным. Так, еще в XVII в. Мильтон и Локк просвещали своих современников англичан относительно необходимости введения конституции и предусмотренных ею свобод. Но реально это стало только в XIX в.

Реформа 1861 года не оправдала надеж ни народа, ни умеренных реформаторов, ни, тем более, революционно настроенные слои. В своих «Письмах без адреса» Чернышевский дает критическую оценку событий этого периода, в результате которых «общие принципы прежнего порядка были оставлены в покое», а дело свелось к частным преобразованиям, при которых интересы дворянства почти не были затронуты и произошел грабеж крестьян под видом их освобождения.

Выход из создавшегося положения Чернышевский видит в самодеятельности народа. Однако что это такое, он и сторонники решительных действий из «левого» лагеря революционной демократии, которых не страшили «реки крови» и которые взывали к «неумолимости» топора, понимали по-разному. И точка зрения «Н.Г.Ч.», как полагают А.И.Володин и его соавторы, нашла свое полное воплощение в романах о «новых людях».

По их мнению, разговор о «новых людях» ведется Чернышевским в более широком контексте – прежде всего, его понимания «общего хода истории». Ход этот таков, что реакция ведет сначала к умеренной, а затем и к резкой критике; радикализм ведет к умеренному, а затем и к реакционному консерватизму, а потом – снова к умеренному либерализму. В этой логике будущее сулит революционерам не «почивание на лаврах» победы, а «изгнание со сцены», отложенное во времени удовлетворение победными результатами. Что же касается самого феномена «новых людей», то это, по мнению авторов исследования «Чернышевский или Нечаев?», люди почти идеальные, с набором всевозможных добродетелей и высоких личных качеств. И это, утверждают они, не только «идеальный тип», но «жизненный образ» многих соратников «Н.Г.Ч.», к которым они, впрочем, относят не только революционных демократов, но и дворянских революционеров. В этом их оценки совпадают с мнением Ленина, который полагал, что для него, равно как и для многих поколений русских революционеров, роман «Что делать?» дал «заряд на всю жизнь»⁶⁸.

Рассмотрев основные идеи романа «Что делать?», можно обратиться к более позднему и более зрелому произведению Н.Г.Чернышевского – написанному в ссылке роману «Пролог» (1867–1871 гг.). И хотя оба произведения описывают общественную жизнь 50-х гг. XIX столетия, но во втором, по общему признанию исследователей, читатель имеет дело с Чернышевским, который начал избавляться от радужных «романтических» ожиданий 1861–1862 гг. (времени написания «Что делать?») и начал осмысливать сложность движения страны по «европейскому пути» в реалиях поражения России в Крымской войне. В это время, как замечает один из большевистских почитателей «Н.Г.Ч.» соратник Ленина А.В.Луначарский, писатель уже «скептически относился к надеждам революционного порядка... Блестящим и разди-

рающим памятником этих сомнений, этого научного скептицизма Чернышевского является так мало оцененный в нашей литературе роман его “Пролог”»⁶⁹.

Тема романа «Пролог» – общественно-политическая борьба накануне реформы Александра II по отмене крепостного права. И если позиции либералов открыто высмеиваются, то вдвойне интересно остановиться на точке зрения самого Чернышевского – в романе Волгина. Вот фрагмент его рассуждений по вопросу о том, из-за чего ведется борьба между прогрессистами (либералами) и помещичьей партией.

«Из-за того, с землею или без земли освободить крестьян. Это колоссальная разница.

– Нет, не колоссальная, а ничтожная, – находил Волгин. – Была бы колоссальная, если бы крестьяне получили землю без выкупа. Взять у человека вещь или оставить ее у человека, но взять с него плату за нее – это все равно. План помещичьей партии разнится от плана прогрессистов только тем, что проще, короче. Поэтому он даже лучше. Меньше провололок, – вероятно, меньше и обременения для крестьян. У кого из крестьян есть деньги, те купят себе землю. У кого нет, тех нечего и обязывать покупать ее: это будет только разорять их. Выкуп – та же покупка. Если сказать правду, лучше пусть будут освобождены без земли»⁷⁰.

Волгин, однако, не изображается исключительным провидцем. В какой-то момент он «попадается» на либеральный замысел так подать дело об освобождении крестьян, чтобы сравнительно не крупные помещики (владельцы тысяч, а не десятков тысяч душ) стеснили себя согласием с хитрым либеральным замыслом. Для этого предполагалось вначале подать им более радикальный вариант, а после, когда он будет отвергнут, им будет «легче» согласиться с вариантом умеренным, но все же достаточно радикальным. Для этого надо речами и искусным дипломатическим «штурмом» покорить провинциальных магнатов».

Впрочем, скоро этот замысел потерпел крах. Дело, согласно очередным «снам» «Н.Г.Ч.», приняло совсем иной оборот, и Волгин погружается в мрачные размышления: “Жалкая нация, жалкая нация! Нация рабов, – снизу доверху, все сплошь рабы...”», – думал он и хмурил брови.

Он не любил дворянства. Но бывали минуты, когда он не имел вражды к нему. Можно ли ненавидеть жалких рабов?»⁷¹.

Таково основное смысловое ядро первой части роман «Пролог», названное «Пролог пролога». Вторая его часть – «Из дневника Левицкого за 1857 год».

Если посмотреть на вторую часть как на продолжение размышлений, рассмотренных мной в части первой и – шире – в контексте романа «Что делать?», то в ней прежде всего интересны следующие авторские идеи. Российское общество, как полагает Левицкий, «не занимается ничем, кроме пустяков». К таковым он, как ни странно, относит и вопрос об освобождении крестьян. Сравнивая их освобождение с освобождением невольников-рабов в США, он указывает на значительную, как полагает, разницу. Положение негров на свободном севере и крепостническом юге было радикально различно. В России иное. Во-первых, жизнь вольных и крепостных мужиков различалась не в пример меньше. Во-вторых, отмена крепостного права сводится к тому, что крестьянин не получает землю даром, а платит. К тому же платит не за землю (сама земля цены не имеет), а за право работать на ней. Так было до отмены крепостного права, так осталось и после его отмены.

Но до отмены крепостного права помещик по отношению к крестьянину имел не только имущественную, но и административную власть. Пусть, например, из двадцати миллионов крестьян, находящихся под управлением помещиков, двести тысяч имели плохих хозяев. Они, естественно, от реформы выиграют. Но остальные-то имели помещиков хороших. А ведь известно, что наилучший администратор тот, кто имеет прямую личную выгоду от благосостояния управляемых. Так вот теперь, после реформы, подавляющее большинство крестьян таких администраторов лишается. А в сочетании с необходимостью платить за право работать на земле их положение делается еще хуже.

Но все это, – передает Левицкий свой разговор с Волгиным, – «вздор перед общим характером национального устройства». А вот этот «общий характер национального устройства», – полагает Волгин, – который должен «охранять правду и защитников ее», и есть то наиболее серьезное, чем следует заниматься.

К сожалению, «общество не хочет думать ни о чем, кроме пустяков», в том числе – не желает допустить литературы, которая бы занималась не пустяками. «Всякая серьезная мысль ненавистна ему». И нечего пытаться навязывать обществу того, что ему нена-

вистно. Надо ждать. «Придет серьезное время. Когда?» Не важно. Надо сохранить себя для него. И ждать, пока в Европе, скорее всего – во Франции, «не подымется буря и не пойдет по остальной Европе, как это было в 1848 году».

Сказать, что это непременно будет, нельзя. Это только вероятно. Хорошо ли это? Не очень. Лучше, если улучшения пойдут постепенно. И «чем ровнее и спокойнее ход улучшений, тем лучше.

...Но так или иначе, придет серьезное время. Почему это несомненно? Потому, что связи наши с Европою становятся все теснее, а мы слишком отстали от нее. Так или иначе, она подтянет нас вперед к себе.

Придет серьезное время. Пойдут вопросы о благе народа. Нужно будет кому-нибудь говорить во имя народа. Я должен буду приберечь себя к тому времени»⁷². Такова позиция Левицкого. Такова ли позиция самого «Н.Г.Ч.»? Вполне вероятно. Во всяком случае, по воспоминаниям его современников – идейных соратников, главные его надежды были связаны именно с продуктивной работой по изменению самого русского народа. В Европе, считал он, демократические партии привыкли идеализировать народ, «возлагать на него такие надежды, которые никогда не осуществлялись, а приводили еще к горшему разочарованию. ...Он, Чернышевский, знает, что центр тяжести лежит именно в народе, в его нуждах, от игнорирования которых погибает и сам народ, как нация или как государство. Но только ни один народ до сих пор не спасал сам себя... Сама история не давала указаний на этот путь; его не открыли пока ни практика, ни теория политики. До сих пор получавший власть народ только разрушал свое счастье, и партии, даже народные, получая власть в свои руки, также не могли направить ее на благо народа. Но при власти партий все же более вероятности сделать что-нибудь в пользу народа, чем при отсутствии всяких политических форм, а следовательно, и всякой возможности предпринять что-либо в указанном направлении»⁷³.

Завершая рассмотрение философского романного творчества Н.Г.Чернышевского под углом зрения его главной идеи – явления «новых людей», снова отмечу следующее. Дошедший до нас «Н.Г.Ч.» – сложный феномен, составленный не только из собственных, закамуфлированных из-за цензуры образов и идей, но и продукт исторической преформации позднейшего

коммунистически-советского тоталитаризма. Насколько нам необходимо и значимо разобраться в этом феномене сегодня – вопрос, на который ответит само время. Для меня же, в ходе работы по исследованию процесса развития русского мировоззрения в контексте литературно-художественного и философского творчества, важно было остановить на нем внимание прежде всего как на мыслителе, не только поставившего тему «нового человека», но и сделавшим ее новым идейным направлением. И по нему, этому направлению, в дальнейшем пошли многие. А вот что заслуживает того, чтобы получить имя «вечного», а что должно уйти как «проходящее», судить каждому.

Примечания

- ¹ Отнесение Огарева и Герцена не к революционным демократам, а к дворянским революционерам, естественно, нарушает идущую от В.И.Ленина традицию, обозначенную, в частности, в статье «Памяти Герцена». Так же существенным отличием является и то утверждение, что для дворянских революционеров естественным путем преобразований были реформы, в то время как революционные демократы видели один лишь революционный путь. В поддержку этой позиции см. статью И.К.Пантина «А.И.Герцен: начало либерального социализма» (Вопр. философии. 2006. № 3).
- ² *Огарев Н.П.* Избранные социально-политические и философские произведения. М., 1956. Т. 2. С. 24.
- ³ Там же. С. 98–99.
- ⁴ Там же. С. 131.
- ⁵ Там же. Примечательно, что такой же вывод много позже, в XX столетии в отношении русского раскола XVII в., в результате которого старообрядцы потерпели поражение, а победил русский царь и согласный с ним патриарх Никон, делает и Г.Фроловский. По его мнению, в это время в России сложилось «полицейское государство», при котором “изменяется самочувствие и самоопределение власти. Государственная власть самоутверждается в своем самодовлении, утверждает свою суверенную самодостаточность. И во имя этого своего первенства и суверенитета не только требует от Церкви повиновения и подчинения, но и стремится как-то вобрать и включить Церковь внутрь себя... Государство утверждает себя само как единственный, безусловный и всеобъемлющий источник всех полномочий, и всего законодательства, и всякой деятельности или творчества... Именно в этом и состоит замысел того “полицейского государства”, которое заводит и утверждает в России Петр... Государство берет на себя безраздельную заботу о религиозном и духовном благополучии народа» (*Фроловский Г.* Пути русского богословия. Минск, 2006. С. 85–86).

- 6 О старообрядчестве и русском расколе много нового систематически изложенного материала содержится в обстоятельной книге А.Глинчиковой «Раскол или срыв “русской Реформации?”» (М., 2008).
- 7 Там же. С. 140.
- 8 Там же. С. 229.
- 9 *Герцен А.И.* Эстетика. Критика. Проблемы культуры. М., 1987. С. 313.
- 10 Там же. С. 545–546.
- 11 Там же. С. 534–535.
- 12 Там же. С. 535–536.
- 13 *Добролюбов Н.А.* Полн. собр. соч.: В 6 т. Т. 2. М.–Л., 1935. С. 243.
- 14 Герцен А.И. Собр. соч.: В 30 т. Т. 14. М., 1960. С. 321–326.
- 15 Согласно официальной версии, убить царя студенту помешал крестьянин Комиссаров, после чего Каракозов был схвачен сперва не жандармами, а людьми из толпы, которым он кричал: «Дурачь! Ведь я для вас же, а вы не понимаете!..».
- 16 *Лавров П.Л.* Философия и социология: Избр. произведения: В 2 т. М., 1965. Т. 2. С. 54.
- 17 Там же. С. 54–55.
- 18 Там же. С. 55–56.
- 19 Там же. С. 86.
- 20 Там же. С. 92.
- 21 Там же. С. 246–247.
- 22 Там же. С. 249.
- 23 Там же. С. 258.
- 24 Там же. С. 259.
- 25 Известный отечественный историк, правовед и социолог М.М.Ковалевский, современник Михайловского, отмечал, что в качестве одного из творцов субъективной школы в российской социологии Михайловскому принадлежит «выдающаяся роль в подготовке русского общества к восприятию, критике и самостоятельному построению социологии». См.: *Ковалевский М.М.* Михайловский как социолог // *Вестн. Европы.* 1913. № 4. С. 172.
- 26 Одним из первых это явление, как мы помним, проанализировал И.С.Тургенев в романе «Новь» (1876), хотя его близость ощущал уже И.А.Гончаров в романе «Обрыв» (1869).
- 27 *Михайловский Н.К.* Герои и толпа: Избр. тр. по социологии: В 2 т. Т. 1. СПб., 1998. С. 132.
- 28 Там же. С. 138–139.
- 29 Псевдоним П.Л. Лаврова.
- 30 *Ткачев П.Н.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1975. С. 467.
- 31 Там же. С. 470.
- 32 Мысли эти, как увидим позже, в полной мере отвечают замыслам и размышлениям «новых людей» Н.Г.Чернышевского.
- 33 Там же. С. 507–508.
- 34 Учитывая, что в анализе творчества «Н.Г.Ч.» по большинству позиций я не могу согласиться с точкой зрения глубоко уважаемого мной исследователя В.К.Кантора, но, вместе с тем, отдавая должное его компетентности и

- несомненным заслугам в неустанном творческом наполнении копилки со-
временного гуманитарного знания, я считаю своим долгом адресовать чи-
тателя к одной из его работ на эту тему: статье в журнале «Октябрь», № 2
за 2000 г. «Срубленное дерево жизни... Можно ли сегодня размышлять о
Чернышевском?». С данным текстом также можно ознакомиться в кни-
ге «Русский европеец как явление культуры» (М., 2001). Что же касается
непосредственно моей главы о романах Чернышевского «Что делать?» и
«Пролог», то спорить по их поводу указанная статья В.К.Кантора возмож-
ности не предоставляет.
- 35 Соловьев В.С. Из литературных воспоминаний. Н.Г.Чернышевский //
Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 649.
- 36 По поводу этого термина В.Кантор, например, замечает: «Я не буду писать
о евангельских парафразах в текстах Чернышевского, замечу только, что так
возмущающее многих словосочетание “новые люди” не им придумано, а на-
прямую заимствовано из Евангелия. Да и в русской литературе имеет устой-
чивую традицию. Напомню из “Повести временных лет”, как после Крещения
князь Владимир назвал крестившихся русичей: “Владимир же был рад, что
познал Бога сам и люди его, посмотрел на небо и сказал: “Христос Бог, со-
творивший небо и землю! Взгляни на новых людей этих и дай им, Господи,
познать тебя истинного Бога, как познали тебя христианские страны”». И да-
лее: «Впоследствии, в “Что делать?”, он о таких людях скажет: “новые люди”,
лучшие среди которых – “двигатели двигателей”, “соль соли земли”. Опять же
евангельский парафраз: “Вы – соль земли”, – говорит Христос своим учени-
кам (Мф. 5, 13)» (Кантор В. Указ. соч. С. 16).
- 37 То, что Чернышевский именно в таком качестве был почитаем и широко (в
том числе – включением в школьную программу) пропагандируем в советское
время свидетельствует и тот факт, что его произведения неоднократно изда-
вались. В том числе в 1939–1953 гг. вышло полное собрание его сочинений в
шестнадцати томах.
- 38 Чернышевский Николай Гаврилович // Философы России XIX–XX столетий.
М., 1995. С. 647.
- 39 Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 20. С. 175.
- 40 Там же. С. 179.
- 41 Для понимания широты реального процесса можно вспомнить, что тираж, на-
пример, «Колокола» в лучшие времена не превышал трех тысяч экземпляров.
- 42 Приведу довольно расхожую оценку, относящуюся к советскому време-
ни: «Мировоззрение Чернышевского и Добролюбова было истоком и одно-
временно вершиной революционно-демократической идеологии в России»
(Публицисты 1860-х годов. М., 1981. С. 9).
- 43 Лесков Н.С. Николай Гаврилович Чернышевский в его романе «Что делать?» //
Библиотека русской критики. Критика 60-х годов XIX в. М., 2003. С. 222, 220.
- 44 Там же. С. 225–226.
- 45 Там же. С. 226.
- 46 Там же. С. 227.
- 47 Чернышевский Н.Г. Полн. собр. соч.: В 15 т. Т. XIV. М., 1953. С. 456.

- 48 Цит. по: *Пинаев М.Т.* Роман Н.Г.Чернышевского «Что делать?». Комментарий. М., 1988. С. 55.
- 49 В кн.: *Чернышевский Н.* «Что делать? Критика и комментарии». М., 2002. С. 75.
- 50 Там же. С. 276–277.
- 51 Там же. С. 285.
- 52 Там же. С. 115–117.
- 53 Там же. С. 171–173.
- 54 *Пинаев М.Т.* Указ. соч. С. 104.
- 55 *Чернышевский Н.* «Что делать? Критика и комментарии». С. 177–179.
- 56 Цит. по: *Пинаев М.Т.*. Указ. соч. С. 132.
- 57 *Чернышевский Н.* «Что делать? Критика и комментарии». С. 374.
- 58 Там же. С. 376–377.
- 59 Там же. С. 384–386.
- 60 *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 5. С. 342. Цит. по: *Баскаков В.Г.* Мироззрение Чернышевского. М., 1956. С. 3.
- 61 Там же. С. 8.
- 62 Цит. по: *Пирумова Н.М.* Александр Герцен. Революционер, мыслитель, человек. М., 1989. С. 196.
- 63 Там же. С. 195.
- 64 *Володин А.И., Карякин Ю.Ф., Плимак Е.Г.* Чернышевский или Нечаев? О подлинной и мнимой революционности в освободительном движении России 50–60-х гг. XIX в. М., 1976. С. 6–7.
- 65 Цит. по: *Володин А.И., Карякин Ю.Ф., Плимак Е.Г.* Указ. соч. С. 23.
- 66 Там же. С. 29–32.
- 67 Там же. С. 38.
- 68 *Ленин В.И.* О литературе и искусстве. М., 1960. С. 650.
- 69 *Луначарский А.В.* Статьи о литературе. М., 1957. С. 287.
- 70 *Чернышевский Н.Г.* Собр. соч.: В 5 т. Т. 2. М., 1974. С. 240.
- 71 Там же. С. 252.
- 72 Там же. С. 312–316.
- 73 Н.Г.Чернышевский в воспоминаниях современников. Т. 2. Саратов, 1959. С. 135–136.

Наследие как историческая память

Последние десятилетия в Европе, Америке, России характеризуются явлением, которое в различных исследованиях получило определение «коммеморативная эра», «коммеморативная эпоха»¹. В этом, казалось бы, нет ничего принципиально нового: мемориальная культура в том или ином виде существовала в древности, а Россия, например, еще столетие назад была охвачена «юбилееманией»². Универсальным феноменом духовной жизни являются и характерные для современности настроения, связанные с проблематизацией культуры и ее исторических корней, народных традиций³. Однако в наши дни появилось и нечто иное: интерес к тому, что связано с коммеморацией и сохранением культурного наследия, оказывается более значительным, чем было прежде. Исследователи видят в этом страх забыть свое прошлое, который опосредован зыбкостью настоящего и неизвестностью будущего⁴.

Проблемы наследия обостряются, как правило, в переходные периоды, когда происходит отказ от прежних социально-культурных форм и актуализируется потребность его пересмотра. Современный период как раз отмечен тем, что называется «пост-национальная ориентация культуры памяти», которой присущи разочарование в общем «авторитетном прошлом» и «официальной истории», кризис коллективных форм идентификации⁵.

Значительно расширилось прежнее толкование наследия. В частности, традиционное толкование наследия как наследства объяснялось следующим образом – это «имущество, переходящее

по смерти одного владельца к иному по родству, завещанию или по закону»⁶. Такое толкование «наследия» сохранилось и поныне. Например, во Франции широко употребляется «patrimoine». Первое его значение в словарях французского языка – «семейное имущество, унаследованное от предков», далее – «вотчина» и затем – «национальное культурное достояние». Причем до конца 1970-х гг. словари имели в виду главным образом первое значение, но затем, когда в 1980 г. был проведен Год наследия, и особенно в начале 1990-х, последнее значение явно стало наиболее употребительным. Для французов «patrimoine» прежде всего означает общее достояние, которое делает их такими, какие они есть; иначе говоря наследие – субстрат национальной идентичности⁷. В российском общественном сознании понятие «наследие» было актуализировано в 1960–1980-е гг. благодаря деятельности академика Д.С.Лихачева и Всероссийского общества охраны памятников истории и культуры.

Существующая нередко трактовка наследия как «совокупности историко-культурных ценностей» или «общей сокровищницы культуры» недостаточна для понимания культуры. В частности, Е.Шацкий обращал внимание, что принятие конкретной концепции культуры определяет и аспект восприятия общественного наследия. Категория наследия представлялась ему пригодной постольку, поскольку она помогала выяснить проблему «давления» прошлого на настоящее. При этом он отмечал, что как только возникает *проблема связи настоящего с прошлым*, речь сразу заходит о традиции. Шацкий различал ряд значений «традиция», в каждом из которых так или иначе проявляется связь традиции и наследия и – соответственно – речь может идти о передаче общественного наследия, об общественном наследии и, наконец, непосредственно о традиции. Если говорить о традиции с точки зрения деятельности в сфере трансляции общественного наследия, при изучении общества как «живого целого», то здесь имеют значение сами пути передачи наследия, роль различных институтов, внимание, которое уделяют этому процессу в данном обществе. В круге проблем, который в данном случае может быть обозначен, рассматривается характер коммуникации между поколениями, внутри структурированного общества, изменения передаваемых элементов культуры – в рамках дописьменных и письменных обществ. Е.Шацкий раз-

личал две стороны наследия, связанные с ним как «ценностью» и как «фактом»⁸. В связи с этим вопрос субъектного понимания традиции имеет, с его точки зрения, ключевое значение: «Проблема наследия – это проблема готовых *условий*, в которых нам придется действовать; проблема передачи – это проблема *средств*, при помощи которых условия эти формировались и формируются; проблема традиции – это проблема *целей*, которым мы подчиняем нашу деятельность, проблема иерархии ценностей, которую мы навязываем окружающему нас миру»⁹.

Э.А.Шулепова обращает внимание, что в широком смысле культурное наследие может рассматриваться как совокупность наиболее устойчивых во времени и пространстве форм бытия культуры¹⁰. Она задается вопросом, действительно ли время представляет главную угрозу для культурного наследия? По ее мнению, это не совсем так: время столь же созидательно для накопления наследия, столь и разрушительно для него. Самую большую опасность для существования культуры Шулепова видит в разрыве между культурной элитой общества и остальной частью народа. В ситуации подобного раскола стремительно нарастает и становится критической масса людей, отчужденных от своего культурного наследия, происходит взрыв варварского отношения к нему и его хранителям. И лишь по мере того, как острота конфликта сглаживается, на первый план в реалиях новой культуры, утративших непосредственное функциональное назначение и связь с прежними хозяйственными и идеологическими механизмами, выступает их духовная значимость, их культурный смысл. С этого момента, с точки зрения Э.А.Шулеповой, и можно говорить о культурном наследии в точном смысле слова как совокупности предметных реалий и духовных ценностей прошлого, сохранившихся в современной культуре и составляющих источник ее развития¹¹.

Акцентируя внимание на комплексе связей настоящего с прошлым в связи с проблемой наследия, следует подчеркнуть, что этот комплекс не монолитен. В нем различают аспекты, адаптированные к современности или не аутентичные для данной культуры. Одни из связей входят в современность, другие – исключаются. Разные части наследия оказываются «неравноценными», в глазах потомков складывается разное понимание (интерпретации) одних и тех же феноменов. Наследие не является неизменной данно-

стью, именно поэтому в понимании прошлого, в его «пересемантизации» взаимодействие памяти и забвения является ключевым. Проблема освоения культурного наследия (социокультурного опыта) – это проблема трансляции культуры и одновременно – ее реформатирования. Содержание наследия – величина непостоянная; существует цикличность в процессе актуализации того или иного наследия, да и сама она отличается избирательностью¹².

В целом именно наследие выступает главным фактором определения параметров социокультурной модели общества. И здесь присутствует выбор каждого поколения¹³. При этом в культурной памяти откладывается весь противоречивый опыт той или иной социальной общности, и она обладает «неисчерпаемостью». Так, по наблюдению Ю.М.Лотмана, «из памяти культуры можно извлечь больше, чем в нее внесено»¹⁴.

Важен вопрос, какие структуры исторического наследия относительно постоянны, а какие способны быстро меняться. Колебания между «постоянством» и «конъюнктурой» формируют ритмы истории, а культурное наследие выступает как динамика потенциального/актуального в опыте социокультурной преемственности поколений. Д.С.Лихачев критически относился к бездумному возрождению наследия. По его мнению, физическое восстановление памятника вне осмысления его содержания способно стать всего лишь «костылем памяти»¹⁵. Поэтому если образцы наследия не осваиваются как феномены культуры, сомнительно говорить о сохранении культурного наследия.

Двусторонняя связь между национальным самосознанием и коллективной памятью в аспекте историко-культурного наследия была систематически проанализирована на примере Франции Пьером Нора, инициатором и редактором многотомного издания «Les lieux de mémoire» – «Места памяти» (1984–1992)¹⁶. Это своего рода инвентаризация мест коллективной памяти французской нации и «топология символики Франции». Опираясь на мысли М.Хальбвакса о коллективной памяти, Нора подчеркивает, что память всегда (вырастает) из группы, сплоченность которой она поддерживает. Это справедливо и в отношении нации, которую Нора описывает как «символическую реальность», «нацию памяти». В коллективном труде французских историков показано, как с помощью прошлого, посредством обращения к истории «изобрета-

лась» французская нация, почему произошел распад французского национального мифа и как может быть преодолен связанный с ним кризис национальной идентичности. Авторы задались вопросом: как возможна история современности в условиях наличия четкого перерыва между настоящим и прошлым? Ответ звучал таким образом: не историописание как таковое (история как изучение прошлого), а история памяти, рассмотренная как управление прошлым в настоящем, может снять это противоречие¹⁷.

Задачи, которые ставили перед собой авторы, состояли в следующем:

выразить национальный момент, переживаемый под знаком памяти;

внести вклад в создание новой истории символического типа, которая отвечала бы лучше, чем классическая история, научным и гражданским потребностям времени;

предложить, на примере Франции, особенно удачном для такой демонстрации, новый способ изучения национальной истории, который возможно применять и в других национальных контекстах.

Авторский коллектив исходил из убеждения, что, во-первых, история Франции принадлежит не только ей самой, что трансформация национальной модели, основанной на презумпции связи настоящего с прошлым, обусловлена как внутренними, так и внешними – общеевропейскими и мировыми – тенденциями. Во-вторых, в характере изменения национальной модели памяти они видели некоторые универсальные черты¹⁸. Труд П.Нора и его коллег был рефлексией на определенный момент в жизни французской нации, связанный с кризисом ее идентичности. Однако уникальность исторического момента кризиса идентичности во Франции вовсе не была свидетельством уникальности самой ситуации кризиса как такового – подобный кризис может происходить в другое время и в другом месте. Данное обстоятельство дает основание остановиться подробнее на некоторых позициях концепции П.Нора, имеющих прямое отношение к нашей теме.

Выдвинутые П.Нора и его коллегами идеи о взаимосвязи национального самосознания, представлений общества о прошлом и его памяти не потеряли своей актуальности. Их концепция оказала значительное влияние на т. н. *memory studies*¹⁹, а сам многотомный труд стал в своем роде классическим.

Отмечая особенность Франции с точки зрения рассмотрения ее как нации, Нора проводит тесную связь между практикой исторических исследований, развитием национального самосознания и самой идеей национального. Национальное самосознание может формироваться разными путями. Если, например, для Германии характерна философская модель нации, для Центральной и Восточной Европы – фольклорная, то для Франции – историческая. Исследователи отмечают единодушие французов в отношении идеологической функции истории как носительницы национального самосознания. По выражению А.Про, история является «французской страстью», или – «национальной болезнью»²⁰. Именно история, а точнее, история национального развития, составила одну из самых сильных коллективных традиций во Франции, ее «среду памяти». Во всяком случае, традиция памяти (по Нора) кристаллизовалась с помощью истории и вокруг идеи нации, став «точкой отсчета и цементом национального сообщества»²¹.

По мнению П.Нора, следствием Великой Французской революции стал радикальный революционный разрыв, приведший к проблематизации исторической памяти. Действительно, революция привела к травматизации национального самоопределения в настоящем. Такое самоопределение требовало оправдания хотя бы ясностью прошлого. Из прошлого выбирались только факты, объяснявшие развитие «нации», и сама «история превратилась в непрерывное повествование о бытии этой коллективной личности-нации». Столпами преемственности с точки зрения складывания нации являлись политическая и военная, биографическая и дипломатическая истории. При этом Нора отмечает мифологичность национальной истории, создававшей образ нации, важность идеи происхождения как профанированной версии мифологического повествования, позволявшей обществу, «идущему дорогой национальной секуляризации, сохранить смысл и потребность в *сакральном*». Священность нации подтверждалась и гарантировалась священностью истории²².

Заметим, что процесс формирования национальной памяти был в целом характерен для европейского, включая Россию (и шире – евро-атлантического) пространства, и, таким образом, имел универсальный характер и, следовательно, более глубокие причины²³.

Еще один момент с точки зрения становления нации во Франции заключался в том, что она относилась к типу государств-наций, и ее история с давних пор оказывалась смешанной с историей государства-нации.

С помощью активной функции истории сложилась *модель нации*, которая конструировалась вокруг идей равенства и гражданственности. Это повествование стремилось к однородности и унификации, было организовано по принципу классических оппозиций (старое–новое, светское–религиозное, левое–правое) и стало выражением линейности исторического процесса. Но не стоит сбрасывать со счета отдельные памяти, связанные с локальными, религиозными, профессиональными традициями и с обычаями. Коллективная идентичность французской нации, таким образом, конституировалась в двойном регистре поддержания равновесия между коллективным общим и индивидуальным особенным. Большую роль здесь играли и общественные интеллектуальные дискуссии, нацеленные на преодоление конфронтации крайних идейно-партийных позиций и поиск национального согласия²⁴.

Постепенно пара «государство–нация» стала замещаться парой «государство–общество». Одновременно история превратилась в опору гражданского воспитания, в знание общества о самом себе²⁵.

Действительно, необходимо отметить особое место истории в системе образования – прежде всего начального и среднего. Фактически, она выполняла определенную социально-политическую функцию – функцию пропедевтики современного (гражданского) общества, поскольку становление этого общества происходило в рефлексии относительно недавних событий (Революция), путем общественных дебатов, позволивших интегрировать это важнейшее событие в общественное сознание и переосмыслить, исходя из этого, прошлое страны. Объясняя, как формировалась нация, история тем самым доставляла гражданам средства для того, чтобы они могли иметь собственное мнение о социально-политическом развитии своего времени²⁶. Такая историческая модель была мощным созидателем французской коллективной памяти и способа совместного бытия, стала основой национальной идентичности. Будучи по происхождению нацией «*stato-*

центрической», Франция, по мысли П.Нора, в конечном счете сформировалась как *нация-память* (в том смысле, в каком евреи, долгое время не имевшие ни своей земли, ни государства существовали в истории как *народ-память*). Ее память национального государства выкристаллизовывалась в исторической традиции, в историографии, в пейзажах, институтах, памятниках и дискурсе²⁷.

Однако, как констатировал П.Нора, подобная историческая и национальная модель перестала работать в последней трети XX в., поставив под вопрос прежнюю национальную идентичность.

Исживание национальной модели происходило постепенно, на протяжении XX в., под влиянием ряда внешних и внутренних факторов. Ведущим в этом плане стал растянувшийся во времени процесс исчезновения крестьянства, которое является по преимуществу коллективной памятью (нации), а также индустриальный подъем. Следует отметить распад колониальной системы и обретение независимости новыми нациями, «социальную деколонизацию» малых народов, групп, семей, меньшинств – всех, кто обладал «сильным капиталом памяти и слабым капиталом истории». Большую роль сыграла критика феномена национального в форме его традиционной идентификации с государством (журнал «Анналы»). Следует назвать такие факторы, как глобализация, демократизация, социальное нивелирование, медиатизация.

Активными элементами трансформации прежней национальной модели стали такие события глобального масштаба, как Первая и Вторая мировые войны, а также социально-политические процессы в стране в середине – второй половине XX в., превратившие ее в среднюю европейскую державу и послужившие основой для пересмотра сложившихся версий национальной истории, изменения взгляда на себя и свое прошлое.

Главными моментами исторического движения явились, с точки зрения П.Нора, ускорение, нарушение равновесия, непредсказуемость будущего – реальные и метафорические.

Результатом этих серьезных изменений, происходящих как в истории, так и в обществе явилось то, что история стала утрачивать незыблемость своих истин и обратилась к своей собственной истории, а общество, охваченное ростом, внезапно оказалось отрезанным от своих корней.

Именно распад деревенского мира, по мысли П.Нора, стал разрушительным для традиционного равновесия между историей и памятью, вызвав ощущение, что нация не является больше той объективной рамкой, которая ограничивает сознание определенной общности людей.

Во-первых, отмеченный распад разрушил образ самой памяти, воплощенный в земле («добрая сельская Франция»), во-вторых, придал импульс формированию индивидуальных идентичностей. Следствием стала утрата живой национальной памяти как образа жизни и определенной социальной практики – «среды памяти», а также осознание разрыва с прошлым. Прошлое оказалось данным как радикальное Другое – миром, от которого мы-группа (нация) отрезаны навсегда.

Т.Джадту принадлежит наблюдение, что память французской нации – это, по сути, память о сельской Франции и крестьянстве, поскольку основное внимание авторов «Мест памяти» занимает «давний роман Франции со своим крестьянством, со своей землей, который они и пытаются запечатлеть»²⁸. Он акцентирует внимание на том, что многовековой уклад жизни, включая передававшиеся из поколения в поколение воспоминания о жизни в своей деревне, пропадал на глазах. И хотя этот уклад еще не стал историей, но он уже перестал быть неотъемлемой частью коллективного опыта нации и сформировал потребность запечатлеть этот момент, сохранить образ Франции в процессе перевода прошлого из сферы живого, личного, опыта (коммуникативной памяти, по Я.Ассману²⁹) в разряд истории³⁰. Если проводить какие-либо аналогии с Россией, то, вероятно, уместно вспомнить творчество писателей-«деревенщиков», совпавшее по времени с обозначенными для Франции процессами.

Отмеченное повлекло за собой изменения соотношения между историей и памятью. Как отмечается в исследованиях, для возникновения чувства прошлого должна появиться трещина между настоящим и прошлым. «Традиционная история» строилась на непрерывности, она подчиняла себе национальную память, чтобы ее структурировать и укоренять в долговременной преемственности. История-память воспринимала прошлое как дрящееся (продолжающееся) в настоящем, основываясь на презумпции, что «на самом деле прошлое не прошло». Настоящее выступало в качестве

повторенного, актуализированного, призванного, мобилизованного прошлого. Само же прошлое нации, напомним, представлялось священным. В процессе становления нации и в момент ее апогея прошлое не было радикально иным, напротив, оно было устойчивым, предсказуемым, подвластным. Прошлое предвосхищало настоящее и будущее. Более того, традиционная история делала гражданина свободным в том смысле, что давала ему ключ к пониманию настоящего и освобождала от прошлого³¹. По мысли Л.Февра, «история представляет собой средство организации прошлого для того, чтобы не давать ему слишком сильно давить на плечи людей. Она исследует смерть не иначе, как применительно к жизни»³².

Однако такое отношение настоящего к прошлому завершилось. Чувство причастности к прошлому стало угасать на фоне исчезновения той реальности, которую оно отражало. Как выразился П.Хаттон, с точки зрения мира «футурошока» «мудрость прошлого, которой общество когда-то доверяло, становится несущественной в культуре, в которой сегодняшние новации завтра устаревают»³³.

К тому же в XX в. распалось соотношение «чем больше мы восхваляем прошлое, тем больше оно возвеличивает нас»: прошлое (особенно недавнее по историческим меркам прошлое периода Второй мировой войны) оказалось неоднозначным, а потому произошла его десакрализация. Неясность настоящего и непредсказуемость будущего вылились в непредсказуемость прошлого, исчезли ориентиры национальной идентичности. Утратил свою организационную стабильность двойной регистр – национальная история и уравниваемая государством память частного, группового характера³⁴.

В действительности данный процесс носит всеобщий характер (по крайней мере, в рамках европейской культуры). М.Ф.Румянцева обращает внимание, что при всей изменчивости функций исторического знания одна из них является универсальной (хотя тоже подверженной трансформации) – это функция обеспечения самоидентификации социума и принадлежащего к нему индивидуума на основе конструирования общей социальной памяти. И как раз это функция подверглась глубоким изменениям, во-первых, при переходе от модерна к постмодерну и, во-вторых, при выходе из «состояния постмодерна» в начале XXI в. По ее вы-

ражению, П.Нора, обнажая кризис национально-государственных моделей историописания, дает «коэксистенциальный срез социокультурной ситуации конца XX века»³⁵.

Если прежняя историческая и национальная модель исчерпали себя, в чем, по версии П.Нора, видится выход? Выделяя четыре типа национальной памяти во Франции (память королевская, память-государство, память-нация, память-гражданин) и – соответственно – четыре острых момента самоидентификации нации, П.Нора отмечает, что на самом деле все они получают смысл только благодаря пятому, *современному типу памяти*, который и позволяет их обнаружить – *памяти-наследию*³⁶.

Таким образом, современной эпохе свойственна черта, суть которой – радикальная оторванность от традиционного прошлого и настоятельная потребность вернуться к нему. С точки зрения П.Нора, эта черта носит фундаментальный характер, поскольку разрывы с прошлым обществом на протяжении последних двух с лишним веков переживало неоднократно. Правда, реакции на эти разрывы были разные. Вообще говоря, по мнению П.Нора, Франция является страной, где беспрецедентная непрерывность истории накладывает бремя длительного времени, а легитимизация каждого разрыва всегда происходит под знаком верности прошлому и с помощью восстановления этого прошлого, подвергаемого постоянной переработке.

Выход из кризиса национальной идентичности просматривается во включенности в национальную память, но уже иную – иного уровня и свойства. П.Ю.Уваров резюмировал: Ф.Бродель в последние годы своей жизни работал над трудом «что такое Франция»; «Франция – это память» так ответил на вопрос, поставленный Броделем П.Нора³⁷.

Национальная память приобретает статус «мест памяти» – символических моментов национальной истории, а сама национальная память мутирует в память-наследие. «Места памяти» трактуются как точки кристаллизации коллективного воспоминания и идентичности, а «места» понимаются в широком смысле слова – как эмблемы, памятники и здания, институции, девизы и исторические личности. Они оказываются близки греческому понятию «топос» – место в географическом, временном или символическом пространстве.

«Места памяти» возникают и существуют потому, что утрачена «среда памяти»: «места памяти» становятся таковыми именно в силу того, что лишаются их исторического измерения. Если «среда памяти» является пространством, в котором память выступает в качестве неотъемлемой части повседневного существования людей, то «места памяти» фактически приобретают статус символа в мемориальном наследии того или иного сообщества³⁸. Мнемонические места имеют то значение, которые приписывают им те, кто к ним обращается: «пытаясь разобраться с собственным наследием, они создавали эти места, чтобы придать прошлому смысл, согласующийся с их текущими заботами»³⁹.

«Место памяти» удовлетворяют потребности коллективных переживаний по поводу потери национальной идентичности. Они позволяют определить Францию как символическую реальность. Отмеченный П.Нора способ ее выявления – ремеморация, когда память выступает не просто как обычное воспоминание, но управление прошлым в настоящем, которое, в свою очередь, превращается в категорию понимания гражданами самих себя⁴⁰. Таким образом, МЫ (общество) – то, что и как мы вспоминаем и подвергаем мемориализации.

Следует иметь в виду еще один момент, на который обращают внимание исследователи. Так, Е.Е.Савицкий полагает, что существование «мест памяти» оказалось проблемой потому, что оно угрожало демократическому порядку, Республике, чьим основанием является Нация и ее память. По мысли П.Нора, следовало создать такое историописание («эрзац исчезнувшей памяти», «эрзац исчезающего гражданина»), которое бы функционировало подобно памяти, замещало бы ее невозполнимое отсутствие, сохраняло «тепло традиции» и тем самым являло собой подлинно республиканскую, человеческую историю. Этот индивидуализирующий историко-антропологический подход выступал, таким образом, как поистине гражданская форма осмысления прошлого⁴¹.

Новая модель нации соответствует стремлению приспособиться к новым условиям, созданным вхождением в европейское сообщество, к стандартизации образа современной жизни, децентрализации, современным формам государственного вмешательства, сильному присутствию эмигрантского населения. Признаком перехода от одной модели нации к другой является вступление в

эпоху наивысшей частоты коммеморации. Коммеморация – это явление, затрагивающее все современные общества, являющиеся обществами историческими, т. е. основанными на принципе свободы людей, а не на власти божественной воли, и поэтому заменившими христианские праздники великими датами своей собственной истории. С точки зрения П.Нора, коммеморация может определяться как процесс, который «мобилизует разнообразные дискурсы и практики в репрезентации события, содержит в себе социальное и культурное видение памяти о коммеморативном событии, ...служит выражением солидарности группы»⁴².

Например, память о войне тоже может рассматриваться как конструируемый, контекстуальный феномен – «место памяти», значение которого выкристаллизовывается в ритуале коммеморации. Поэтому конструируемая природа памяти позволяет рассматривать военные мемориалы (впрочем, любые мемориалы) не только как застывшее воплощение национальной истории, но и как символы, отражающие параметры функционирования современного общества⁴³. Следует обратить внимание, что коммеморации представляют собой коллективные мероприятия, формирующие институционализированную среду для воспоминания⁴⁴, а значит – в определенном контексте – создают возможность для манипулирования образами прошлого⁴⁵.

Возникновение мемориального и коммеморативного движения – следствие опасения общества не столько потонуть в прошлом, сколько потерять его. Из истории (прошлого) конструируется «место памяти»: оно становится бегством от настоящего и выражает страх перед будущим. Культ прошлого является ответом на неизвестность будущего и отсутствие коллективного общественного проекта⁴⁶. При всей уникальности Франции, не одна она превратилась в «музей под открытым небом». Отмечая, что «по всей Европе и Америке – монументы, мемориальные доски и т. п. – чтобы напомнить нам о нашем наследии», Т.Джадт связывает стремление сохранить культурное наследие со страхом забыть свое прошлое⁴⁷.

Трансформация памяти в наследие включает в себя: преодоление упомянутых выше классических оппозиций, подлежащих организации национальной памяти, а с ними – воинственности и мессианства; рост интереса к запретному в национальном чувстве,

свободное возвращение к эпизодам, наиболее болезненным для коллективного сознания; падение интереса к ценностям-убежищам (в случае Франции, например, таким как Республика); наконец, возрождение чувства принадлежности к нации. Но это чувство переживается уже не в утвердительном стиле традиционного национализма – даже несмотря на то, что оно питает его ростки, – но в качестве обновленной чувствительности к национальной уникальности. Динамизм национального чувства проявляется в возвращении сильного и глубокого интереса ко всему, в чем Франция сохранила доступ к величию: ко всем формам ее истории⁴⁸.

Идея наследия в последние десять лет находит все более ясное выражение в школьных учебниках: именно она призвана сообщить лицеистам чувство принадлежности к единому целому, наследуемому всей нацией. Согласно министерским предписаниям, преподавание истории должно включать ученика в национальное наследие и культуру, формируя у него осознанную память, которая даст ему возможность самоидентификации. Предполагается, что представления о владении богатым и уникальным культурным наследием потеснят представления о принадлежности к нации, которой уготована великая историческая миссия. Кроме того, в историческое культурное достояние инвестируются значительные деньги⁴⁹.

По мнению П.Нора, только с точки зрения памяти, и одной только памяти, нация при всем объединяющем значении этого слова сохраняет свое постоянство и свою легитимность, а высокая оценка наследия ее памяти становится главным условием оправдания нового национального образа и ее нового определения в ансамбле европейских стран. Сегодня открытие нации миру происходит благодаря овладению ее наследием в совершенстве. Интернациональное будущее нации – в уверенности в отношениях с национальным прошлым. А доступ к универсальному – в определении точной меры особенного⁵⁰.

Таким образом, идентичность, память, наследие – три ключевых слова современного сознания, три лика нового континента Культуры⁵¹.

С точки зрения П.Нора, «историческая нация посвящала вдумчивые тексты, заботливый уход, зрелищные действия, минуты коммеморации особым местам, определенным социальным группам, зафиксированным датам, избранным памятникам, риту-

альным церемониям. Она замыкала присутствие прошлого в своей концентрированной системе репрезентаций и больше ничем не интересовалась. У мемориальной нации все наоборот. Внутреннее становится явным, частное стремится превратиться в публичное, сакральное секуляризируется, а локальное настаивает на внесении его на скрижали национального. У всего есть своя история, все здесь имеет свои права. В условиях утраты устойчивости закрепление с помощью мемориального является восстановлением непрерывности»⁵².

Тот разрыв, который был обозначен в работе П.Нора, сегодня является общим местом, привычным рефреном в исследованиях, посвященных памяти и традиции в изменяющихся обществах.

Существует момент, на который обращает внимание А.Про: возможна ли вообще в этих условиях общая идентичность?

«Мемориальность» действительно сопровождается подъемом интереса к культурному наследию – открытию разнообразных музеев, разработке многочисленных туристических маршрутов, поиску корней, семейных родословных. По выражению А.Про, «три “доминирующих символа нашего современного культурного универсума” – это музей, энциклопедия и путеводитель». В итоге множась национальное достояние уже не ведет к формированию какой-либо общей идентичности, какого-либо сознания общности. Напротив, оно дробится на множество локальных, профессиональных и прочих идентичностей, каждая из которых требует уважения к себе и поощрения. Получается, что национальная история уступила место мозаике частных случаев памяти, становясь подобием семейного альбома⁵³.

Предложенный П.Нора проект коммеморации, по мнению М.Ф.Румянцевой, не является панацеей от «бед постмодерна», поскольку если и способен обеспечить целостность социальной памяти, то не ясно, на каких теоретико-познавательных началах. В частности, этот проект демонстрирует свою уязвимость для идеологических спекуляций в условиях перехода от информационного общества постмодерна к манипуляционному обществу пост-постмодерна⁵⁴.

Есть еще ряд обстоятельств, на которые обращает внимание американский историк Т.Джадт, рецензируя работу П.Нора и его коллег: кто вправе решать, что подлежит сохранению, занесению

в реестр наследия, а что – нет? К тому же в обществе периодически разгораются очередные «войны памяти». Эти столкновения – часть борьбы, которую ведут в сфере культуры разные группы населения за свое самоопределение, свое самосознание – национальное, региональное, языковое, религиозное, расовое, этническое, половое. И если в одних случаях мемориальные акции пробуждают ностальгические воспоминания о героическом прошлом, то в других они вызывают иные чувства (боль, страдание, гнев), становясь одним из основных поводов к расколу в обществе. Вообще, как быть с «темными» страницами национального прошлого? И что тогда должно иметь статус национального наследия, чтобы сохранить память о нем в потомстве? Ведь ситуация, которая вызвала появление труда «Места памяти», как раз и касается концептуального момента в истории нации: распался давно сложившийся «канон» событий, имен и памятников страны, исчезло мнение народа по поводу того, *что и почему* следует считать национальным наследием⁵⁵.

Это означает, что общественный референдум по поводу прошлого и его наследия предполагает постоянное продолжение.

Примечания

- ¹ См., например: *Артог Ф.* Типы исторического мышления: презентизм и формы восприятия времени // Отеч. зап. 2004. № 5. С. 210–221; Диалоги со временем: память о прошлом в контексте истории / Под ред. Л.П.Репиной. М., 2008 и др.
- ² См.: *Ассман Я.* Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Пер. с нем. М., 2004; *Цимбаев К.Н.* Феномен юбилеизации в российской общественной жизни конца XIX – начала XX в. // Вопр. истории. 2005. № 11. С. 98–108.
- ³ *Автономова Н.С., Караулов Ю.Н., Муравьев Ю.А.* Культура, история, память (О некоторых тенденциях новейшей французской историко-методологической мысли // Вопр. философии. 1988. № 3. С. 76.
- ⁴ *Джадт Т.* «Места памяти» Пьера Нора: Чьи места? Чья память? // *Ab Imperio*. 2004. № 1. С. 46; *Артог Ф.* Указ. соч. С. 214–216 и др. См. об этом: *Кознова И.Е.* Современность как переживание прошлого // Отражение событий современной российской истории в общественном сознании и отечественной литературе (1985–2000 гг.): Материалы научно-практ. конф. 27–28 окт. 2009 г. М., 2009. С. 142–157.

- 5 *Джадт Т.* Указ. соч. С. 68–69; *Глебова И.И.* Политическая культура России: образы прошлого и современность. М., 2006. С. 57–59; Диалоги со временем: память о прошлом в контексте истории. С. 33–34; Прошлое: российский и немецкий подходы. Материалы российско-немецкого colloquium / Под ред. Ф.Бомсдорфа и Г.Бордюгова. М., 2008. С. 21, 68, 138.
- 6 *Даль В.И.* Толковый словарь. Т. 3. М., 1979. С. 471.
- 7 Франция-память. П.Нора, М.Озуф и др. / Пер. с франц. и послесл. Д.Хапаева. СПб., 1999. С. 31; *Уваров П.* История, истории и историческая память во Франции // Отечественные записки. 2004. № 5. С. 207–209.
- 8 *Щацкий Е.* Утопия и традиция / Пер. с польск. Общ. ред. и предисл. В.А.Чаликовой. М., 1990. С. 284–359.
- 9 Там же. С. 330.
- 10 *Шулепова Э.А.* Историческая память в контексте культурного наследия // Культура памяти: Сб. научн. ст. / Науч. ред. Э.А.Шулепова; Сост. А.В.Святославский. М., 2003. С. 21.
- 11 Там же. С. 22.
- 12 *Селезнева Е.Н.* Культурное наследие и культурная политика России 1990-х гг. (теоретико-методологические проблемы). М., 2003. С. 18–25, 40; *Шулепова Э.А.* Указ. соч. С. 11–26.
- 13 *Щацкий Е.* Указ. соч. С. 350–351; *Автономова Н.С., Караулов Ю.Н., Муравьев Ю.А.* Указ. соч. С. 78–79; *Селезнева Е.Н.* Указ. соч. С. 24.
- 14 *Лотман Ю.М.* Смионосфера. СПб., 2000. С. 567.
- 15 *Селезнева Е.Н.* Указ. соч. С. 53.
- 16 Les lieux de memoire. Sous la direction de Pierre Nora. P., 1984–1992. См. русский вариант: Франция-память. В книге П.Хаттона используется понятие «Пространства памяти» (см.: *Хаттон П.* История как искусство памяти / Пер. с англ. СПб., 2003. С. 46).
- 17 Франция-память. С. 3–84.
- 18 Там же. С. 3–15, 141.
- 19 См. об этом: Диалоги со временем: память о прошлом в контексте истории.
- 20 *Про А.* Двенадцать уроков по истории. М., 2000. С. 15.
- 21 Франция-память. С. 21.
- 22 Там же. С. 24.
- 23 *Румянцева М.Ф.* «История как память»: после постмодерна // Новый образ исторической науки в век глобализации и информатизации. Сб. ст. / Под ред. Л.П.Репиной. М., 2005. С. 26–27; *Кознова И.Е.* Представления о прошлом в гражданском обществе // Человек и культура в становлении гражданского общества в России. М., 2008. С. 231–243.
- 24 См. об этом: *Кара-Мурза А.А.* Примирение русского мира. Судьбы и перспективы либерального дискурса в России // Независ. газ. 30.03.2010 (http://www.ng.ru/scenario/2010-03-30/15_liberaly.html).
- 25 Франция-память. С. 24; *Уваров П.Ю.* Указ. соч. С. 192–211.
- 26 *Ферро М.* Как рассказывают историю детям в разных странах. М., 1992; *Про А.* Указ. соч. С. 17–26, 123, 307–308.
- 27 Франция-память. С. 63.

- 28 *Джадт Т.* «Места памяти» Пьера Нора: Чьи места? Чья память? С. 57.
- 29 *Ассман Я.* Культурная память.
- 30 *Джадт Т.* Указ. соч. С. 53.
- 31 См.: *Про А.* Указ. соч. С. 308–310.
- 32 Цит по: *Про А.* Указ. соч. С. 313.
- 33 *Хаттон П.* Указ. соч. С. 49.
- 34 *Про А.* Указ. соч. С. 313–315; Франция-память. С. 140; *Джадт Т.* Указ. соч. С. 65–66.
- 35 *Румянцева М.Ф.* Указ. соч. С. 21–22, 27, 30.
- 36 Франция-память. С. 55.
- 37 См. об этом: *Уваров П.Ю.* Указ. соч. С. 200.
- 38 *Автономова Н.С., Караулов Ю.Н., Муравьев Ю.А.* Указ. соч. С. 84; *Джадт Т.* Указ. соч. С. 53–54.
- 39 *Хаттон П.* Указ. соч. С. 49.
- 40 Франция-память. С. 76, 84.
- 41 *Савицкий Е.Е.* Для чего нужна проблематика памяти? «Пространственный поворот» и гражданский характер историописания // Историческое знание: теоретические основания и коммуникативные практики: Материалы научн. конф. М., 2006. С. 77–79; *Он же.* Гражданская нация и негражданское историописание // Диалоги со временем: память о прошлом в контексте истории. С. 108–110.
- 42 Франция-память. С. 96.
- 43 См. подробнее: *Данилова Н.* Мемориальная версия Афганской войны (1979–1989 годы) // Неприкосновенный запас. 2005. № 2–3(40–41). С. 85.
- 44 См., например: *Лоскутова М.* О памяти, зрительных образах, устной истории, и не только о них // *Ab Imperio.* 2004. № 1. С. 76–77.
- 45 *Хаттон П.* Указ. соч. С. 23–26; *Румянцева М.Ф.* Указ. соч. С. 28, 38–39.
- 46 *Про А.* Указ. соч. С. 316.
- 47 *Джадт Т.* Указ. соч. С. 46.
- 48 Франция-память. С. 56, 91.
- 49 *Уваров П.* Указ. соч. С. 207–209.
- 50 Там же. С. 65.
- 51 Франция-память. С. 144.
- 52 Там же. С. 146.
- 53 *Про А.* Указ. соч. С. 314–315.
- 54 *Румянцева М.Ф.* Указ. соч. С. 39.
- 55 *Джадт Т.* Указ. соч. С. 46–47, 51, 55.

Содержание

<i>В.М. Межуев</i>	
На пути к универсальной цивилизации.....	3
<i>А.И. Алешин</i>	
О природе и своеобразии религиозно-философской традиции в России XIX – начала XX в.	49
<i>С.А. Никольский</i>	
Идеология революционаризма в отечественной философии: феномен «новых людей»	89
<i>И.Е. Кознова</i>	
Наследие как историческая память.....	133

Научное издание

Вечное и преходящее в культурном наследии России

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

Художник *Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор *А.А. Гусева*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 13.09.10.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.

Усл. печ. л. 9,5. Уч.-изд. л. 7,77. Тираж 500 экз. Заказ № 019.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор: *Т.В. Прохорова*

Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119991, Москва, Волхонка, 14, стр. 5

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии: iph.ras.ru