

Российская Академия Наук
Институт философии

ОРИЕНТИРЫ...

Выпуск 8

Москва
2013

Ответственный редактор

доктор филос. наук *Т.Б. Любимова*

Рецензенты

доктор филос. наук *И.С. Вдовина*

доктор филос. наук *Е.Н. Шапинская*

«Ориентиры... Вып. 8» представляют собой периодическое издание, посвященное темам философии русской истории, исследованию идеологических процессов, встречи Востока и Запада в русской культуре и ряду смежных вопросов социальной философии. Важной чертой этого издания является то, что авторы стремятся в своих исследованиях подняться до метафизической точки зрения при рассмотрении различных культурных традиций, а также современного состояния русской и мировой культуры. Исследуются проблемы мифологического и утопического сознания, эзотерические концепции, а сквозной темой издания является рассмотрение идеологии как неустранимого измерения всех форм культурной и социальной жизни. Соотносясь с этой точкой зрения, рассматриваются различные социокультурные институты: наука, религия, философия, искусство.

© ИФ РАН, 2013

© Коллектив авторов, 2013

Введение

История есть тогда, когда она рассказана. Если она не просто рассказана, но еще и понята, то тогда это философия истории. Когда история понимается как процесс, то это уже высший поэтический жанр: не просто рассказ, но драма. А если эта драма истории еще и осмысленна, то получается историософия¹. Существует, как предполагается, логика исторического процесса. Существует логика исторической науки. Следовательно, возможна и какая-то логика философии истории. Историософия сама есть смысл, сама есть логика, но только не извлекаемая из царства обыденности, а выходящая за пределы его плоскости в «сферическое» понимание «всего», всей полноты бытия. Вопрос же о том, как это все возможно, мы здесь обсуждать не будем, так как речь не идет о каком-либо исчерпывающем и самодостаточном методе, пока не существующем в области человеческого бытия, а значит, и в том, что мы подразумеваем с той или иной степенью неясности под термином «история». В данном сборнике мы будем обсуждать историю России по возможности с позиции философии истории и историософии, но понимаемых уже с учетом современных данных, учитывая рассуждения об истории, о философии истории и об историософии, о метафизике истории наших великих предшественников.

Интерес к прошлому человечества² породил совместно с убеждением в существовании прогресса идею всемирной истории, затем к этому процессу становления философии истории примкнула выработанная в неокантианстве и философии жизни, широко используемая концепция квазисамостоятельного существования культуры, которая стала объектом эстетического отношения³, перестав быть плотно слитой с самим процессом жизни, и, наконец, обращенная в будущее идея единого целого, т. е. человечества. Этот проект был задуман еще И.Кантом в его идее космополитического гражданского общества, кое представлено как будущее единое человечество, преодолевшее в себе моральное зло, а также в проекте вечного мира. Разумеется, возразить против вечного мира нечего. Но на тех основаниях, которые предложил великий философ, мир невозможно установить. Справедливость будет торжествовать в космополитическом гражданском обществе, по Канту, когда каж-

дый будет себя мыслить как личность, в которой присутствует все человечество, каждый естественным образом будет следовать категорическому императиву, а также и всем гипотетическим. Будет осознавать свою ответственность за все, происходящее в мире. Гражданское космополитическое общество И.Канта, в конце концов, превратилось в религию Человечества О.Конта. Весьма логичное, но все-таки и странное превращение. После Канта к метафизике вообще, а истории в частности философы стали относиться довольно пугливо или выводить неустранимость метафизического взгляда на мир, а значит, и на историю стали из психологических особенностей человека, из свойств его мышления. Правда, всеобъемлющая философия истории Гегеля сохраняла метафизическую точку зрения и еще оптимистическую веру в прогресс, заканчивающийся, правда, на его системе и в прусском государстве. У О.Конта еще сохранялась идея прогресса, трехтактовый ход которого непосредственно позаимствован у Тюрго⁴. В позднейшей философии она может только декларироваться, поскольку из-под нее выбито основание «священной истории», эсхатологии, зато в обыденном сознании она удерживается в своем примитивном виде.

Философия, понятая как наука о действительности вообще (а не об отдельных предметах, изучаемых частными науками), отбрасывая предметы частных наук, хочет оставить за собой некий их обобщенный метод. Согласно Г.Риккерт, есть три логические возможности рассматривать научно философию истории: «Имеются три примерно одинаково правомерных науки, из которых каждая имеет свой особый круг проблем: это всеобщая история, учение о принципах исторической жизни и логика исторической науки»⁵.

Акцент на психологической реальности как результат отрешения от метафизической точки зрения, который делается в философии жизни, естественно, ведет к сомнению в существовании конечной цели истории. А если цель сомнительна, то тем более зыбкой становится идея прогресса, наследие просвещенческого взгляда на историю. Телеологическое объяснение истории (исходя из конечной цели) является только правдоподобным, субъективным, оно отвечает психологической потребности, утверждает Г.Зиммель. Метафизика для него – это символическое удовлетворение субъективной потребности в связности, системности, ясности, это точное знание о неточном, ясное о неясном и т. д., и даже вовсе не знание:

«Субъективное воспроизводство, в котором и состоит всякое понимание истории, возможно для нас лишь там, где непосредственно за рядом внешних поступков ставится ряд мыслей, желаний и чувств, но не там, где за последним рядом, уже установленным, еще раз приходится, в качестве носителя и руководителя, ставить духовный принцип»⁶. Этот принцип есть всего лишь выражение интересов, их символическое толкование, этим его значение и его законность ограничивается. Метафизика не ошибается, но не потому, что она всегда правильно познает, «а потому, что она вообще не познает»⁷. Действительно, она не познает, но потому что она нечто знает изначально; такова ее позиция, которую можно в этом отношении назвать аксиоматической. С этой точки зрения невозможно отрицать единство мира, «бытие бытия», присутствие наряду с проявленным не проявленного и т. п.

Идея всемирной истории есть продукт интеллектуальных усилий просвещения, расширявшего представление о прогрессе до истории всего человечества. Стремление к идеям было возможно охвата универсума прошедшей истории одним алгоритмом, а значит, возможность прогнозов на будущее. Если же идею прогресса не считать универсальной, а напротив, локальной и временной, то прогрессом оказывается изменение определенных признаков, параметров, частей неведомого целого в том направлении, которое указывают желания людей, всегда ограниченные и недальновидные. Так что прогресс в одном всегда есть регресс в другом, если не во всем остальном. Кроме того, то, что видится как прогресс, чаще всего есть восстановление, возрождение предшествующих позабытых форм, правда, всегда уже в неузнаваемом виде. Все дело в тех временных масштабах, в которых рассматривается выделяемая цепь событий, называемая историей.

Мы обычно выстраиваем определенную логику идей, на поверхности весьма вероятную. Однако на самом деле «оптика» мира идей в конкретном обществе значительно отличается от «оптики» похожих идей в любом другом обществе. Этого мало, в индивидуальном сознании и самосознании, продуктом коего (наряду с множеством других источников) оказывается философия, в частности философия истории, также присутствует весьма сложная «оптика», вовсе не с одной перспективой и не с одним горизонтом и даже не с одним измерением.

Накопление идей, фактов, «совокупное изменение человеческого опыта в процессе жизни многих поколений – и соответственно также в ходе жизни отдельных людей – не являются во всех случаях просто расширением и увеличением. Существуют также различия в плоскостях рассмотрения... Особая трудность, которую представляет это положение вещей для понимания и изображения, состоит в том, что нельзя, скажем, просто отделить эти взгляды от взглядов других плоскостей сознания»⁸, – полагает Н.Элиас. То, что мы называем «сознанием», не просто многослойно, но построить мысленный каркас этой многослойности и разнонаправленности, который может объять собою данные и методы будущих наблюдений, без упрощений и отчасти произвольных допущений практически невозможно. Все дело в том, насколько «опыт» сознания действительно ограничен «данными». Люди «в состоянии подниматься по винтовой лестнице сознания с одного этажа, характеризуемого одной перспективой, на более высокий этаж с другой перспективой, и одновременно видеть самих себя стоящими наверху, на других ступенях винтовой лестницы. Помимо этого перспектива, взгляд и понимание, характерные для других ступеней, в той или иной форме, входят в собственную перспективу наблюдателя, хотя при этом ее особенности в случае людей, которым она кажется само собой разумеющейся, и тех людей, которые ее приобрели как нечто новое, отнюдь не идентичны; это становится особенно очевидным, если люди оказываются в состоянии рассмотреть свою перспективу наблюдения с позиции более высокой плоскости сознания, то есть на определенном удалении. Насколько далеко можно продвигаться по этой винтовой лестнице, насколько далеко можно по ней подниматься и опускаться, зависит не просто от дарования, от структур личности и индивидуальных способностей отдельных людей, но и от уровня развития и совокупной ситуации общественного объединения, к которому эти люди принадлежат и которое образует рамки со своими границами и своими возможностями; люди же развивают эти возможности или оставляют их нереализованными»⁹. При этом необходимо согласовывать своеобразие наблюдателя на ступени винтовой лестницы и себя как объекта наблюдения. Мысленно преодолеть эту двойственную роль наблюдателя и наблюдаемого, приобретающего и обладающего знанием, субъекта и объекта мышления и познания

крайне трудно. А ведь позиция только наблюдателя, как бы смотрящего извне этой вселенской винтовой лестницы, совершенно невозможна, это было бы сознанием без сознания. Тем более для исторического сознания, т. е. философии истории, которое всегда есть самосознание. Но наш способ самосознания отнюдь не универсален, он вполне специфичен. Основная схема представлений о себе самом и о других людях является элементарнейшим условием ориентации среди людей и возможности, по крайней мере в пределах собственного общества, находить согласие с людьми. Если поставить ее под сомнение, то это будет угрожать собственной безопасности, тем не менее, нельзя не видеть странности собственного образа себя, сравнивая его с «образом себя», которые составляют люди другого общества, другой «винтовой лестницы» самосознания. «То, что было определенным, становится неопределенным. Мы окажемся в ситуации человека, которого вдруг выбросили в открытое море, и он даже не видит на горизонте землю»¹⁰. Но не менее странен и образ человека вообще. Перипетии этого странного образа человека есть средоточие интереса философии истории и метафизики.

Т.Б. Любимова

Примечания

- ¹ Пути философии и драмы, театра расходятся все там же, на светлой вершине древнего мира, в античной Греции. Платон мечтал быть, подобно своему другу Аристофану, драматургом. Видимо, Муза отступила перед взором Афины. Поэзия, суть которой в расточении безо всякого конкретного адреса переполняющей душу любви, уступила место возвышенной любви к истине, у которой есть только один адрес – Афина, мудрость, Истина. Общие и вечные их родители – миф и мистерия.
- ² Сам по себе этот интерес, разумеется, естественен, все дело в том, что именно в истории видится и понимается, как она понимается, ее реальность, смысл, какова *схема* ее понимания.
- ³ Культура, обретя относительно самостоятельное существование и став объектом созерцания и любования, охранения и оберегания, реставрации, есть *музей*, не случайно музей стал символом культуры. Но музей есть мертвое время, это символ смерти. Так же как и деньги, они тоже суть мертвое время, его невозможно обратить в живое, несмотря на видимость противоположного; страсть алчности, жадности неспособна оживить мертвое время. Современная культура с легкостью переводится в деньги, в капитал, да она и понимается как «ценности».

- ⁴ Религиозный, метафизический и позитивистский периоды, эти последовательные части воспроизводят деление истории на Царство Отца, Царство Сына и Царство Святого духа Иоахима Флорского; деление это, очевидно, само напрашивается и проступает в понимании истории с самых первых веков христианства, оно уже присутствует у Тертулиана.
- ⁵ *Риккерт Г.* Философия жизни. Киев, 1998. С. 178.
- ⁶ *Зиммель Г.* Проблемы философии истории. М., 2010. С. 128.
- ⁷ Там же. С. 123.
- ⁸ *Элиас Н.* Проблема самосознания и образа человека // Общество индивидов. М., 2001. С. 143.
- ⁹ Там же. С. 147–148.
- ¹⁰ Там же. С. 134.

А.В. Рубцов

Модернизация: от технологий до идеологии

В видах на модернизацию состав нужных изменений пока не полон. Повестка века для России дополняется по восходящей, но с задержками и рецидивами. Начали с технологий, вышли на экономику, потом затронули институты, меньше политику, вовсе обойдя идеологию, принципы, ценности. Глубину обновления намечают робко, как мелкий вялотекущий ремонт. Такая модернизация если и будет, то опять фрагментарной и поверхностной – исторически слабой, политически обратимой, не спасающей от очередного срыва. Нынешняя попытка решения вековых российских проблем может оказаться последней: сверхдинамичная цивилизация делает отставания необратимыми. Такова теперь цена вопроса, ответственность власти, элит, поколения. Но чтобы делать модернизацию всерьез, начинать надо с *этической* позиции, с политической *эстетики*.

От технологий – к экономике

Первые обновленческие призывы руководства были реакцией на испуг технологического отставания. По умолчанию экономика в актив модернизации не включалась. Мечталось, что технологии сами освежат экономику (сменят «вектор развития» на инновационный). Возможен ли инновационный маневр в этой экономике сам по себе, даже не обсуждалось. Иллюзии скоро рассеялись.

В понимании – но не в жизни! В жизни, наоборот, наращиваются отчаянные эксперименты по врезке хай-тека в старую экономику. Необходимость синхронизации инновационных усилий с разворотом в экономике на деле игнорируется, причем вызывающе, демонстративно! Свою непобедимую мощь демонстрирует знакомый контур с очень положительной обратной связью – великий российский синтез очковтирательства и казнокрадства.

Несколько позже заговорили об экономике знания, но так, будто ее можно «приделать» к существующей экономике сырьевых продаж. Считалось, что большая и легкая сырьевая рента как раз и даст энергию старта для инноваций. Когда не дала, попытались «вручную» воздействовать на бизнес. На обочине этого опыта в непристроенной фронде возник лозунг «принуждения к инновациям». Кроме того, в идеологии прыжка из царства нефти и газа в царство ноу-хау и хай-тека опять выпала «середина»: судьба обычных производств, тема реиндустриализации. А без этого не будет нормальной среды для рождения и освоения инноваций. Их опять запускает не бизнес, а начальство, настроившись на ветер свежих перемен. Инновационные броски опять планируются без подтягивания тылов, минуя восстановление общей технологической культуры. Разрывы социальной ткани лишь освежаются: если «инноватор – это нефтяник сегодня», то в инновационном будущем большая часть населения не нужна, как и в нефтегазовом настоящем. Наконец, стратегическая задача без этой «середины» не решается даже арифметически: инновации и наукоемкий хай-тек лишь отчасти компенсируют провал доходов от экспорта сырья. Такой финансовый баланс модернизации особо важен для России, которую наш соотечественник, выдающийся русский эконом-географ Л.Смирнягин отнес к одиннадцати крупнейшим странам, своими масштабами и положением в мире обреченным на относительную автохтонность.

Реализуемая конструкция перекошена и в таких устоях экономики, как участие государства, структура собственности и контроль. О поддержке малого, частного, независимого, быстрого, вариативного и маневренного говорится – но этот писк тонет в скрежете огромного, государственного, планового, неэффективного и неповоротливого. Символами эпохи становятся проекты, оптимальные для инноваций в злоупотреблениях и тиражирова-

нии ошибок. Страна опять не хочет принять очевидное знание, не заплатив за него своим опытом. И платит как раз инициаторам обреченных проектов, в особо крупных размерах. Чем выше доходность заблуждений, тем их больше.

От экономики – к институтам

Приоритет обновления институциональной среды пока не признан. Приходится повторять: глобализация выводит на первый план конкуренцию институтов (а уже потом товаров и технологий). Конкурентоспособная экономика начинается с конкурентоспособного государства. Опережений не бывает с отсталым управлением, феодальные институты исключают современные отношения, при дурном законодательстве не будет умной экономики. Без обновления институтов начинать инновационный маневр бессмысленно и опасно. Средства уходят в пар, пар – в гудок и подогрев равноприближенных. Ручное управление и привыкание к имитации становятся для власти родом зависимости. В интеллектуальной элите гаснут остатки веры. Это заразительно. Ручное управление проникает уже и в сами институциональные реформы: их тоже начинают делать вручную. Разовая отмена сертификации пищевых продуктов была решением, верным по сути, но не по реализации. Если реформа техрегулирования буксует, сколько тысяч таких «ручных» решений надо принять на самом верху для освобождения экономики (а не отдельной отрасли)? Сколько модернизаций за это время скончается, не начавшись? Насколько усугубится наше отставание? Ошибка становится системной.

Наконец, более нельзя делать вид, будто реформы институциональной среды пройдут мирно, в обстановке душевного взаимопонимания. Сырьевая, распределительная экономика автоматически воспроизводит свою институциональную среду с характерными для нее флюсами регулирования и контроля, паразитарными наростами и монополизмом, бизнесом на административных барьерах, коррупцией на распределении. Но в стране может быть только одна институциональная среда, определенного типа: ориентированная либо на перераспределение, либо на производство, заточенная на инновации либо в деле, либо в дележе. Можно создать заповедник

в Сколково, но из него нельзя будет высовываться в нашу жизнь. Конфликт враждующих институциональных сред – это война за государство.

От институтов – к политике

Плоский экономизм в своей охранительной версии агрессивен: модернизация экономики несовместима с либерализацией в политике («не будет ни того, ни другого»). Технократы, наоборот, политически нейтральны и за рамки экономики не выходят в силу профессиональной ограниченности и обыденных иллюзий, будто эта политика модернизировать экономику может и хочет. А также от желания быть хоть и резкими, но удобными, всегда готовыми. Альянсу политической услужливости с услужливым аполитизмом противостоит понимание, что экономическая модернизация невозможна без политики. Скоро и это станет общим местом. Вульгарный экономизм понятнее, когда напрямую сопоставляют экономику с политикой – минуя институты. Но как только модернизация институтов прописывается отдельной строкой, необходимость изменений в политике становится очевидной. Институты и политика – прямая связка: один стиль и дух, одна «мораль», общий тип отношений. Если наверху «управляемая демократия» пренебрегает Конституцией, то на средних уровнях законом будут манипулировать, а внизу – откровенно нарушать. Казнокрадство и коррупция – прямое продолжение произвола в политике. Это один этос: власть всесильна и безответственна, остальные – быдло. Откаты в экономике – инверсия большого отката в политике – замена почти всенародной прикормки на «лояльность» и согласие с политическим унижением. Страна привыкает получать свое по схеме «за все надо платить». То, что этот большой социальный откат не только политический, но и экономический (люди теряют не только деньги, но и достоинство), массы еще не поняли. И слава богу. А то эту политику уже накрыл бы беспощадный бунт, на этот раз осмысленный.

Сторонники аполитичной модернизации обходят главный вопрос: почему режим модернизацию не начинает, чего ему еще недостает? Отсюда страстные призывы к начальству – **начать мо-**

дернизацию как угодно, хоть по-китайски или по-корейски. Будто только этих стенаний не хватало и голосом можно что-то изменить. В этой политической схеме модернизация невозможна. Все растворяется в декорациях политического театра. Власть ищет в инновациях прежде всего свое приятное отражение, но обретает зримую грубость жизни.

От политики – к идеологии и ценностям

Модернизация политики немыслима без внятной идеологии. Надо начать говорить правильные слова. Если человек уверяет, что готов на дело, но нужные слова сказать стесняется или боится, дела не будет. На самом верху правильные слова уже произносятся, но редко и отрывочно, поперек делам и регулярному дискурсу власти, даже как бы в полемике с остальным политическим речитативом. Но теневая идеология становится проблемой выхода на модернизацию. Конституционный запрет на огосударствление идеологии: а) не реализуется (он предполагает свободный рынок негосударственных идеологий, чего нет); б) нарушается (огосударствление идеологии очевидно, но стыдливо – если не считать всенародных киноэпопей, на которые никто не ходит, и суверенных сочинений на не совсем русском языке).

Идеология – это не только система идей, но и система институтов. У нас этих институтов как бы нет. Однако направляющая длань везде видна, даже с волосами. Но есть институты, идеологичные по самой своей природе. Армия без идеологии разлагается. Школа без идеологии не может даже разлагаться: она автоматически воспроизводит те или иные идейные клише – если не напрямую, то в тональности, в отборе и подаче фактов, даже в экземплификации (оснащении примерами). Жданов говорил, что ему хватило бы задачника по арифметике, чтобы научить правильной идеологии. И школа учит. А вот кто учит школу – остается неясным. Либо ее учат наверху, но в тени, – либо сознание будущих поколений в руках рядовых методистов и составителей учебников, что вряд ли и тоже ужасно.

Идеология есть даже там, где ее нет. Деидеологизация – опасный миф. Либо общество имеет идеологию – либо идеология имеет общество как податливую, нерелексивную массу. В стране тлеет

гражданская война в сфере идеологии. Пожар приглашен дорогой нефтью: рука бойцов делить устала. Но остались взрывоопасные темы и детонаторы к ним. Ситуацию усугубляет разруха в идеологической коммуникации. Дискурс состоит из глухих монологов. Много голосащих, но мало слышащих. Люди не договариваются, а выговариваются – со всеми вытекающими. В высшей точке, в поле ценностей, идеологическая борьба упирается в коллизию авторитарной и либеральной моделей модернизации, да и самой жизни. Акцент делается либо на силе, власти, подчинении, государстве и коммунальных сборах – либо на свободе, хотении, инициативе, достоинстве и индивидуальной ответственности.

На словах выбор сделан: свобода всегда лучше, чем несвобода. Это почти так (к лозунгам не придираются), но понимается по-разному. Все зависит от контекста, а контекст свободы надо прорабатывать по всей вертикали, сверху донизу: от ценностей, через все «тело» идеологии, далее в политику, институты, экономику, социальную сферу и даже в технологии. Высшие ценности проходят насквозь и замыкаются в самом «низу» модернизации: пока человек не станет главной ценностью инновационного мышления, наш хай-тек так и будет совершенствовать средства убийства пятого поколения и подковывать блох – то ли во славу начальства, то ли чтобы собирать их магнитом.

Модернизацию не сделать, не приходя в сознание, на лжи и самообмане, в дыму политического пиара. Страна сможет правильно пройти опасную развилку, только став взрослой – думающей, понимающей и рефлексивной, не поддающейся на обманки и вбитые в сознание «очевидности». И в этом смысле – философической. Тогда мы увидим истинный исторический размер предстоящей модернизации, ее полный состав и нужную глубину. Тема уперлась в ряд вопросов. Обновлять технологии, экономику – или также власть, политику, идеологию? Что нас спасет: авторитаризм или свобода? Кто враги обновления, и есть ли сторонники? Остались ли время и шанс на успех, чем обернется провал? Но пропущен вопрос прямой и жесткий: а как именно мы представляем себе старт модернизации? Что должно произойти, чтобы страна вдруг сказала: вот, модернизация началась, пробуксовка кончилась?

Контексты: мировой и исторический

Важно учесть: это не старт с места. Модернизация в РФ идет – как и во всем мире, втянутом в глобальный процесс. Технологии обновляют страну помимо усилий власти, часто – вопреки. С «железом» и оболочками меняются сознание и отношения. Это нагнетает скрытый конфликт между коснеющим режимом и спонтанно обновляющимся обществом (так погибли КПСС и СССР). А уже далее вопрос: окажемся ли мы в охвосте лидеров или начнем модернизацию делать, а не только потреблять. Это важно: лидерство дает власть над будущим (а значит, и над теми, кто в это будущее послушно идет за другими) и позволяет снимать монопольную ренту. Этот картельный стовор не остановят никакие международные антимонопольные меры. И все же первая задача для власти уже не в том, чтобы звать страну в будущее, а в том, чтобы самой запрыгнуть на платформу, на которой несутся вперед лидеры мирового развития и все увлекаемые ими общества, включая наше. Для власти в России это опять вопрос выживания.

Далее, запуская модернизацию, мы лишь пытаемся прервать очередную паузу. Все это этапы одного большого пути: 1990-е и конец 1980-х, «оттепель» и десталинизация, индустриализация и урбанизация и т. д., вплоть до великих императорских реформ. Надо устранять недоделки всех прежних попыток приведения к современности, компенсировать затяжные спячки. Однако символический старт модернизации уже состоялся. Интеллектуальная игра в «модернизацию» хорошо обязывает и уже стала началом идеологического разворота. Самой постановкой задачи сделаны два роковых признания: 1) страна отстала; 2) находится на пороге перемен, причем глубоких. Это в корне меняет тональность в оценках положения и перспектив. (Настроение в идеологии и политике важнее логики.) В начале было слово – и слово уже было.

С чего начинается модернизация?

Почти все, что делается сейчас «в интересах модернизации», ее реальным стартом счесть трудно. Таковым не станет даже наращивание мер по диверсификации, импортозамещению, поддержке

инноваций. Вопрос явно не количественный, необходимо новое качество. Поскольку модернизация – это прежде всего действие, ее началом не получится признать промежуточные результаты (даже если доля сырьевых продаж в ВВП и бюджете снизится до уровня 1990-х). Тем более не станут стартом обновления новые вливания в инкубаторы инновационных «распилов».

Вместе с тем все тут же признали бы началом модернизации активные действия власти в отношении – самой себя. Эта интуиция лишь подтвердила бы, что такие процессы начинаются не с экономики и технологий, а с институциональной среды. Сейчас модернизация в России – это прежде всего обновление государства. В глобализации вообще решает конкуренция институтов (а уже потом – товаров и технологий, мозгов и знаний). Но у нас на то и свой, особый, резон: это государство модернизацию не может не то что провести, а даже начать. Несогласные (с этим) должны понимать: если дело не в системе, то в личностях (что вряд ли обрадует личности и почитателей). Модернизация государства скоро станет трюизмом, но пока в отношении институтов нет ни действий, ни программы.

Модернизация модернизаторов

Идеи запуска модернизации через институты есть, но они своеобразны. Десятки проектов обновления, инициативно направляемых в вышестоящие инстанции, требуют создания спецоргана, министерства модернизации – под президентом, премьером, тандемом, но всегда с чрезвычайными полномочиями и с понятным кадровым составом, почти поименно. Тут не спасает даже мотив персонализации ответственности: за модернизацию по рангу отвечает дуумвират, и тиражировать субъектов отпущения нет смысла.

Серьезнее проекты национальной инновационной системы: кредитования, льгот, инвестиций, технопарков, технико-внедренческих зон и венчурных фондов, инструментов передачи и защиты прав на интеллектуальный продукт, коммерциализации результатов, координации фундаментальной и прикладной науки, НИОКР и образования. Знающие добавляют: вариативное прогнозирование и долгосрочное стратегическое планирование; на-

хождение ниши в мировом научно-техническом пространстве и рынке хай-тека; участие в глобальном перераспределении ренты от монополии на знание и ноу-хау; господдержка человеческого капитала; активная экономическая дипломатия. Это верно, но проблему снижает. Институциональная среда затрагивается здесь не выше среднего уровня: из модернизации выпадают «верхние» институты, от которых инновационная система зависит. Вопрос не в том, как инновационную систему создать, а в том, как изменить институты, которые ее должны создавать, но не создают или портят. Если там все знают, что создавать, но не создают, значит, эти институты надо не учить, что делать, а перестраивать.

Кроме того, в нынешней идеологии инновационная система именно создается – искусственно. Почему она без сверхусилий не возникает как естественное продолжение экономики и потребностей общества, практически не обсуждается (либо обсуждается в режиме, слишком щадящем систему). Куда важнее понять, чем гасится и куда сливается весь спонтанный напор креатива – инновационности, естественной для бизнеса и человека как вида. Если среда отторгает инновации, то надо начинать со среды: с инноваций начинать бесполезно.

Система торможения – «двигатель прогресса»

Пока все сводится к упованиям: что для старта модернизации государство должно сделать, что инновациям оно должно дать. Нет главного – чего государство не должно делать и брать, чтобы инновации появились, а модернизация началась. Бизнес, не покушающийся на госбюджет, взывает к власти об одном: не мешать! Стоит этот лозунг поднять до принципа, вас тут же обвинят в догматическом либерализме, снабдив импортными иллюстрациями возрастания роли государства. Но если где-то людям стало чуть зябко от свободы и они что-то легкое накинули, это не про нас. Мы выходим на забег мировой конкуренции в валенках и ватниках, в административных веригах; до спортивной формы нам еще разоблачаться целыми слоями.

Дело в сути коллапса: не в том, что государство не тянет модернизацию, а в том, что оно и есть главный тормоз. Оно губит инновации, которым господдержка не нужна, – избыточным ре-

гулированием, государственным рэкетом и откатами, всеядными монополиями, сговорами на тендерах, в которых выигрывают противогазы времен Зелинского и покоренья Крыма. Инновации вымирают даже там, где они есть; они убыточны, даже если потенциально выгодны. Система душит живое, прилагая титанические усилия по оживлению полумертвого и мертворожденного. **В сдерживании своих инновационных порывов власть осмотрительна.** Полномасштабное стимулирование инноваций не имеет смысла, пока экономика их отторгает, а вливания странно рассасываются. Тут финансовым властям для ограничения растрат скорее не хватает влияния. В инновации можно вкладываться деньгами и организацией, только если они и сами возникают. Тогда живое идет в рост. **К мертвому столбу новые ветки прививают только для имитации опыта.**

Задача – создать экономику, генерирующую инновации, а не генерировать их «вручную». Все начинается с демонтажа систем сдерживания. Пока к инновациям надо будет «принуждать», страна так и не уйдет от показательных проектов и рекламы гуталина на основе нанотехнологий. Инновации – естественное состояние человека и бизнеса. Если же бизнес это естество сам реализовать не может, значит, гомункулусы инноваций тоже придется встраивать в экономику вручную. Значит, в реальную жизнь они войдут с теми же врожденными пороками, исключая конкурентоспособность и честную рентабельность. И кормить их придется вечно, силиконовой грудью во всю сколковскую долину. Отдельные результаты могут даже впечатлить, но только это не модернизация. Имитация расслабляет, а потому хуже бездействия.

Хронический старт как вечный финиш

Однако даже если ориентироваться на запуск модернизации через реформу власти и институтов, проблема старта все равно останется. Такие реформы и раньше запускались и запускаются. Но их провалы лишь усугубляют положение. Силы торможения набирают уверенности, копят связи и ресурсы; сторонники обновления, наоборот, теряют интерес и запал, доверие даже к правильным инициативам власти, что много хуже. Провальные начи-

нения производят эффект деморализующий и демобилизующий. Растрачиваются вера и честные, идейные люди – главный потенциал модернизации всерьез.

С другой стороны, прежние провалы могли бы дать ценный опыт. В политике, как и в науке, отрицательный результат – тоже результат (если опыт осмыслить и учесть). Сейчас намечилось некоторое движение в сторону снижения административного прессинга. Что неплохо, но лишь в качестве точечных мер и политических сигналов. Эти меры страдают теми же пороками, что сначала обрели, а потом и вовсе свернули стратегию дерегулирования начала нулевых. Шаги делаются, но «одной ногой». Если эту поступь соотносить с путем, который предстоит пройти, пространство и время модернизации придется исчислять столетиями, если не световыми годами. Элементы реформ (административная, техрегулирования и т. п.) перезапускаются «с нуля», без уяснения причин былых провалов. А ведь ровно такие же начинания уже технично сливали и совсем недавно. В график такой безоглядной модернизации заложены вечные возвращения на старт. То есть – вечный финиш. Если преобразования в привычном режиме обречены, нужна метареформа – реформа самой системы реформирования. Начало изменения самих основ и институтов модернизации как раз и было бы воспринято обществом как реальный старт приведения России к современности.

Предстартовая готовность: отсчет времени

Для подготовки старта необходимо:

Признать императивы нашего положения, перестать думать и внушать, будто модернизация – лишь приятное дополнение к якобы уже «спасшей страну» стабилизации. Проработать черные сценарии провала модернизации (кризис и политическая реакция; частичная дезинтеграция; необратимая консервация отставания, падение в третий мир, утрата геостратегических позиций). Ориентироваться на такие сценарии даже при самой малой их вероятности (логика неприемлемого ущерба). Это даст тонус и ответственность.

Просчитать резерв времени до начала кризиса, а там и обвала сырьевой экономики, «заложившись» на самые сжатые варианты с учетом: а) риска неожиданных бифуркаций в технологиях,

экономике и геополитике; б) «трения покоя», инерции сознания и системы, потерь на противодействии. Признать, что мы уже в историческом цейтноте, в зоне принятия решений, что точки невозврата проходим сейчас, если уже не прошли. Приурочить к следующему президентству (не можем без формальных дат) внятный план запуска и стартового периода модернизации с целевыми установками, реперами и пошаговыми действиями («дорожные карты»).

Разработать «оконечные» критерии оценки результативности этих действий. Более не оценивать работу власти по затраченным ресурсам и телодвижениям (выделено средств, принято решений), даже по промежуточным результатам и отдельным эффектам. Оценивать процесс: а) по тому, насколько задача решается в целом и в срок; б) по критериям, не допускающим имитации (можно имитировать инновации, но не реальную конкурентоспособность). Связать эти критерии с целевыми установками (эффекты от сокращения объема документооборота, времени на принятие и оформление управленческих решений, от снижения административного прессинга и взяточности в рублях и у.е., устранения коррупционных схем, сокращения сроков допуска на рынок для продукции и деятельности и т. п.). Оценку пошаговых результатов сделать публичной, обеспечив открытость информации, общественный контроль и эффективную обратную связь.

Более нельзя делать вид и вести себя так, будто модернизация – это интересное приключение, политическая игрушка власти, а не последний выход из тупика, из дальнейшей деградации с очередным историческим срывом. Пора признать, что мы опять увязаем в собственной исторической лени – «по самые оси», как раньше вязли «по стремена». И начать работать уже не на идеологию, а на результат. Московская школа управления «Сколково» уже напоминает египетскую пирамиду. Модернизация не идет уже потому, что новая политическая модель не ясна, а старая может лишь имитировать процесс. Дефицит времени нарастает, интеллектуалы обмениваются репликами, власть делает вид, а изумленные народы не знают, что им предпринять.

Границы выбора

Главная развилка: опора на авторитаризм или на потенциал свободы? Аргументы обеих сторон исчерпаны, а сближения нет. По теории переговоров надо обрывать тупиковый раунд и заходить в тему заново. Например, с беседы о себе. Для начала: мы где? Мы в стране, Конституция которой начинается с декларации неизбежности демократических основ и высшего суверенитета народа как единственного источника власти. Что без каких-либо оговорок исключает автократию и даже авторитаризм. Подмена институтов и процедур защиты от прямой или скрытой узурпации власти – государственное преступление, тихий переворот. Итак: либо мы торжественно вписываем в Основной закон, что впредь до окончания модернизации в РФ власть в стране принадлежит не нам, а особо ценным, незаменимым, специально обученным и прямо поименованным авторитетам, которых уполномоченный по детям придумал называть лидерами нации, либо под протокол признаём, что авторитарная модель в любом случае антиконституционна. Без этого легальный предмет полемики отсутствует, а идеологов авторитаризма надо штрафовать.

Еще вопрос о свободе: мы когда? Завтра всё и сразу или же «ступенчато»? Разговор в предельных категориях (допускает ли российская наследственность свободу и демократию вообще) интересен, но прибывает к месту. «Обсуждение генетики – лучший способ остановить эволюцию» (А.Ксан). Сдвинуться с места надо сегодня, а для этого важны только зазор и тренд. Есть ли пространство для либерализации здесь и сейчас? В этом зазоре Россия может быть хоть сколько-нибудь более свободной и порядочной в политике? И куда в этой «проруби» мы движемся все последнее время? И почему, зачем? Власти не хватает власти, чтобы начать модернизацию? Или же именно избыточная концентрация влияния и контроля лишает власть стимулов и ответственности, государство – движения, общество – возможностей, страну – перспективы?

Далее важен полный размер маневра. Под какой потенциал страны, под какое будущее выбирается политическая модель? Если мы хотим страну передовую и суверенную, альтернатив свободе нет. Если же мы согласны на отсталый придаток, он может быть и автократическим. Не случайно технократические и автори-

тарные модели исходят из нашей фатальной неспособности к постиндустриальному (максимум – «новая индустриализация»). Но что в этом от модернизации, что в этой индустриализации нового, можно ли ее сделать этой политикой? И куда деть наш постиндустриальный потенциал, который в людях все еще есть и блестяще себя реализует в любой стране, но не в России. Они что: от дыма отечества заболевают на голову, а там резко умнеют? Почему там их хронически постигают большие творческие удачи, а здесь они так талантливо ввергаются лишь в моральные, организационные и финансовые мучения? И не важно, сколько таких осталось. Запросы именно этой, наиболее продвинутой, человеческой среды надо принять как политическую планку, подтягивая к ней остальное и остальных. Начальное условие реиндустриализации и постиндустриального развития общее: снятие административных пут и паразитарного балласта, одинаково мешающего творить новое или просто производить и конкурировать.

Любые «окончательные диагнозы» о нашей неспособности к постиндустриальному сейчас резко аморальны. Все это лишь частные допущения (хотя бы и очень вероятные), и строить на них стратегию безответственно. Пока остается намек на шанс, страна обязана сделать все, чтобы его не потерять. Даже если это прямо работает на одного, свободнее и лучше станет всем. Помимо значений слова имеют иллюкутивность – энергию и вектор воздействия. Заявления о том, что страна обречена, щеголяют «реализмом», а по сути, прямо призывают власть ничего не менять. Чем ниже планка амбиций, тем архаичнее политика, которую будут бетонировать. Нам это нужно?

Наказание свободой, или Несуверенная автократия

Прежде чем говорить о продуктивном авторитаризме, его еще надо иметь. Точнее, откуда-то взять. Говоря о неготовности России к свободе сейчас, подразумевают, что к несвободе она готова всегда. То, что страна к авторитаризму может быть готова еще меньше, чем к свободе, не обсуждается, хотя это даже не парадокс. Россия попала в зону исторических перевертышей. Если ей и были свойственны общинность, государственность, идеологичность и пр.,

то эпопея коммунистического строительства довела эти качества до гротеска, чем и убила. Это называется изживание через гипертрофию. Наше старое небрежение материальными благами стало в СССР стержнем идеологии, экономики, морали – теперь РФ страдает переизбытком и бессмысленным шопингом. Советский коллективизм достал всех и каждого – теперь всему социальному нампору учиться у «атомизированного» Запада. Если вчера идеология решала все, то теперь идеологическая работа уведена в тень, само это слово отнесено к идеологически несуществующему, из официоза изъято, а у людей вызывает непреодолимую оскормину.

Российское государственничество в XX в. тоже было надломлено перегрузкой. В сродке «партия–государство» партия осталась единственным самостоятельным организмом, который использовал органы власти лишь как управляемые протезы. Поэтому эмансипация государства от партии оказалась операцией не арифметической: после департизации остались не полноценные органы, а осиротевшие протезы, которые без привычного «Партбилет на стол!» работают плохо и чаще на себя. Более того, власть осталась вовсе без метафизических обоснований. Царь был от Бога, Партия от Научной Идеологии, даже ранний Ельцин – от еще не испорченной мечты о свободе и справедливости. Затем власть свободу и демократию технично обесценила, но и своей пародии на автократию не дала идейного фундамента и моральных связующих. Все (в том числе в вертикали) ощущают условную легитимность этой конструкции, что исключает кодекс служения. Лояльность еще есть, но обеспечена она только большим всероссийским кормлением: социальными подачками, покрытием злоупотреблений бюрократии, встречными «восходящими потоками».

Все это подрывает мифологию «сильной власти» и «эффективного государства». Способность терроризировать отдельных граждан, запугивая остальных, – еще не признак силы. Скорее, наоборот, это признак пугливости. Власть боится людей; она лишает их слова и дела из страха быть понятой и отставленной. Экспедиции ОМОНа через всю страну напоминают об Александре Македонском, носившемся со своим войском из конца в конец необъятной империи, второпях подавляя беспорядочные волнения. Чем кончилось, известно: так империи не собирают, даже распилом нефтяной ренты.

Наказание свободой

Свобода это ценность – для либералов. Для сильных, независимых, творческих, ответственных и веселых. Для других это нечто необязательное, для многих и вовсе беда, проклятье. Эти свободу легко предают, разменивают и закладывают, боятся и бегут от нее. Для либералов свобода определяет смысл и стиль жизни. Но когда в общенациональных дискуссиях с этих позиций обращаются к носителям других, нелиберальных, ценностей, разговор заранее обречен: перестают слышать. Когда говорят: «Давайте веселиться!» – веселье, как правило, прекращается. Поэтому в дискуссии о моделях модернизации лучше подходить к вопросу безоценочно, опираясь на голую прагматику, которая (хотя бы теоретически) может быть понята оппонентами. В этом смысле к свалившейся на нас свободе (в том виде, в каком это случилось) вовсе необязательно относиться как к большой и всеобщей радости. Скорее это историческое наказание. Свобода от незаполненности. С той властью и с тем государством, какие есть и будут в обозримое время, Россия к эффективной несвободе не готова вовсе. Население будет в узде, только пока его не отдирают от кормушки. Об эффективности власти в решении важных стратегических задач говорить и вовсе не приходится: здесь всю гуляет негативная свобода средней и низовой бюрократии – от попустительства и неспособности руководства добиться от вертикали чего-либо, идущего вразрез с ее (вертикали) шкурными интересами (без чего модернизация невозможна).

Наша вертикаль транслирует не столько подчинение верху, сколько произвол вниз, причем это «вниз» направлено более в стороны, не на аппаратные слои, а на обесправленное население. Вертикаль относится к верхам со здоровой иронией и легко ими манипулирует, особенно когда дело касается институциональных реформ, которые аппарат душил в зародыше, выводя на имитацию и контрреформу. Эта аппаратная «свобода» – уже чистое наказание и приговор любым телодвижениям в сторону модернизации.

Свобода на баррикадах и в мирных целях

Беда нашего либерализма в том, что либералов с испугу отодвинули от власти на лишнее расстояние. Кого еще так технично подавил наш авторитаризм, зачищая политическое поле? Прежде всего наших правых, политически слабых и теоретически беззащитных, раздробленных фанабериями и организационно неумелых. И не зря. Пока доминирует политика прикармливания (лояльность в обмен на массовые подачки), все левые и центристы против власти ничто: агитаторы за раздачу бессильны против реально раздающих. А вот правые, будь у них лучше с тем, что решает все, могли бы собрать всех, кого раздачи не соблазняют или не касаются. В нашей политической топологии это единственная пристойная альтернатива режиму. В политическом ландшафте эту поляну надо было зачистить, чтобы власти было где блистать политической респектабельностью и прогрессизмом. Приятно, когда другие президенты считают тебя самой цивилизованной инстанцией в непредсказуемой и все еще пугающей России.

Но есть и вина либералов. Свободу они поняли как свободу для себя, сугубо политически. Либералы борются за права, но за свои: за право быть избранными, показываться в телевизоре и общаться с гостями в составе истеблишмента. Кто защищает права остальных перед лицом всепроникающей властной мегамашины и вечно голодного бизнеса на административных функциях? Такие бывают, но скорее в самой власти – в лице дерегуляторов и инициаторов отдельных институциональных реформ.

У нас все еще видят свободу по Делакруа и Рюду: в боевом колпаке, с полуобнаженной грудью и в окружении подростков с красиво дымящимися пистолетами. От вечной несвободы свобода сама впитывает военно-революционный дух. Отсюда и мифология разноцветных угроз, начиная с оранжевых. Но правильный либерализм – это философия мирных бургеров, самодостаточных обывателей. Защищая приватные пространства, она отодвигает власть от человека прежде всего в повседневной жизни. Либерализм, не опускающийся до локальных отношений, ущербен, а главное, не интересен нормальным, безыдейным людям. Хотя право жить вне политики и идеологий – это и есть одна из главных ценностей либерализма. В этом смысле неосмысленны-

ми либералами являются все нормальные люди. И все цивилизованные общества, в которых главной мерой наказания является лишение свободы (а не публичные экзекуции или отрубание рук и голов). Но чтобы освоить этот социальный потенциал свободы, надо кое-что другое знать, уметь и делать.

Именно эти пространства свободы могут оказаться одновременно и стартовыми, и целевыми точками модернизации. Эта свобода нужна, чтобы люди могли заниматься делом, а не отмахиваться постоянно от административных приставаний. Она необходима, чтобы бизнес начал выхватывать полусырые инновации из рук мечтательных изобретателей, а не скисал от одной только мысли про согласование внедрений и конкуренцию с «дочками» власти. Без этой свободы разговор о восстановлении производства в России можно не начинать.

Но эта же неполитическая правозащита (дополняющая правозащиту в политике) может стать точкой соприкосновения инициаторов модернизации с измученными низовой бюрократией массами, пунктом взаимодействия зачатков политической воли с остатками общественного актива. Такой либерализм первичен. Если бы власть не унижала и не обирала людей в их повседневной жизни, свобода в большой политике была бы интересом лишь особо озабоченных положением и властью.

Но так не бывает. Поэтому либо власть начнет либеральные преобразования от политического верха до обывательского низа, либо модернизации не будет, а там – и самой этой власти.

И.Ф. Щербатова

Историософия: потеря смысла

Историко-философские труды в России появились только в конце XIX в., что связано со специфическими чертами русской философии – такими как ее относительная молодость, вторичность, чрезмерная сопряженность с этико-религиозной и общественно-политической проблематикой в ущерб теоретико-познавательной. Относительная прореженность отечественной философской мысли компенсировалась богатством идей по части философии истории в ее конкретном преломлении историософии, сосредоточенной на осмыслении особого пути России. Но именно историософия, как никакая иная сфера философского знания, способна легко избежать системного рассмотрения философских проблем и пренебречь логикой развития идей и понятий, так как в основе любого текста лежит авторское восприятие хода истории. Ее наукообразность неизбежно сочетается с пристрастностью. Историософский текст субъективен, даже намеренный объективизм не освобождает историка от его собственного концепта. Историософии России обычно противопоставляется классическая философия истории, например, Гегеля, где исторические события рассматриваются как проявления трансцендентной закономерности. «Неклассичность» отечественной историософии не отменяет ее претензии на поиск истины, но предполагает некоторую особенность. Русская историософская мысль, практически проигнорировав метафизику истории, сосредоточилась на социологическом подходе, выстраивая те или иные концепты главным образом на соотнесении России

с Европой, что не было характерно для европейской философии XIX в. Формулируя абсолютное выражение государства в виде Прусской монархии, Гегель сосредотачивался на диалектике взаимодействия принципов монархизма и гражданского общества, не видя оснований решать этот вопрос в зависимости от существования восточного соседа.

Слабость собственной философско-теоретической традиции привела к тому, что рассуждать на тему «Россия – это что?» мог каждый подвизавшийся на литературном поприще, соответственно смысловая строгость таких понятий, как дух нации, народный характер, цивилизация и т. п., размывалась в метафорическом языке. Проблема заключается в том, почему историософский жанр оказался столь популярен в России (и популярен до сих пор) и почему дихотомия Россия – Европа уже скоро два века так значима для России? На последний вопрос, конечно же, нет одного ответа. Но очевидно, в самосознании русского человека есть некая специфическая особенность – необходимость самооправдания или самоопределения непременно за счет соотнесения себя с Европой, которой за редкими исключениями, касающимися ее стратегических интересов, нет дела до России.

Задача данной работы – показать, что европоцентризм русской мысли (с положительным или отрицательным знаком) – не родовая черта, что появился он в определенный день и час, когда просвещенное общество рассталось с ощущением причастности общему цивилизационному пути и неосознанно включило компенсаторные активы, встав на путь мифологизации русской истории и русского народа. Процесс этот не окончен и в настоящее время. Та половина историософских текстов, которые находят аргументы для обоснования особого пути России за счет возвышения характеристик своего народа и принижения тех же характеристик другого народа, подтверждает метафизическую и, в большей степени, метафорическую неисчерпанность европоцентристского подхода, а также его инструментарную пригодность в идеологических баталиях. Примечательно и то, что до сих пор такая историософская риторика, построенная на эксплуатации нравственно-религиозного словаря в эмоционально-заклинательном стиле, действует сильнее на массовое сознание, чем логически безупречные тексты либерально-правового содержания.

Размышления о судьбах России Петр Струве назвал «очистительной работой самопознания»¹. Исторический текст в этом случае есть личная мифологема, где метафизический поиск нередко поглощается метафоричностью изложения. В этом случае текст представляет собой прежде всего артефакт, и если уж рассматривать исторический текст как объект литературного анализа, то применительно к истории России это нередко артефакт страсти или по меньшей мере пристрастности. Псевдонаучность исторических текстов, их проблематичная гносеологическая ценность приводит к тому, что современные исследователи выходят из круга поиска смысла и всё чаще рассматривают исторические тексты как эстетические формы² или определенные *риторические стратегии* при «прагматическом использовании этого интеллектуального ресурса для обоснования принципов национально-государственного строительства России после распада СССР»³. Современная полемика о месте России в мире, о ее цивилизационном пути продолжается последние десятилетия с неиссякаемой энергией, но ее главные тенденции указывают на тот большой нерв, который породил историческую волну уже с середины XIX в. В настоящее время круг вопросов, касающихся проблем идентичности России, не сильно изменился, но главное, что как прежде, так и сейчас «полярными (и одновременно) сходящимися точками» «являются определение России как *периферии* процессов модернизации и духовно-культурного *центра* грядущего мира»⁴. Споры о том, периферия ли Россия или центр (но тогда, естественно, духовный) современного мира, мягко говоря, странны. За ними стоят стародавние комплексы, возникшие на почве закрепившегося сознания нашей отсталости, преодолеть которые способна только мифологизация истории, что собственно и лежит в основе большинства исторических концепций.

Фактор отсталости России – вещь очень важная для понимания общественного сознания. Именно он стал причиной возникновения основных мифологем, в основе которых находится не столько переживание культурного отставания, сколько периферийное понимание собственного исторического пути. Соотнесение же того или иного исхода истории с понятием *меры* культуры – три унции культуры – это всё будет развитием того или иного мифа. Так, например, положение о том, что не революция, а длительное куль-

турное развитие приведет к политической свободе⁵, не очевидно (хотя в ином случае с этим нельзя не согласиться), если вспомнить, что Запад шел от революции к революции, считая жертвы, копя приобретения. Дилемма – революция или культурное развитие общества, – слишком усеченно представляя реальный расклад сил, повторяет ситуацию конца XVIII – начала XIX в., когда русское просвещенное общество считало, что прежде, чем освобождать крестьян, народ надо просветить и культурно образовать. Не получилось. П.Б.Струве считал, что «ссылку на некультурность народных масс мы должны отклонить как поверхностную и, сказать откровенно, просто глупую», так как полагал (в 1918 г.), что «вряд ли современный русский народ в массе своей менее культурен, чем были народы французский и английский в эпоху их подлинно великих революций»⁶. Этот латентный «варяжский комплекс» неполноценности вырвался и стал определять векторы формирования общественного самосознания где-то уже в начале 30-х гг. XIX в. К тому моменту уже всем было ясно, что Россия отстает, но было время, когда у общества не было такого ощущения.

Екатерина II не лукавила, заявляя, что Российская держава есть европейская страна. С начала XVIII в. Россия, несмотря на отсутствие продолжительной традиции светской культуры, несмотря на крепостничество и самодержавие, действительно, пребывала и развивалась в логике европейской модели. Так же было и во время правления Александра I, стремившегося, подобно Наполеону, к титулу императора Европы. Несмотря на крепостное право и надзаконную форму власти, и при Александре I Россия двигалась в европейском фарватере. Император всё свое правление неверными шагами всё же шел к конституции, вводя ее сначала на окраинах – в Польше и Финляндии. Эта политика была вполне современна. На уровне общественного дискурса, поощряемого властью, речь шла о конституции, образовании среднего сословия, о гражданских правах и законодательном оформлении земельной собственности. В основном те же задачи стояли и перед центральной Европой. И, заметим, – никаких мифов о дряхлой Европе, о беспрецедентной духовности народа, населяющего Россию. Споры о старом и новом происходили, но касались они по большей части морфологии и синтаксиса русского языка. Александр I, Наполеон, Меттерних и любой монарх любого из многочисленных государств Германии прекрасно понимали

друг друга, потому что они были всё еще в одном времени. Но если Европа решала свои проблемы, то русский император всё чаще предавался меланхолии. Мнительный Александр, должно быть, всегда помнил, сколько человек ворвалось 1 марта в спальню его отца Павла I: при поддержке-то общества столько и не надо. Удавка или конституция – вопрос стоял не так: для Александра I конституция и означала удавку. Такова была цена вхождения России в европейский контент. Вряд ли есть смысл говорить о непоследовательности власти, пренебрегшей либерально-правовыми принципами развития государственности. Особенность русского пути в том, что, контролируя мирную политическую инициативу общества, власть, которая одна могла позволить себе любое действие, всегда оказывалась слабее консервативного большинства.

После смерти Александра I попытка представителей культурного общества перевести диалог с властью в русло конституционных понятий ни к чему не привела. К власти пришел напуганный молодой человек, не готовый всерьез рассматривать пути развития России в контексте европейской цивилизации. Оставалось обвинить декабристов (что и произошло), из-за опрометчивых действий которых развитие России приостановилось, как думали их современники, на 50 лет. На самом деле требования декабристов едва-едва были выполнены только весной 1917 г. Но еще почти 10 лет после восстания декабристов прогрессивно мыслящая часть общества надеялась на то, что совместные усилия культурного общества и правительства изменят вектор развития. Слом *общего хода* случился в то время, когда при стабильном самодержавии закончился период просвещенного абсолютизма с его идеей общего блага. Таких периодов было немного, но они были, и они оказывали существенное влияние на развитие русского общества и государства. В условиях усугубляющегося самодержавия гуманистическую идею общего блага сменила идея классовой справедливости в виде воздаяния одному классу за счет другого. Идея воздаяния по справедливости содержала и деструктивную идею мщения. В это же время произошло проникновение социалистических идей в Россию, и на их основе началось формирование революционно-демократической идеологии, обозначившей полное отсутствие преемственности между дворянской и демократической оппозицией. Демократическая оппозиция уже не только не верила правительству, она не рассматривала даже

такой возможности – совместной конструктивной работы. Николай I не давал для этого никакого основания, возделывая почву для нигилизма и отщепенства. С 30-х – начала 40-х гг. XIX в. стало очевидно политическое и, главным образом, социальное отставание России, страны, сохранявшей в неизменном виде самодержавную форму правления и рабство. Осознание отставания тяжелой ношей легло на всех; очевидно, только этим психологическим давлением можно объяснить популярность мифологемы особого пути. Пришлось перелицовывать на светский лад заповеди старца Филофея, и оказалось, что кафтанчик сгодился и друзьям, и врагам. Здесь решающий и переломный момент русской истории, начало всех новых, а скорее подновление старых мифов.

Взрыв мифотворчества, начавшийся с 30-х гг., был инспирирован логикой сохранения николаевского самодержавия, но при этом выполнен представителями интеллектуальной элиты Александра царствования, когда-то заседавшими в обществе «Арзамас» и пережившими конституционные иллюзии. А ведь это была та малая часть общества, которая поддерживала императора Александра в его либеральном движении, которая уже тогда представляла собой бесценный генофонд правосознания, увы, прозябавший и так и не востребованный. Им оставалась или внутренняя эмиграция, или перестройка наоборот – верная служба александровскому антиподу, венцом которой явилась уваровская триада. Такого ли концепта русской государственности ожидал император, сказать трудно, ясно одно: горе от ума человека смирившегося.

Для понимания сути историософии России важно следующее: оборотной стороной официального тезиса «самобытность – наше всё» является чаадаевский вывод России за рамки цивилизации, но если уваровская триада рождала здоровую реакцию либо восхищения, либо ненависти, болезненная рефлексия Петра Чаадаева породила комплекс неполноценности. Допустим, в письме Чаадаева многое верно и верно до сих пор, но для создания историософского мифа главное не это, а место, с которого ведется сравнение. Именно эта провинциальная ущербность и претила Пушкину в позиции Чаадаева. Пушкин как человек мира не мог смотреть на Европу сбоку, как на *нечто*. Но солнце Пушкина к тому времени закатилось. Правительством Николая I было перечеркнуто время Александра I, а значит, и Екатерины Великой,

а вместе с этим и то, что их объединяло – ощущение цивилизационного единства России и Европы, но не это главное – главное то, что чаадаевский ракурс был принят обществом и разобран на семена талантами всех направлений. Почему болезненность восприятия победила здравый смысл – вопрос особый. Очевидно, действительно, испарения николаевского режима были так тяжелы, что повлияли на формирование самосознания общества, привили такую ненависть к самодержавному государству, что и здоровый климат реформирующейся России за двадцать лет (1861–1881) ничего уже поделать не смог.

Теория официальной народности не имела будущего, пока возводила национальную самобытность на православном народе, отказываясь признать очевидное, что этот народ составляют в большинстве своем рабы. Проблема была столь остра, что приписать феномену *народность* сугубо метафизический смысл не получалось, сколько бы ни прикрывались философско-православной риторикой. Нерешаемая проблема рабства лишала продуктивности позитивный взгляд на государство. Триада оборачивалась мифологемой, поражающей своей циничностью. В то же время получилось так, что уваровская формула единения вокруг национальных начал оказалась единственной *конструктивной* общественно значимой идеологемой, которая на тот момент противостояла нигилизму и нарождавшейся революционной агитационности, отрицавшей не только либерально-конституционные, но и гуманистические принципы. В основе нового демократического движения лежала не просто безобидная идеализация и мифологизация народа, но и потенциально спекулятивное восприятие русской общины как прокоммунистической. Это противостояние двух мифологем, весьма далеких от конкретных задач, стоявших перед Россией, демонстрирует всю абсурдность ситуации, в которую завела страну не желающая модернизироваться власть, пытающаяся решить проблемы лишь с помощью идеологии.

В такой России взаимодействие идеологии власти и идей оппозиции вызвало удивительное искривление «ноосферы»: появилась спасительная мифологема богоизбранной России и гибнущей Европы. Вначале за этим стояла частная история дискуссии, в результате которой небольшая группа университетской интеллигенции разделилась на так называемых западников и славянофилов. Идеинный спор получил историсофский масштаб зву-

чания во многом в силу того, что к началу 1840-х гг. цензорами Николая I было вычищено идейно-философское поле обеих столиц – оставалось лишь играть метафорами. В этом же фарватере шло и оформление славянофилами интернационального мифа о народе-богоносце. Но прежде эта мифологема в комплексе с очевидной виной перед крестьянством легли в основу интеллигентского психоза, вызвавшего так называемое хождение в народ. Культура стала пониматься узкоклассово, как черта, присущая барству, соответственно некультурность народа умещалась в понятие неграмотности. При этом демократическая оппозиция, осознанно отрицая культуру как опознавательный знак дворянства, вступала на путь правового нигилизма.

С этих пор история России рассматривалась уже сквозь призму историософского мифа. Вообще-то история историософского мифа началась не с усилий николаевского министра С.С.Уварова, она ровесница общественному самосознанию, с ним формировалась, она неизбежный продукт его развития, способ преодоления идеологического кризиса. Историософский миф всегда тесно связан с идеологией. С середины XIX в. **основная роль в мифотворчестве** принадлежала интеллигенции, но первоначально идеологемы были обязаны своим происхождением власти. Они так и сосуществовали – государственная идеология и общественная мысль, в содержательном плане используя одни и те же мифологемы. Так, с определенной целью, мотивированной государственными интересами, создавался комплекс идей под кодовым названием «Москва – Третий Рим». Точно так же длительная и непростая созидательная работа предшествовала тому, что нечаянно получило, по сути, нелепое название «Теория официальной народности», которая, по мнению правительства Николая I, **была адекватным идеологическим концептом** его политики. Как идеологический казус выглядят сейчас теории «Развитого социализма» или «Суверенной демократии», но они точно так же являлись вполне органичными для своего времени артефактами идеологии. Подобные «программные заявления» всегда точно обозначали принципиальный или переломный момент в идеологическом развитии, что, как правило, ни в коей мере не соответствовало действительности; чаще это были усилия власти выдать желаемое за действительное или дезавуировать происходящее.

Основные мифологемы России, как переходящий факел, не гасли в течение веков, не только определяя, но и формируя новые идеологемы, причем самой различной политической направленности. Например, идеологема, эксплуатируемая в политических целях в XVIII в., начиная с Петра I, о том, что Россия есть европейская страна, была использована В.И. Лениным при создании мифа о вступлении России в конце XIX в. в последнюю стадию капитализма. Ленинская теория формаций могла базироваться только на допущении, что Россия догнала и перегнала в социально-экономическом развитии Запад. Для идеологического обоснования такого видения истории была под определенным углом рассмотрена философия второй половины XVIII в. Ревизия обнаружила когорту мыслителей, якобы адекватно репрезентирующих революционно-демократическую идеологию. Получается, что идеологам большевизма так же, как и первым русским императорам, был не чужд взгляд на Россию как на страну, идущую общим цивилизационным путем, так как грезившийся коммунизм представлял собой его вершину. И хотя использование подновлённых мифологем есть свидетельство преемственности власти, почему-то сказанное Екатериной II о России как о европейской державе, хоть и тенденциозно, но верно, а то же, сказанное большевиками, обнаруживает явное передергивание. С другой стороны, императоры и большевики для крайнего случая держали в рукаве джокера самобытности – карту, которую в правление Николая I стали разыгрывать открыто. А самобытность – это уже карт-бланш на что угодно, вплоть до уникальной и несравненной религиозно-нравственной духовности русского народа, позволяющей почему-то встать на ступеньку выше бездуховной Европы. И, как правило, в критические периоды спасательным кругом не становился проект европейской включенности (за исключением трагического царствования Александра II), а выручала именно самобытность – единственное приемлемое объяснение и оправдание всему, если мыслить во внеправовых категориях.

Историософская концепция, как правило, мифологизирует один из ресурсов социально-политического дискурса, придавая ему гипертрофированные качества и свойства или приписывая стратегические функции, игнорируя «баланс сил» в истории. Особенно это касается тех случаев, когда исходным пунктом историософских конструкций является роковой 1917 г. Октябрьская революция стала

основой для мифологемы, о которую разбивались волны критического анализа идей. Собственно победителям не требовалось особых напряжений в любомудрии, достаточно было заклинаний, но при этом невозможно было обойтись без мифов. Там, где существовала необходимость концептуального или пристрастного, идеологизированного отбора фактов, мифологема играла исключительную роль. Соответственно наиболее употребляемыми сюжетами были демонизация демократической и социалистической идей, идеализация общины в частности и народа вообще, абсолютизация теории классовой борьбы. При этом излюбленным методом было политически ангажированное использование универсальных историко-культурных понятий и сознательная фальсификация их исторически обусловленного содержания. Идейные противники Октября, рассматривавшие большевистский переворот как национальную катастрофу, точно так же идеализировали народ, возлагая на его здравый смысл и, конечно же, дремлющие силы миссию спасителя отечества. С обратным знаком происходила та же демонизация идей социализма. Преобладала же весьма плодотворная, обладающая большим историософским потенциалом идея роли-вины русской интеллигенции, талантливо и ярко заявленная еще в 1909 г. авторами «Вех». Начался многолетний суд над русской интеллигенцией, взрастившей и приведшей зверя к власти. Судьба России и смысл революции стали стержнем отечественной историософии в первую очередь эмигрантского извода. Историософия «жертв Октября», потерявших Россию, за редким исключением сосредотачивалась на одном вопросе – почему. Здесь главным было выбрать алгоритм, который, не будучи универсальным, основывался бы на авторском понимании движущих сил истории. Для тех, кому марксизм не указ, это могло быть кто и что угодно. До сих пор историософские тексты русской эмиграции – это альфа и омега русистики, основные идеи которой в той же стилистике активно используются в настоящее время уже в политических целях⁷.

Конец XX – начало XXI в. для России отмечено беспрецедентной концептуальной неясностью момента, что, в частности, вызвало взрыв интереса к философии российской истории. И хотя философия истории русской эмиграции стала едва ли не заповедным словом, всё же возникло понятное намерение прочесть отечественную историю заново. Поиск подтверждения вписанности или невписанности России в западный, в евразийский или в ази-

атский путь развития не позволял отпустить прошлое в свободное плавание – в нем всё еще искали ответы. Исторический субъективизм провоцировал и историософский, дразня современных исследователей аллюзиями постмодернизма в сугубом модерне. Историософский текст не может ограничиться частным смыслом: он всегда имеет сверхзадачу – поиск ответа, который якобы достигим при условии, если «правильно» организовать «пробы грунта» на онтологическом поле. Пристрастность вплоть до одержимости остается свойством философии истории России: слишком многое неоправданно погублено, и так неочевиден положительный итог для личности и культуры, чтобы отказаться от поиска смысла ради бесстрастия мудреца. В то же время алогичность истории России, присущее только ей движение вопреки смыслу и составляет, с точки зрения историософии, ее реальную неповторимую ценность для культуры. Действительно, знание конца любой истории порождает ощущение, что история России как будто бы лишена закономерностей, ее поступательное развитие не очевидно. В этом смысле она представляет уникальный материал для нарративной истории в духе постмодерна и в жанре абсурда. Но так со стороны и должны выглядеть старые и новые историософские тексты, обосновывающие особый путь особой цивилизации, преимуществами которой являются духовность, нравственность и прочие достоинства, безоговорочно принадлежащие лишь одному этическому словарю.

Примечания

- ¹ Струве П.Б. Исторический смысл русской революции и национальные задачи // Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 460.
- ² См.: Исупов К.Г. Русская эстетика истории. СПб., 1992; Юсуфов Р.Ф. Историческая наука и историософия литературы (о науч. и эстет. постижении истории) // История национальных литератур: перечитывая и переосмысливая. М., 1996. Вып. 2.
- ³ Зверева Г.И. Новая российская историософия: риторические стратегии и прагматика // Феномен прошлого. М., 2005. С. 294.
- ⁴ Там же. С. 292–293.
- ⁵ Межуев В.М. Между прошлым и будущим. Избр. социально-филос. публицистика. М., 1996. С. 70.
- ⁶ Струве П.Б. Исторический смысл русской революции и национальные задачи. С. 460–461.
- ⁷ См.: Зверева Г.И. Новая российская историософия: риторические стратегии и прагматика. С. 315.

И.И. Стрекаловская

Две модели развития социализма в Советской России (Бухарин, Сталин)

Октябрьская революция 1917 г. сняла одни проблемы, создала новые, но многие из старых проблем остались, и главная из них – проблема вхождения в индустриальный мир. К этому времени все серьезные политики, которые представляли направления российской общественной мысли, пересматривают свой старый идейный багаж, так как ничьи пророчества по вопросу о том, куда идет Россия, не оправдались. Свои взгляды по вопросу достижения «цивилизованности» в России пересматривает и большевизм, особенно начиная с 1921 г. В 1920–1930-е гг. большевики знали только две модели модернизации России – это так называемый военный коммунизм и НЭП (новая экономическая политика), но они обе оказались несостоятельными. Поборником первой модели был Л.Д.Троцкий со своими сторонниками, вторую отстаивал Н.И.Бухарин. Оба были последователями концепции Ленина, но апеллировали к различным сторонам и периодам в ленинской идейной эволюции. Бухарин вслед за Лениным 1920-х гг. начал догадываться, что без крепкого и культурного крестьянства Россия никогда не только не построит социализм, но и не сможет вообще решить никаких вопросов русского государственного бытия – ни построить индустрию, ни создать боеспособную армию, ни отстоять своего достойного места в ряду великих держав, Троцкий же на Россию смотрел лишь как на топливо для вселенского пожара «перманентной пролетарской революции». Превращение России в индустриальную державу требовало напряжения всех на-

циональных сил. Каковы же были возможные источники средств для капиталовложений? Их три – доходы самой промышленности, иностранные кредиты и перекачка средств из сельского хозяйства. Первый источник оставался слабым, второй означал перекачку национального дохода за рубеж в счет оплаты по ростовщическим процентам, или долговую кабалу. Оставался третий источник накоплений – ограбление деревни и нищета народа. Но ограбленный народ – это прежде всего низкий платежеспособный спрос, т. е. узость внутреннего рынка, а в условиях, когда внешний рынок закрыт, а внутренний остается очень незначительным, промышленность превращается в монстра и этот монстр начинает работать сам на себя, на свое расширение, ремонт, обслуживание и т. д. Промышленность сама себе и заказчик, и потребитель, а человек со своими потребностями неизбежно отодвигается на обочину как непроизводительная затрата. К этому нужно еще добавить постоянно растущие расходы на военно-промышленный комплекс, на бюрократию и царский двор («социалистическая каста» после 1917 г. – по выражению Плеханова)¹. Об опасности такой модели экономического роста особенно настойчиво предупреждали еще экономисты-народники, но их голос никем не был услышан, в том числе и большевиками, которых до 1921 г. заботили не хозяйственно-экономические проблемы, а власть, классы, классовая борьба, мировая революция и т. п. Аграрный вопрос ставился узко – лишь политически – и сводился к определению роли о крестьянстве (союзник, противник и т. п.). Н.И.Бухарин же в 1920-е гг. ставит перед собою задачу перевести всю внутрипартийную дискуссию в совершенно иную плоскость, чтобы выработать цельную концепцию обновленного большевизма, обращенного лицом к России, к решению ее жизненных социально-экономических проблем. Но эти его усилия носили непоследовательный, противоречивый и компромиссный характер. Кроме того, сам Бухарин – фигура двулика. Его имя причудливо вплеталось в политические комбинации самого разного свойства, и потому зачастую жил он не столько своими делами, сколько изменчивым составом этих комбинаций. Поэтому и сложилось широкое поле для выбора полярных оценок его деятельности. В зависимости от переменчивой конъюнктуры в схватках верхов за власть в России Н.И.Бухарина поочередно то проклинали, то превозносили до небес.

В 1917 г. большевики целиком «списали» для своего знаменитого Декрета о земле практические требования эсеровской аграрной программы, для того чтобы привлечь на свою сторону крестьянство и вывести из строя эсеровскую партию. Эти замыслы прекрасно удались, но когда крестьяне увидели действительные результаты этого заимствования в виде политики «военного коммунизма», то они взялись за оружие. В эти годы политику в стране определяли представители так называемого «интернационально-го» слоя, которые оказались у власти, но страну они не понимали и не собирались понимать. Уверовав в свою богоизбранность, они не сомневались, что призваны Россией управлять, учить ее, проклинать и переделывать по своему образу и подобию, в согласии со своими идеалами, но массовые крестьянские восстания, хотя и потопленные в крови руками Троцкого, и особенно восстание матросов Кронштадта, вознамерившихся штурмовать Зимний еще раз, смертельно перепугали руководство страны и принудили к отступлению. Официально смена курса оправдывалась необходимостью перехода от политики разрушения старого строя к политике созидания нового. Требовалась политика, основанная на экономических законах и учете интересов людей труда. В эти годы Н.И.Бухарин получил широкую популярность в качестве партийного публициста. Он составил себе имя тремя своими монографиями. «Азбука коммунизма» (1919), написанная в соавторстве с Е.А.Преображенским, «Экономика переходного периода» (1920), «Теория исторического материализма» (1921). Внимательно изучив последние работы В.И.Ленина, Бухарин с жаром принялся за разработку новой концепции «переходного периода» взамен старой. Новое было связано с тем, что Россия начала ассимилировать большевизм. Отказавшись от «военного коммунизма» и «прямого» перехода к социализму и перестав верить в «мировую революцию» как в бога, большевики начинают понимать, что жить и работать им теперь придется здесь, в России, а не в каком-то фантастическом «интернациональном» мировом сообществе, которое со дня на день должно восторжествовать в результате «мировой революции». Протрезвев, большевизм всерьез и надолго и, как показала история, небезуспешно сознательно берет на свои плечи руководство сложнейшим процессом модернизации России – превращением страны в мировую индустриальную державу, решением

аграрного вопроса, укреплением обороноспособности, подъемом материального и культурного уровня жизни народа. Этот новый курс большевизма получит название построения «социализма в отдельно взятой стране», но камнем преткновения здесь оказалась проблема агропромышленного синтеза – гармоничного развития промышленной и аграрной сфер, сотрудничества города и деревни, кооперации рабочего класса и крестьянства. Еще народники указывали на опасность несбалансированного экономического развития, когда промышленность росла за счет разграбления крестьянства. «Нас убеждают в том, – заявил Бухарин по адресу троцкистов, – что не нужно делать “уступок деревенщине”. Нужно с нее брать елико возможно больше, во славу пролетарской промышленности. Подлаживание к крестьянскому рынку есть народническая точка зрения и т. д. и т. п.»². Два взаимосвязанных в этом высказывании момента особенно примечательны для новой ориентации большевизма. Это призыв Бухарина не губить сельское хозяйство (ни ради индустрии, ни ради «перманентности») и косвенное признание Бухариным своей теперешней близости к «народнической точке зрения». В 1920-х гг. он обращается к работам неонародников, в частности к идеям так называемого конструктивного социализма В.Чернова.

Виктор Михайлович Чернов, чрезвычайно интересный идеолог. Буржуазно-демократическую революцию февраля 1917 он принял с воодушевлением, полагая, что «русская революция обречена быть революцией чисто буржуазной и всякая попытка выйти за эти естественные и неизбежные рамки будет вредной авантюрой»³. Осознавая, что Февральская революция начала выходить за границы буржуазной революции, в апреле 1917 приехал в Петербург, призывал к объединению народнических групп, партий, воссозданию Интернационала. Был кооптирован в Петросовет, избран в его Исполком. Вошел в редакцию газеты «Дело народа», центрального органа партии эсеров, в Совет ПСР, участвовал в съездах ПСР, резко критикуя большевиков и особенно В.И.Ленина. В мае 1917 стал министром земледелия в коалиционном Временном правительстве. Выступал против самовольных захватов крестьянами помещичьих земель, но и против запрещения (до принятия Учредительным собранием решения по земельному вопросу) сделок о купле-продаже земли, чем вызвал протесты кадетов. В августе 1917 вышел из

Временного правительства. К этому времени его «срединная», промежуточная позиция, надежды на «министерскую» аграрную революцию при отрицании частной собственности на землю и уповании на социализацию земли (передачу ее союзам общин, кооперациям) не удовлетворяла ни правых, ни левых. Бесспорно, что многое из написанного Черновым уже потеряло свою остроту, выглядит в наши дни старомодным, а то и заведомо неприемлемым, но также несомненно и другое: в его книгах, статьях и философско-исторической публицистике сохранилось немало страниц, до сих пор заслуживающих самого внимательного прочтения. Чернов сейчас по-настоящему «актуален», – может быть, потому, что проблемы современной эпохи, с ее катастрофическим предчувствием, колоссальным энергетическим потенциалом отталкивания от прошлого и обновленческим замыслом, сродни мессианскому духу начала XX в., а так волновавшие тогда интеллигенцию роковые вопросы «путей России» (Восток-Запад, свобода-рабство, традиция-деструкция) не решены до конца и поныне⁴. Одной из центральных идей В.М.Чернова был «конструктивный социализм», иными словами, «эволюционный социализм», предполагающий возможность построения социалистического общества исключительно демократическими методами. «Конструктивный социализм» Чернов противопоставляет «деструктивному социализму» первого периода диктатуры пролетариата. Свой большой труд, первый том которого появился уже в эмиграции, Чернов так и озаглавил – «Конструктивный социализм». Он имел намерение опубликовать и второй том, посвященный аграрным проблемам. Но рукопись (так считает знаток эмигрантских архивов Б.Николаевский) погибла вместе с большинством бумаг В.Чернова во время Второй мировой войны. Так что же перенял Н.И.Бухарин у Чернова? И как он – Бухарин – понимал идею кооперации? Кооперация, согласно Бухарину, – это прежде всего сотрудничество главных сфер народной жизни – промышленности и сельского хозяйства. Задача этой кооперации – подъем производительных сил в обеих сферах с целью повышения жизненных сил народа⁵. Напугавший многих призыв Бухарина «Обогащайтесь!» (от которого его принудили отказаться) выражал основное условие и объективный закон устойчивого экономического роста: «не может быть богатым государство при ограбленном народе»⁶. Лучший способ разрушить страну – это

ограбить людей труда. Бухаринский лозунг «обогащайтесь» имел в виду одновременный рост накоплений и подъем в обеих сферах народного хозяйства за счет их взаимопомощи через механизм регулируемого рынка, через взаимный спрос и предложение. Такое сотрудничество должно быть нацелено на взаимное стимулирование и обогащение как одной, так и другой сферы и предохранение их от ограбления банками, биржей и правящей кастой. Бухарин считал, что при нищем населении и убогом состоянии социальной сферы (узость потребительского рынка) промышленное производство, не имея иных потребителей, начинает работать само на себя во все возрастающей мере и на первых порах способно добиться немалых результатов, но поскольку в этом производстве ради производства человек с его потребностями выступает помехой, то здоровый экономический цикл (производство, сбыт, распределение, потребление) разорван, и производство держится во многом на команде, и рано или поздно наступает экономический застой и саморазрушение. Но для такой цели, – полагал Бухарин, – необходим некий объективный механизм взаиморегулирования этих сфер, и этим механизмом должен стать регулируемый рынок – такова основополагающая посылка бухаринской концепции «переходного периода». Это такое регулирование рынка, – разъяснял Бухарин, – которое не обдирает мужика как липку (т. е. ведет не к обострению классово-борьбы), а, напротив, обеспечивает наличие у него высокого платежеспособного спроса, т. е. реальной возможности купить необходимые товары⁷. Необходимо, – настаивал Бухарин, – всемерное развитие и удовлетворение потребительского и производственного спроса крестьянства, т. е. понимание того, «что наша промышленность зависит от крестьянского рынка», от состояния и темпа развития сельского хозяйства. Этот спрос будет расти по мере того, как будет развиваться производство промышленных товаров, поскольку крестьянство будет улучшать свое хозяйство, двигать его вперед, вводя все большее количество лучших орудий, повышая хозяйственную технику, методы обработки и т. д. и т. п. Отсюда совершенно ясна необходимость процесса накопления в крестьянском хозяйстве, чтобы не все проедалось и растрчивалось, а чтобы часть средств шла на покупку сельскохозяйственных орудий и т. п.⁸ «Бухаринская альтернатива» включала в себя следующие элементы: экономические (смешанная экономи-

ка, представлявшая собой сочетание обобщественного сектора с частным, гибкого плана с рынком); социальные (политика, направленная не на раскол и конфронтацию внутри общества, а на разумное согласование многообразных социальных интересов).

Бухарин считал, что возможна экономическая модель, продолжающая и развивающая ленинские представления о НЭПе, но оппонентом ему в эти годы выступал Евгений Алексеевич Преображенский (1886–1937), который предполагал, что возможна другая модель – модель классической административной системы, «сожительствоющей», однако, с экономическим механизмом НЭПа⁹. Преображенский был всего лишь поборником модернизации экономики и не видел для проведения индустриализации иных источников, кроме сельского хозяйства, не указывал их, так же и Бухарин. После начала индустриализации в СССР Преображенский перешёл на сторону Сталина, считая, что его фракция выполняет программу левой оппозиции, но, как многие союзники Сталина, как, впрочем, и его противники, был в 1937 г. арестован и казнен. В своих статьях и книжках Е.Преображенский, недавний соавтор Бухарина по «Азбуке коммунизма», а затем «ведущий экономист» в стане Троцкого, настаивал на том, что открыл «закон первоначального социалистического накопления». Смысл его «закона» таков. Без индустрии, – рассуждал Преображенский, – стране не обойтись, а капиталовложения требуются колоссальные. Где же их взять? И отвечал: – В стране аграрной основным источником накоплений может быть лишь сельское хозяйство. Ничего аморального, считал он, в таком выкачивании соков из деревни нет. И в развитых «цивилизованных» странах крестьянство тоже служило внутренней колонией для индустрии в период первоначального капиталистического накопления¹⁰. Е.А.Преображенский был сторонником решительных действий в области индустриализации и ратовал при этом за максимизацию темпов роста производства средств производства как основы технической реконструкции народного хозяйства, отвергая все иные подходы, центр тяжести которых приходился либо на легкую промышленность, либо на аграрный сектор. За свои экономические работы Е.Преображенский получил звание академика. Н.И.Бухарин со второй половины 1920-х начал активно противостоять этой доктрине Е.Преображенского. В работах «Новое открытие о советской экономике или как мож-

но погубить рабоче-крестьянский блок» (1925), «К критике экономической платформы оппозиции» (1925), «Путь к социализму и рабоче-крестьянский союз» (1925), «К вопросу о закономерностях переходного периода» (1926). Особое внимание вызвала его статья «Заметки экономиста» в «Правде» (сентябрь 1928), где, продолжая критику Преображенского, он в завуалированной форме обнажает пороки уже обозначившегося сталинизма, своеобразного преемника троцкизма (командно-бюрократические бесчинства в экономике, уничтожение деревни во имя индустриализации, снова добывание хлеба с помощью штыка и т. п.). Н.И.Бухарина был возмущен, что Е.Преображенский открытым текстом и без обиняков выдвинул циничное требование проводить форсированную индустриализацию за счет «эксплуатации» такой «внутренней колонии», как крестьянство. Церемониться не следует, – считал Е.Преображенский, – т. к. это «досоциалистические формы производства», а страна идет к социализму. Ни один новый строй, будь то капитализм или социализм, сам собою не возникает, – говорил Преображенский, – а требует немалых жертв. Без них не обойдется и социализм. Таков «закон» общественного развития. И против законов ничего не поделаешь. Жить нужно по законам. В России, согласно Преображенскому, следует действовать согласно «закону социалистического первоначального накопления». А он таков: «Чем более экономически отсталой, мелкобуржуазной, крестьянской является та или иная страна, переходящая к социалистической организации производства, чем менее то наследство, которое получает в фонд своего социалистического накопления пролетариат данной страны в момент социальной революции, – тем больше социалистическое накопление будет вынуждено опираться на эксплуатацию досоциалистических форм хозяйства и тем меньше будет удельный вес накопления на его собственной производственной базе»¹¹. «Социалистическое хозяйство» рекомендовалось возводить на спине ограбленного мужика, а самым дешевым способом «перекачки» жизненных соков из деревни рекламировалась манипуляция с ценами – сознательно завышенные цены на промышленные изделия и заниженные на сельхозпродукцию. Привлекательность именно этого налогового способа Преображенский видел «в крайнем удобстве взимания, не требующим ни копейки на специальные налоговые

аппараты»¹². «...Здесь не случайные обмолвки, – вынужден был признавать даже Бухарин, – у тов. Преображенского есть своя последовательность, есть своя логика...»¹³. «...Весь его анализ построен на аналогии с периодом первоначального накопления капитала. Там был грабеж крестьян и здесь “эксплуатация”. Там на основе этого грабежа утверждались предпосылки для расцвета нового порядка вещей – и здесь закон социалистического накопления требует аналогичных предпосылок. Там было катастрофически быстрое “пожирание” старых форм – и здесь то же самое»¹⁴. В этой полемике нельзя не видеть, что Бухарин оказался серьезным противником определенной социально-экономической платформы – сначала троцкистской, а потом сталинской. Столь решительно против аграрной ее части никто из деятелей ранга Бухарина никогда не выступал. Здесь он был и остался единственным вплоть до сегодняшнего дня. Но оба эти варианта так и остались гипотетическими. Победила третья политическая линия – сталинская модель, представляющая собой специфическое выражение административной системы, «освобожденной» от порочащих ее связей с экономическим механизмом и отдающей явное предпочтение репрессивно-карательному аппарату принуждения к труду.

Ряд авторов, рассматривая отношение Бухарина к Троцкому и левой оппозиции, отмечает, что противоположность здесь не была такой острой, как можно было думать, судя по дискуссиям 1920-х гг. Более того, имело место фактическое сближение взглядов по ряду важных пунктов, так что «бухаринская альтернатива» могла бы приобрести более реальный характер. Александр Эрлих в своей книге «Дискуссия об индустриализации в СССР, 1924–1928 гг.» дал серьезный анализ как экономического развития СССР в 1920-е гг., так и высказанных по этому поводу различных оценок и предложений. А. Эрлих обратил внимание прежде всего на тот факт, что Бухарин, выдвигая в споре с Преображенским концепцию медленного, уравновешенного развития, был прав лишь постольку, поскольку до 1925–1926 гг. продолжался еще восстановительный период и речь шла о более эффективном использовании существующих производственных мощностей (что можно было сделать без крупных капиталовложений путем налаживания связей между городом и деревней, развития сферы потребления и т. д.). Однако эти производственные мощности были весьма изношенными и давно уже

требовали обновления. Таким образом, без крупных капиталовложений в промышленность началось бы по завершении восстановительного периода неизбежное падение темпов производства. Здесь, по мнению Эрлиха, заключался главный и трудный неопровержимый аргумент Преображенского в пользу перекачки средств из сельского хозяйства в промышленность. Однако и у Бухарина были серьезные основания выступить против политики перекачки: она грозила разрывом рабоче-крестьянского союза, резким возрастанием социальной напряженности в стране. Получился теоретический тупик: высокие темпы промышленного роста «представлялись как жизненная необходимость и в то же время как опасность. Учитывая лежащие в основе посылки, это был тот случай, когда надо было выбирать между смертельной болезнью и фактически верной смертью на операционном столе»¹⁵. К концу этой большой дискуссии две основные группировки оказались гораздо ближе друг к другу, чем были в начале. Дискуссия о темпе обнаружила важное свойство экономических дискуссий вообще: они были тесно связаны с внеэкономическими соображениями и находились под их влиянием; таковы были вопросы внутренней и внешней политики и, что наиболее важно, – большевистской идеологии. Официальные взгляды большевиков на пути развития общества, которые так хорошо служили им между 1917 и 1920 гг., к 1924 г. оказались непригодными. Резкий демонтаж системы «военного коммунизма», введение НЭПа с его «чрезвычайной запутанностью социально-экономических отношений», «психологическая депрессия» большевиков, связанная с провалом европейской революции, смерть Ленина и зрелище борьбы его преемников, претендовавших на преданность различным вариантам ленинизма, – все это расстраивало или серьезно подрывало прежние убеждения. В некотором смысле последствия этого разочарования положили конец наивной вере большевиков во всемогущество теории. В первой половине 1925 г. в возрасте тридцати шести лет Бухарин постепенно возглавил вместе со Сталиным новое руководство большинства в Центральном Комитете; для Бухарина настал период его наибольшего влияния на советскую политику. Сталин дал создавшейся коалиции организационную власть. Роль Бухарина в коалиции была сложнее, но в равной степени важна, по крайней мере вначале. Он разрабатывал и формулировал экономическую политику и идео-

логию руководства в период между 1925 и 1927 гг. Официальный большевизм этих лет был в основном бухаринским; партия следовала по бухаринскому пути к социализму. Наиболее важным было его руководство центральными изданиями партии. Он был редактором ежедневной газеты «Правда», в апреле 1924 г. стал также редактором нового, выходявшего раз в две недели журнала ЦК партии «Большевик», созданного для «защиты и укрепления исторического большевизма против любой попытки искажения и извращения его основ»¹⁶. С политической точки зрения, наиболее важным было то, что местная партийная пресса получала руководящие установки (а зачастую и статьи) непосредственно от «Правды». Центральные органы печати были ответственными за истолкование партийных резолюций, они неизбежно играли значительную роль в окончательном формировании и проведении в жизнь политики партии. Хотя Сталин иногда восхвалял индустриализацию (особенно развитие тяжелой промышленности) и достоинства советской экономической автаркии больше, чем Бухарин, у него, кажется, не было своей собственной индустриальной или аграрной программы. Со временем первоначальной разработки бухаринской программы в 1924–1925 гг. до ее пересмотра в 1926–1927 гг. Сталин в экономической политике был бухаринцем¹⁷. Когда эта политика подверглась яростным нападкам на XIV съезде партии в 1925 г. Сталин провозгласил: «Мы стоим и будем стоять за Бухарина»¹⁸. В течение всего 1927 г. Бухарин пересматривает ряд своих экономических предложений, это были важные изменения его первоначальной программы, представлявшие собой отказ от безоговорочной опоры на свободные рыночные отношения в пользу большего вмешательства государства в форме плановых инвестиций, увеличения контроля над частным капиталом и перестройки производительных основ сельского хозяйства. Вообще, для Бухарина и правых в Политбюро этот год начался как год оптимистической переоценки перспектив, а закончился серией взаимозависимых кризисов, подорвавших их экономическую политику и поставивших под удар их политическое будущее. Во многих отношениях опасность угрозы войны была узловым моментом всех этих неудач, да и безработица в 1927 г. достигла угрожающих размеров и стала одним из самых неотразимых аргументов сторонников «сверхиндустриализации». Внутренние и международные трудности этого года породили серьезное сомнение в дальнейшей

жизнеспособности бухаринской политики, даже в ее пересмотренном и более реалистичном виде. Эти трудности, возможно, пошатнули уверенность Сталина в экономической проницательности его «на 150% нэповских» союзников и укрепили его склонность остерегаться советчиков и искать собственных путей¹⁹. Неизвестно точно, в какой момент экономическая политика начала раскалывать сталинско-бухаринское большинство. Ситуация складывалась так, что Сталин, вытесняя своих соперников, шаг за шагом добился некоторого авторитета в Коминтерне, но он был совершенно неизвестен как теоретик и болезненно воспринимал это, что видно из слов Бухарина, сказанных в 1928 г.: «Сталина съедает жажда стать признанным теоретиком. Он считает, что ему только этого не хватает»²⁰. Резолюции XV съезда были воплощением пересмотренной программы правых и обещали поворот влево к «наступлению на кулачество», создание на добровольной основе ограниченного коллективизированного сектора и плановое промышленное развитие с повышенным упором на производство средств производства, однако все эти задачи выражались вполне по-бухарински, умеренным языком, и определенно исключали крайние меры. Но Сталин теперь пытался узаконить свою вновь обретенную воинственность и переиначивал по-своему эти резолюции, представляя, к примеру, «чрезвычайные меры» как «нормальное» следствие антикулацкой резолюции съезда. Отношения между Бухариным и Сталиным ухудшались. Их совместные публичные выступления, несмотря на попытки сохранить видимость единства, становились едва прикрытыми столкновениями. Когда «Заметки экономиста» появились в «Правде» 30 сентября 1928 г., они вызвали большое брожение в партии. Хотя мишенью их оставались не названные по именам сверхиндустриализаторы троцкистского толка, эта работа была явным выпадом против сталинской группы. 8 октября сталинское большинство в Политбюро, вопреки возражению Бухарина, Рыкова и Томского, осудило публикацию статьи «без ведома ЦК». Политические разногласия теперь охватывали все вопросы и, по-видимому, не оставляли места для компромисса. Разрешить их могло только решающее политическое столкновение.

Наступили 1928–1929 гг., когда Сталин и Бухарин столкнулись на крутом повороте, а точнее, на развилке нашей истории. Поставив этих двух лидеров перед решающим выбором, история дала им уникальный шанс самореализации – шанс наложить

печать своей личности на судьбы страны, а в какой-то степени и всего мира. Триумф Сталина и трагическое поражение Бухарина означали победу определенного варианта общественного устройства, определенной модели развития, определенного мировоззрения, определенного типа отношений между людьми. Сталинизм, отмечают западные исследователи, это целая система со своей достаточно жесткой структурой и внутренней логикой. Именно поэтому от него так нелегко освободиться. А был ли такой системой «бухаринизм», – если не в реальной жизни, где он не смог утвердиться, то хотя бы в потенции? Вопрос совсем не простой, ибо, с одной стороны, в решающем столкновении со Сталиным Бухарин не сформулировал четко свою стратегическую альтернативу (как, впрочем, и Сталин, чья модель развития оформилась и утвердилась лишь позже), а с другой – именно Бухарин, больше чем кто-либо другой, включая и Троцкого, излагал на протяжении 1920-х гг. свои взгляды в систематической форме, причем не только на экономическом и социальном, но и на философском уровне. В работах Н.И.Бухарина получил развитие новый подход к вопросу о роли и границах фактора насилия в социальном строительстве, о последствиях искусственного, волевого вмешательства в ход естественно-исторического развития общества, что, в свою очередь, требовало от партийно-советского руководства умения, навыка *«культурно управлять в сложных условиях реконструктивного периода»*²¹. В апреле 1929 г. состоялся очередной Пленум ЦК ВКП(б), которому предстояло обсудить ход коллективизации. Правые оппортунисты, которых возглавляли три члена Политбюро ЦК ВКП(б) председатель Коминтерна Бухарин, председатель Совета Народных Комиссаров СССР Рыков и председатель Всесоюзного Совета Профессиональных Союзов Томский, готовились дать на Пленуме генеральный бой ЦК, их активно поддерживали руководители Московской партийной организации Угланов, Рютин и другие. Готовясь к выступлению на Пленуме, Сталин особенно тщательно изучал фигуру своего главного оппонента в вопросах коллективизации – Н.И.Бухарина. В справке, представленной Сталину секретно-политическим отделом Объединенного Главного Политического Управления (ОГПУ), осуществлявшего в то время государственную безопасность, говорилось: Бухарин Николай Иванович, 1888 года рождения, русский,

родился в Москве в семье учителя гимназии, недоучившийся студент Московского университета. Якобы в 1906 г. вступил в партию большевиков и в 1908 г. был членом Московского комитета партии. Несколько раз арестовывался царской полицией, но почему-то всегда после арестов освобождался. В конце 1910 г. был сослан в Онегу, откуда бежал за границу. Находясь за границей, в 1914 г. был арестован австрийской полицией по обвинению в шпионаже в пользу России. Освобожден за недостаточностью улик и выслан в Швейцарию. В июле 1915 г. находился в Швеции, где был арестован и выслан из страны. Некоторое время проживал в Норвегии и Дании. В октябре 1916 г. нелегально прибыл в Америку, где начал работать в качестве литературного сотрудника в ежедневной газете «Новый мир», издававшейся на русском языке. Здесь Бухарин встретился с Троцким. Сталин помнил также слова Ленина, сказанные им о Бухарине: «Николай Иванович дьявольски неустойчив в политике»²². Сталин отметил, что Пленум начал свою работу в весьма знаменательное время: в год Великого перелома – и что этот перелом состоит в том, что крестьяне-середняки, убедившись в правильности политики коллективизации, начали вступать в колхозы уже не отдельными деревнями и селами, а целыми губерниями и районами. Многомиллионное российское крестьянство веками искало выход из своего тяжелейшего положения. И большевики подсказали ему этот выход, разъяснив объективную необходимость коллективизации. Если бы трудовое крестьянство не искало выход, коллективизация была бы невозможна²³. В докладе Сталин четко и предельно ясно обосновал экономическую необходимость коллективизации, показав, что каждой социально-экономической формации человеческого общества присущи свои главные и, что особенно важно, объективные, т. е. не зависящие от воли людей, экономические законы, по которым и идет ее экономическое развитие. Вот почему, производя немногим меньше зерна, чем царская Россия довоенного времени, наше зерновое хозяйство в 1927 г. смогло продать на сторону лишь немногим более третьей части того, что продавалось в довоенную пору. Таким образом, никуда не деться от объективных экономических законов: если не хотим умереть с голоду, нужно укрупнять сельское хозяйство. В этих условиях коллективизация есть объективная необходимость. Сталин говорил, что есть два пути укрупнения сельскохозяйственного про-

изводства: капиталистический и социалистический. Первый путь «означал бы насаждение в земледелии нашей страны крупных капиталистических фермерских хозяйств, в основе которых лежала бы частная собственность на орудия и средства производства и эксплуатация наемного труда. На каждые 100 дворов в крупных деревнях к 1927 году было примерно 4–5 кулацких, 8 или 10 дворов зажиточных крестьян, не эксплуатирующих наемный труд, 45–50 дворов середняцких, да дворов 35 бедняцких. Прими мы предложение бухаринцев, и в каждой крупной деревне из 4–5 кулацких дворов, по крайней мере, один или два превратились в крупных сельскохозяйственных предпринимателей-фермеров, нещадно эксплуатирующих наемный труд батраков и получающих солидную прибавочную стоимость. При таком, капиталистическом, способе ведения сельскохозяйственного производства основная масса крестьян-середняков, не говоря о бедняках, не имея возможности, как мы видели выше, вести свое индивидуальное хозяйство (отсутствии тягловой силы, удобрений, сортовых семян и т. д.), вынуждена была бы продать за бесценок свою землю, в том числе и полученную от Советской власти бывшую помещичью землю, кулакам. Сами же, лишившись земельных наделов и превратившись в сельскохозяйственных наемных рабочих-батраков, пошли наниматься на работу за гроши к кулакам, к этим, как их именует Бухарин, предприимчивым и старательным хозяевам в деревне, подвергаясь зверской эксплуатации с их стороны. Не трудно понять, что трудовое крестьянство никогда бы не примирилось со своим таким обнищанием и разорением. Многомиллионное крестьянство, составляющее большинство в вооруженных силах, в этих условиях неизбежно бы выступило, в том числе и с оружием в руках, против такой политики, точно так же, как некогда оно поднялось против продрозверсток. Словом, как теоретически, так и политически Бухарин оказался несостоятельным, полностью малограмотным в области политической экономики. Сегодня же бухаринцы еще и скрытые враги индустриализации»²⁴. Сталин напомнил делегатам, что если бы наше руководство согласилось бы на эти предложения Бухарина, то курс на индустриализацию страны был бы сорван, защищаться в условиях враждебного капиталистического окружения нам было бы нечем. Закончил он свой доклад следующим пассажем: «Так неприглядно обстоит дело с “теоретическими”

воззрениями и политикой Бухарина»²⁵. После того как Сталин закончил доклад, в зале несколько секунд стояла мертвая тишина, которая вдруг взорвалась бурной овацией. Окончательно Сталин добил Бухарина на июльском Пленуме ЦК ВКП(б), состоявшемся в том же 1929 г.

Теоретическая и практическая деятельность Бухарина стала широко известной на Западе еще в 1920-е гг. Его «Теория исторического материализма» и ряд других работ были переведены на основные европейские языки и сразу же вызвали дискуссионные отклики. Свои оценки дали такие крупные теоретики второго и третьего Интернационала, как Каутский, Вандервельде, Лукач, Грамши. Затем наступил период, трагический для Бухарина, когда его имя в течение трех десятков лет было окружено молчанием. Возрождение интереса к Бухарину на Западе началось на рубеже 1950–1960-х гг. Нынешний интерес к Бухарину – отнюдь не чисто академический. На это справедливо указывает Стивен Коэн, автор наиболее известной из упомянутых работ, переведенной на русский в 1988 г.: «Бухарин. Политическая биография. 1888–1938». В книге отмечается, что ставший в середине 20-х годов главным теоретиком НЭПа, а в конце того же десятилетия – главным оппонентом Сталина на советской политической сцене, Бухарин представляется ключевой фигурой для выяснения вопроса о том, могла ли наша страна пойти иным путем, а не тем, по которому она пошла под сталинским руководством. С.Коэн пишет: «Исторической неизбежности не бывает – альтернативы возможны всегда. И, тем не менее, когда я начинал работать над этой книгой в середине 60-х годов, авторы научных трудов, посвященных советской истории, как на Западе, так и в СССР, исходили в большинстве своем из того, что реальной альтернативы сталинизму не было»²⁶. Главными выводами, к которым пришли серьезные западные историки, можно считать следующие. Для понимания истории Советского Союза следует, прежде всего, различать задачи социалистического строительства и задачи модернизации страны, которые сами по себе не имели ничего социалистического и должны в принципе были решаться еще до революции. По ходу истории задачи модернизации, т. е. ускоренного развития промышленности, сельского хозяйства, культуры все больше оттесняли на задний план задачи социалистического строительства. При этом, как и в истории других стран,

отставших в своем развитии, форсирование темпов осуществлялось с помощью государства, роль которого резко возрастала. Поворот, совершившийся на рубеже 1920–1930-х гг. и выразившийся в ликвидации НЭПа, в насильственной коллективизации и начавшейся форсированной индустриализации, как раз и знаменовал собой фактически полное переключение политики и экономики на решение задач модернизации. В ходе этого поворота, который на Западе называют сталинской «революцией сверху», «сталинской контрреволюцией» или «культурной революцией» в китайском смысле слова, был окончательно сформирован и соответствующий, предельно централизованный партийно-государственный аппарат, получивший впоследствии название командно-административной системы. Бухарин, пишет С.Коэн, «стал основным выразителем определенных идей и политических мер – принципов и практики НЭПа, – которые были одновременно и барьером против сталинизма, и альтернативой ему. Они находили широкий отклик в партии и стране, как до, так и после поражения Бухарина. И ничто не доказывает, что они были “абсолютной невозможностью”; они были насильственно подавлены и уничтожены вместе с НЭПом»²⁷. Каковы принципы НЭПа, это сейчас достаточно хорошо известно. Немало в последних публикациях говорилось и о том, как Бухарин разрабатывал, обосновывал и защищал эти принципы, особенно в полемике с Преображенским и другими представителями левой оппозиции. Напомним лишь основной пункт этой полемики: если Преображенский считал, что социалистическую индустриализацию надо осуществить за счет несоциалистического крестьянства, перекачивая средства из сельского хозяйства в промышленность, то с точки зрения Бухарина, напротив, следовало прежде всего создать благоприятные условия для подъема крестьянства, на этой основе интенсифицировать обмен между городом и деревней и тем самым создавать средства и стимул для развития промышленности. Линия Преображенского была фактически направлена на свертывание НЭПа, линия Бухарина – на его долговременное существование как «столбового пути» к социализму. Собственно, в этом столкновении и разрабатывалась бухаринская аргументация в защиту НЭПа как мирного, постепенного, уравновешенного движения к социалистическому обществу. Принципиально важным было намечавшееся концепци-

ей Н.И.Бухарина решение вопроса о последующей судьбе кулака. Основные направления и формы борьбы против кулачества связывались в ней с экономическим вытеснением, прежде всего при помощи всемерного развития кооперации. «Против лавок деревенских торговцев, – писал он, – мы должны выставлять не органы прямого принуждения и насилия, а наши хорошие кооперативные лавки. Против деревенского ростовщика... мы должны выдвинуть в первую голову батарею наших кредитных товариществ...»²⁸. Как подчеркивает С.Козн и другие сторонники «бухаринской альтернативы», теоретическая аргументация Бухарина приобрела глобальный характер. Это была система взаимосвязанных аргументов экономического, социального, политического и даже морального уровня. «В своей полемике с Преображенским в середине 20-х гг., – пишет С.Козн, – Бухарин особо настаивал на этической стороне индустриализации СССР». Он отстаивал ту же точку зрения и в споре со Сталиным: «...Наша социалистическая индустриализация должна отличаться от капиталистической. ...Социалистическая индустриализация – это не паразитарный по отношению к деревне процесс»²⁹. Конечно, С.Козну известно, что Бухарин, как и другие лидеры большевиков, не очень жаловал моральную проблематику как таковую. Но, даже отрицая мораль, какие-то моральные правила и оценки он фактически применяет. Поэтому, когда Бухарин говорит о «чудовищно односторонней» политике по отношению к крестьянству, Козн усматривает в этом моральную оценку, «нравственное неприятие» подобной политики³⁰. А когда Бухарин в 1930-е гг. развертывает концепцию социалистического гуманизма, Козн видит в ней уже «откровенно этический взгляд на вещи»³¹. Выделение этической проблематики у Бухарина – это, можно сказать, особая заслуга С.Козна. Во-вторых, вслед за Марксом и Лениным Бухарин считал, что победоносная социалистическая революция должна быть делом большинства (как это было в 1917 г., но уже не было в 1921 г.). Поэтому важнейшей задачей было обеспечение поддержки социалистического строительства со стороны основной массы населения. Отсюда и вытекало сближение Бухарина с крестьянством. В-третьих, отвергая насильственную «классовую борьбу» времен гражданской войны, Бухарин становится поборником гражданского мира как единственно возможного социального контекста для строительства со-

циализма. При этом классовая борьба, имеющая характер мирной эволюции, должна была развертываться главным образом в форме конкуренции между социалистическим и частным сектором в рамках рыночных отношений. Бухарин отверг «третью революцию» (против кулаков) за несколько лет до того, как эта «революция» стала осуществляться под сталинским руководством. В-четвертых, отвергая процесс безграничного огосударствления, характерный для «военного коммунизма», Бухарин выступает против возрастающей мощи государства. Он опасается, что сочетание русской государственной традиции с тенденциями современного государства может породить «чудовищные» способы «строительства социализма» в СССР. С этим связаны его выступления против «монополистической» политики в экономике, его концепция рынка как экономического и политического посредника между обществом и государством, его настаивание на учреждении новой законности. В этом свете, добавляет С.Коэн, становится понятнее и его этическая аргументация: чиновники для народа, а не народ для чиновников, экономика для потребителя, а не потребитель для экономики, и если социалистическая индустриализация не дает народу больше благ, чем капиталистическая индустриализация, она не будет подлинно социалистической³². С.Коэн не идеализирует Бухарина, он не раз говорит о его недостатках и ошибках, считая главной из них его нежелание или неспособность проявить терпимость к своим партийным противникам, «исходя из предпосылки, будто экономическому и культурному плюрализму советского общества может противостоять некое единство взглядов внутри партии»³³.

Ища ответ на эти вопросы, ставшие ныне столь острыми, столь мучительными, мы снова и снова обращаемся к нашей истории, к людям, боровшимся за свои идеалы и отдавшим за них свою жизнь. Неужели их жертва была совершенно напрасной, а их путь – заведомо ложным? Поплатились ли они за свои глубокие убеждения или за мелкое политиканство игрока, поставившего не на ту карту? Был ли какой-то глубинный смысл в этих яростных спорах, которые вели между собой Бухарин, Троцкий, Преображенский и другие лидеры и идеологи партии, или же все дело сводилось к малозначительным деталям, раздутым игрой личных амбиций? Понятно, что пути социально-экономического развития общества всегда альтернативны, а их выбор – процесс чрезвычайно слож-

ный. Экономика, функционирующая при посредстве административного механизма, неизбежно становится затратной. А почему же экономический механизм НЭПа оказался более эффективным? Да потому, что он основан на учете планового регулирования и рыночных процессов, и именно поэтому Бухарин и его ученики страстно отстаивали в жарких творческих дискуссиях этот экономический механизм, отмечали, что он действует с большей точностью и гибкостью, чем громоздкий бюрократический аппарат. Убедительные ответы на вопросы: как, за счет чего проводить индустриализацию, – и содержались в работах этих экономистов. Защищаемая ими система была системой хозяйственного расчета, четко ориентированной на самозарабатывание средств, на самофинансирование, на внутривозвратные накопления, на учет экономических интересов рабочего класса и крестьянства. Но на практике события развивались иначе. Экономический механизм неуклонно ослабевал, а административная система продолжала бурно прогрессировать. Стремительно нарастала эскалация авторитарного централизма, который не базировался на экономических методах и не сопровождался одновременным расширением хозяйственного демократизма. В 1926 г. началась реорганизация ВСНХ в направлении резкого усиления его планово-регулирующей роли в отношении всей промышленности страны. Быстро сворачивается хозяйственный расчет трестов, которые уже не ориентированы на получение прибыли. Трестам теперь спускаются сверху детальные плановые задания, инструкции, указания, делающие призрачной их хозяйственную самостоятельность, вытравливающие их инициативу и предприимчивость. Главным для всех руководителей становятся неукоснительное и своевременное выполнение директив сверху, жесткий контроль над деятельностью подчиненных, поддержание исключительно высокого уровня исполнительской дисциплины.

Центральное место в дискуссиях, посвященных характеру и будущему нашей страны и выбору пути, который необходимо сделать уже сегодня, занимает многогранный, нередко полный внутреннего драматизма и эмоциональных всплесков спор о прошлом Советского Союза и в особенности вопрос: являла ли собой новая экономическая политика, которую В.И. Ленин ввел в 1921 г., а Н.И. Бухарин позднее развил и защищал, жизнеспособную альтер-

нативу «великому перелому», осуществленному И.В.Сталиным в 1929 г.? Здесь следует обратить внимание на следующий удивительнейший факт и задуматься над ним. Россию постоянно преследуют программы систематически сменяющихся «переходных периодов»: от капитализма к социализму, затем – к коммунизму, потом опять к социализму («зрелому, развитому» и т. п.). Это необычное состояние России еще должно стать предметом серьезнейшего осмысления с точки зрения глубинных причин такого состояния, его доктрин, главных инициаторов, носителей и результатов подразумеваемых идей. История с Бухариным – благодатнейший материал и наглядное пособие для такого изучения. Он – один из генералов одного из «переходных периодов». Его имя не оставляли в покое и активно использовали в качестве пропагандистско-психологического инструмента в последующее время. Наиболее очевидными особенностями этих «переходных периодов», при всей специфичности каждого из них, можно назвать следующие. Выбор целей, сроков и методов неизменно совершался узким кругом лиц, за спиной народа и якобы от его имени. На словах провозглашенные замыслы никогда не совпадали с реальными конечными результатами, т. е. для народа «переходы» оказывались безрезультатными и деструктивными и вели от одного разочарования к другому. Поскольку настоящее всегда ставилось на службу будущим целям, а эти цели постоянно пересматривались и даже перечеркивались (вчера это строительство социализма, сегодня строительство капитализма, а завтра – неизвестно чего), то жизнь целых поколений обесценивалась и приносилась в жертву неясно очерчиваемым целям, самим этим поколениям неизвестным. Выбор времени тоже интересен. Как только в развитии страны обозначалась устойчивая стабилизация, тут же подавался сигнал к новому «переходу» и «перестройке». Предшествующая история с началом нового «перехода» тут же переписывается заново на потребу изменившимся обстоятельствам, что провоцирует конфликты поколений, а народ лишает истории.

Примечания

- 1 *Богданов Б.В.* Бухарин-теоретик официального социализма // Был ли у России выбор? (Н.И.Бухарин и В.М.Чернов в социально-философских дискуссиях 20-х годов). М., 1996. С. 59.
- 2 *Преображенский Е.А., Бухарин Н.И.* Пути развития: дискуссии 20-х годов. М., 1990. С. 163.
- 3 http://www.krugosvet.ru/enc/istoriya/chernov_viktor.
- 4 *Ярцев Б.К.* Социальная философия В.Чернова // Был ли у России выбор? (Н.И.Бухарин и В.М.Чернов в социально-философских дискуссиях 20-х годов). С. 95–96.
- 5 *Бухарин Н.И.* Путь к социализму и рабоче-крестьянский союз // *Бухарин Н.И.* Избр. произведения. Путь к социализму. Новосибирск, 1990. С. 62–63.
- 6 Цит. по: *Богданов Б.В.* Бухарин-теоретик официального социализма. С. 66.
- 7 Там же. С. 66–67.
- 8 Там же. С. 68.
- 9 *Преображенский Е.А., Бухарин Н.И.* Пути развития: дискуссии 20-х годов. Л., 1990. С. 106.
- 10 Там же. С. 28–29.
- 11 Там же. С. 106.
- 12 Там же. С. 99.
- 13 Там же. С. 180.
- 14 Там же. С. 186.
- 15 Цит. по: *Грецкий М.Н.* Н.И. Бухарин в оценках западных исследователей // Был ли у России выбор? (Н.И.Бухарин и В.М.Чернов в социально-философских дискуссиях 20-х годов). С. 80.
- 16 Цит. по: *Коэн С.* Бухарин. Политическая биография. 1888–1938 г. / Пер. с англ. М., 1988. С. 257.
- 17 Там же. С. 256.
- 18 Там же.
- 19 Там же. С. 327.
- 20 Цит. по: *Коэн С.* Бухарин. Политическая биография. 1888–1938 г. С. 267.
- 21 *Бухарин Н.И.* Заметки экономиста. К началу нового хозяйственного года // *Бухарин Н.И.* Избр. произведения. Путь к социализму. С. 365 (курсив Н.Бухарина).
- 22 stalinism.narod.ru Сталин: правда и ложь Крах Бухарина.
- 23 Там же.
- 24 Там же.
- 25 Там же.
- 26 *Коэн С.* Бухарин. Политическая биография. 1888–1938. С. 15.
- 27 Там же. С. 19.
- 28 *Бухарин Н.И.* Путь к социализму и рабоче-крестьянский союз. С. 52–53.
- 29 *Коэн С.* Бухарин. Политическая биография. 1888–1938. С. 385.
- 30 Там же. С. 385.
- 31 Там же. С. 431.
- 32 Там же. С. 279–280.
- 33 Там же. С. 281.

Т.Б. Любимова

Русская философия жизни

Россия ушла в какое-то
четвертое измерение.

С.Булгаков

Философия есть познание разумом согласно понятиям, в этом смысле она всегда рациональна, даже когда объект ее иррационален. Философии нельзя научить, философами рождаются. Чтобы быть философом, философствовать, необходимо (1) мыслить самостоятельно, (2) мыслить в согласии с самим собой и (3) уметь мыслить в согласии с другими, ставя себя на их место. Такие условия для занятия философией предложил И.Кант. Самостоятельность мышления является определяющей. Ценность философии в культуре была определена как центральная, а метафизика вообще называлась вершиной культуры. Именно философия есть свобода пользоваться своим разумом, мысль, лишенная свободы, быстро саморазрушается. Тем более она не может выступать источником «законодательства разума».

Противопоставление природы (т. е. жизни без сознания) и культуры коренится в выработанном на протяжении столетий понятии «природа», т. е. всего существующего без человека. Природа в результате секуляризации постепенно вышла из области управления Богом. Параллельно самоосознание человека через противопоставление природе сложилось в оппозицию природа-свобода. Соответственно, культуре отводилось место проявления свободной воли человека. И.Кант довел до логического совершенства эту оппозицию. Но все же в его красивой системе предусматривался в модусе «как если бы» выход к непостижимому в понятиях рас-судка уровню высших идей разума, чему в отношении природы

соответствует конечная цель природы, которую тоже следует мыслить, как если бы она существовала. Кант не находил возможным с достаточным основанием ни отрицать, ни утверждать существование реальности, соответствующей этим высшим понятиям. Необходимость их обеспечивалась самим устройством способностей познания и требованиями морали. Неокантианцы заменили этот высший уровень понятиями «ценности» и «культуры». Все цели, ценности, нормы, знания, идеи, включая идеи бессмертия, души, Бога, суть достояние культуры, их реальность есть реальность сознания. Хотя они и признаются объективно существующими, но их объективность есть значимость. Философия в XIX в. превращалась из самодостаточного и самоценного занятия в служанку науки, как некогда она оказалась служанкой богословия.

Философия жизни¹ (в лице В. Дильтея) утверждала, что методы, изучающие природу, не адекватны миру душевной жизни, науки о духе – это самостоятельная область познания (у неокантианцев – науки о культуре). Методы познания отличаются, но все равно это науки. Наука – это усилие нечто объяснить и понять, ограничиваясь определенными, не всегда осознаваемыми предпосылками. Иными словами, наука есть всегда предметное знание, никогда не универсальное, это знание об отдельном фрагменте бесконечного универсума. Философия же хочет понять «всё», универсум в его целостности, в пределе стремящаяся к беспредпосылочному знанию и в любом случае осознающая свои предпосылки.

Философия жизни в испанском варианте (Х. Ортега-и-Гассет, М. де Унамуно), как представляется, с большим успехом освобождалась от «империализма физики», «терроризма лабораторий», т. е. от гипноза научного метода в отношении философии: «сущее не делится на разум без остатка». Научный рационализм никак не отвечает на вопрос о причине недоступности истины, ведь если разум соразмерен реальности, то истина должна быть ему открыта. «Непонятно одно, – пишет Ортега-и-Гассет, – почему разум уже давным-давно не открыл универсум всех истин? Откуда такое запоздание? Как он позволил человечеству тысячелетиями забавляться в объятиях самых разнообразных заблуждений?»².

Вера в то, что можно вывести из абсолютно достоверных принципов всю сумму познания, все законы мира, существовавшая в эпоху Просвещения, испарилась. Вся культура разом лиша-

лась собственной онтологии: «Культура является биологическим инструментом, не более. В своем противостоянии жизни она занята подрывной деятельностью части против целого. Ей должно указать ее место»³. Так получается с точки зрения философии жизни. Однако роль философии как вершины культуры оказывается, напротив, не подрывной, а созидающей. Она ведь остается всегда на стороне целого, а не части, сколь ни казалась бы эта «часть» значительной. Философия – тайный пламенеющий центр бесстрастного разума, подобный «огненному Логосу» Гераклита. Она есть концентрация «страсти ума», страстного стремления к Истине как таковой. Философия не есть творение чистого разума, она может быть, как и любое другое достояние культуры, только «жизненным разумом». «Бог также есть точка зрения... Его точка зрения – это точка зрения каждого из нас; наша частная истина также является божественной истиной. Насколько достоверна наша перспектива, настолько аутентична наша реальность... Бог – символ жизненного потока; сквозь его бесконечные сети протекает капля за каплей весь универсум, являющийся столь жизненным, священным, т. е. видимым, любимым, ненавидимым, принимаемым в страдании или в наслаждении»⁴.

В настоящее время вопросы, связанные с научным познанием, вообще с наукой, рассматриваются как чуть ли не центральный раздел философских занятий. Однако можно заметить, что на самом деле слишком радикальное противопоставление двух способов понимания философии – как науки и как мировоззрения, как рационального познания и как выражения глубинного личного опыта – представляется не слишком корректным. Эти определения суть указания на метод, на возможные функции философии, но не на ее сущность. К тому же как наука, так и мировоззрение сами могут пониматься различным образом. Философия, как Протей, в разные времена выступает в совершенно разных обличьях, не переставая быть самой собой.

Однако если философия оказывается зависимой от науки, то тем самым ее духовный авторитет, который она обрела, достигнув независимости от религии, полностью исчезает, она теряет из виду собственную духовную цель и оказывается резидуумом, остатком от научной деятельности, занимает то место, до которого наука еще не добралась. Но и определение философии от противного,

т. е. простое отрицание за этой дисциплиной признаков науки, тоже не помогает восстановлению ее достоинства. В определенном смысле старания философии жизни закрепить за философией значение мировоззрения, системы фундаментальных ориентиров в индивидуальной и социальной жизни человека, повысили ее самостоятельное значение. Но поскольку запрет на метафизику, положенный позитивизмом, не был преодолен ни философией жизни, ни неокантианством, ни экзистенциализмом, постольку успехи в этом отношении остались довольно ограниченными. Философия оказывалась функционально необходимой, но не самоценной. Философия без метафизики это почти что просто литература, правда, с особым языком, категориями, которые, как фирменные знаки, указывают на когда-то влиятельную фирму, продукты которой ныне не столь уж и отличны от остальных.

Культуроцентризм немецкой философии жизни не дает ответа на вопрос о смысле существования самой философии. Философия как знание принципов должна занимать центральную позицию среди разнообразных форм культуры. Из этого центра, подобно лучам, исходят силовые линии влияния; на что могут влиять «голые» принципы? Конечно, на другие формы культуры и, следовательно, на социальные институты, на их конкретное проявление через посредство многократного отражения в различных жизненных ситуациях. Философия не может непосредственно ничем управлять, но она в качестве «смысловых формул» включена в непосредственную ткань жизни культуры, т. е. действительность как таковую. В удержании целого культуры и всей целостности жизни состоит основная ценность философии и метафизики с общей гуманистической точки зрения.

С индивидуальной точки зрения, в жизни конкретной личности философия обладает не меньшей значимостью. Это постоянное усилие, опираясь на интеллект и интуицию, восстановить равновесие в мире человека. Она не выводит человека к трансцендентному состоянию, но она есть как бы подготовительный этап посвящения, чем, кстати, она и была изначально, например, в школе Пифагора. В этом смысле история философии не может быть понята как только последовательная смена направлений, школ, связанного движения идей (подобного тому, что представлено в «Феноменологии Духа» Гегеля). Она есть одновременно

цепь индивидуальных синтезов, достигаемых конкретным человеком, которые не следуют один из другого, не «снимают» друг друга. Они самодостаточны, потому что для того момента и для того места, для того состояния мира, в котором пребывал тот или иной философ, именно достигнутый им синтез представлял собой максимально возможное и полное (полифоничное) равновесие всех нарушений, искажений, диссонансов, проблем, которые смогло вместить сознание этого философа. История философии не есть история идей, она есть история людей. Только это особые люди – им важна мысль сама по себе, причем это свободная мысль. Они постоянно заняты наведением и сохранением равновесия, порядка в сознании, который ежемгновенно нарушается.

Платон в диалоге «Тимей» рассказывает о Кормчем, который управляет космосом. Пока космос вращается, не нарушая установленного богами порядка, все в мире спокойно. Но если он «выходит из колеи» и возникает хаос, то Кормчий берет за руль и вновь возвращает его на правильную орбиту. Также поступает и философ со своим сознанием, погруженным в «информационный океан». Он приводит «космос» своего сознания (и свободной мысли) в порядок. Система – это намерение создать идеальный порядок. Отвержение системного мышления – это поиск нового уровня равновесия, синтеза, который бы вместил в себя и все то, что было выведено из равновесия разрушением предшествующего порядка. Но ведь равновесие само по себе не есть Путь, Истина и Жизнь. Оно – только средство. И своей незавершенностью достигнутый порядок указывает на более высокую цель, на выход за пределы «только разума». Диалог Платона «Парменид» заканчивается мыслью о том, что о Едином нельзя сказать ни что оно существует, ни что оно не существует. Вся философия Канта посвящена вопросу «как возможна метафизика?», на который тоже невозможно ответить в рамках этой философии⁵. Если показана подобная точка неопределенности, то, значит, философ нашел в сознании возможность выхода к центру целостного существа. Человек, стремящийся в себе к философствованию, есть аналог всей человеческой культуры, в центре которой – философия. В этом неотъемлемое его достоинство как разумного и духовного существа. Именно поэтому невозможно позаимствовать философию, т. е. принципы, проявляющиеся в конкретной многообразной и частной жизни, но как таковые

остающиеся универсальными; эти принципы должны быть достигнуты в ходе возрастания самой духовной (а следовательно, и всей остальной) жизни. Греческая философия – центр античной греческой культуры, немецкая философия – центр немецкой культуры. Точно так же, как Парфенон находится в Греции, а Кёльнский собор – в Германии, а в России – собор Василия Блаженного⁶. Сколь ни были бы значительны влияния, необходимо строить свои храмы и соборы, создавать свою философию. Универсальность ее не есть одинаковость, она коренится в недостижимой для частного метафизике, она навсегда остается где-то в будущем. Или в далеком прошлом. Всегда – «в другом месте».

«Проект» философии жизни восходит к немецким романтикам, хотя термин появился раньше. В частности, Ф.Шлегель, противопоставляя философию жизни философии школы⁷, называет ее источником «внутреннюю духовную жизнь, и притом во всей ее полноте... Философия жизни предполагает только жизнь, а именно сознание, уже пробужденное к жизни и многосторонне развитое вместе с нею, потому что она имеет своим предметом и должна познавать цельное сознание, а не одну какую-нибудь его сторону... Она вообще представляет собой не что иное, как почерпнутую из самой жизни простую теорию духовной жизни и понимание последней»⁸. Затем эта мысль о том, что надо начинать философствовать, исходя из жизни как она нам дана и переживается сознанием, получила свое дальнейшее развитие в немецкой философии жизни. Однако то, что мы можем назвать русской философией жизни, не связано с этим проектом, разве что опосредованно. Вообще идея преемственности и логической последовательности по отношению к разным культурным формам есть следствие идеи эволюции и прогресса. Означает она, что нет никакой иной реальности, кроме той, которая нам дана в пространстве и времени, и именно в этой плоскости данного и наличного всё и происходит. Но при этой предпосылке направление происходящего невозможно определить – что реально: прогресс или деградация. Для культурных форм более подходит образ растений, деревьев, каждое из которых растет отдельно, вместе они создают единый организм, лес. А дерево растет с вершины, так же как и от корня. Но никак не занимает место в лесу и силу роста у соседнего дерева.

Понятно, что источником русской философии жизни должна быть и русская жизнь, а не заимствованные культурные формы и образцы, не абстрактный человек и общечеловеческий разум⁹, которого нигде нет. Однако и философия она потому, что вышасается до универсальных и вечных истин, выразить кои языком только рассудка и «школы» весьма затруднительно. Но все же это вполне оригинальное и самобытное явление, что естественно, ведь национальный вариант философии рождается не из влияний сторонних достижений, а из развития собственной культуры, душа народа ее создает, когда настает время ее относительной зрелости, учитывая, конечно, метафоричность подобных оценок. Можно образно сказать, что у философии жизни два полюса – самобытная национальная жизнь, духовный опыт конкретного человека, а с другой стороны, универсальный духовный источник, известный как Единая Духовная Традиция, питающая собой все религии, культуры и метафизические доктрины. На современном языке ее можно назвать единым информационным полем Земли, через посредство которого нам доступно и единое поле Вселенной. Философия жизни – это не этап в развитии философии вообще, а точка зрения, занимая которую, философ постигает то, что с других, равно законных точек зрения, постичь невозможно. То есть это реализация определенных возможностей познания.

Жизнь, будучи нам дана даром и первой, изначально, к осознанию самой себя приходит последней. Так обстоит дело в индивидуальной и частной жизни, так же и в коллективной, социальной, т. е. в культуре как самосознании социума. Философия, будучи завершением всего здания культуры, начинается из общих впечатлений и «обзоров» всего данного человеку поля жизни и, в конце концов, приходит к необходимости «броситься в реку», как выразился Гегель по поводу критической философии Канта, вечно остающейся «на берегу», обсуждающей лишь теоретически, возможно ли вообще «плавание» по ненадежным, глубоким и таинственным водам познания того, что непосредственно не дано и не может быть дано ни чувствам, ни разуму. Не обсуждать возможность плавания, а броситься в воду – значит задать себе предельные вопросы, сформулировать которые уже наполовину означало бы их решение.

Русской культуре и философии очень не повезло исторически, ведь она, будучи на перекрестке самых разных влияний, отнюдь не дружественных и благоприятных, а нередко провокационных и разрушительных, жила не своей жизнью, во многом подражательной, и, естественно, пришла к осознанию необходимости своей, самобытной философии, вырастающей на почве собственной истории и собственных жизненных интересов очень поздно. Волей-неволей всякое занятие философией, в том числе и философией своей собственной истории, оставалось ученичеством и остается таковым по сию пору. Мало того, процесс ученичества также неоднократно прерывался прямыми или косвенными идеологическими запретами. История в России шла таким образом, что на нее запрещалось взглянуть непредвзято. Да и сам интерес к философии истории был заряжен идеологически, политическими и партийными интересами.

К тому же это осознание не стало в центре культуры, ее доминантой, а было, скорее, маргинальным, «на полях» социальной и культурной жизни. Но история совершается отнюдь не по прямой траектории, да и вообще не линейно. То, что было «на полях», в мгновение ока становится в центре и наоборот. И это было бы еще слишком просто! Если столь непредсказуемо движение исторического процесса, то что же можно сказать о его познании, о понимании его, что и порождает настоящую философию жизни. Понимание чужой истории всегда будет не столь интересным и поучительным, сколько понимание своей. Ученическая философия – переводы и пересказы западных и восточных доктрин – должна, наконец, перерасти в самостоятельную, русскую философию жизни, или же мы вынуждены будем предположить, что мы просто напрасно теряли время, разгадывая чуждые, не нужные нам вовсе загадки сфинкса истории, обращенные не к нам. Философия русской истории может покоиться на основании русской философии жизни.

Исходной предпосылкой понимания загадки жизни всегда бывает и навсегда остается уверенность в том, что мы реально живем, что нам наша жизнь не снится, что она не есть сон. Вся человеческая культура, противостоя непосредственному жизненному потоку, тем не менее именно его имеет в виду и о нем только заботится. Второй подобной предпосылкой может считаться убеждение, что жизнь везде и всегда одинакова в принципе, поэтому можно перено-

схемы понимания из одного времени, из одного социума, пространства в другие социумы, пространства, времена. Обе предпосылки принимаются, как и положено им, безо всякого критического осмысления, как аксиомы. На деле они, конечно, очень ненадежны и зыбки, не могут быть обоснованы каким-то приемлемым образом.

Изначальная реальность всегда есть сама жизнь, ведь все, о чем мы можем знать и, следовательно, размышлять, открывается нам с точки зрения конкретного живого человека. И познаваемой реальностью также является жизнь. Правда, именно этот факт обычно берется в скобки, и рассуждение ведется так, как если бы на этой точке зрения находился субъект, лишенный конкретных случайных свойств, как если бы все познающие субъекты были в точности одинаковы. Преткновением здесь является отношение субъекта и объекта, связь между ними. Варианты понимания этого отношения порождали разные направления в трактовке реальности. Для Платона реальность – это мир идей, для эмпириков – мир опыта. Для мистиков – сверхъестественное. Можно сказать, что реально то, что имеет место быть. Каково это место, зависит от точки зрения. Утопия – это то, что не имеет места быть. Поэтому все, что существует и может существовать в пространстве и времени (т. е. имеет место быть), иными словами, то, что мы называем «природой», можно назвать также и реальностью. Ведь природа и есть то, что существует и может существовать в пространстве и во времени и подчинено всеобщим законам. Правда, законы эти нам известны в очень малой степени. Средневековые «универсалии» тоже реальность, так как они имели место в Божественном разуме. Так что платоновский и средневековый реализм можно назвать идеальным (для Платона) и спиритуальным реализмом¹⁰. Естественный реализм нашего сознания заключается в том, что индивидуальная мысль интуитивно и непосредственно схватывает «не-я» как отличающееся от «я». Все дело в том, каков охват, масштаб этого «не-я». Тогда «я» в таком различии, очевидно, нереально. Восточные метафизические доктрины понимают реальность иным образом. Важное отличие здесь в том, что высшая реальность постигается не абстрактным мышлением, а через духовную практику, ведущую через определенные ступени посвящения к сверхсознанию, к космическому сознанию, а затем и «космическому бессознательному» или к не-проявленному.

В России реальность и, соответственно, соотношение субъекта и объекта были поняты некоторыми мыслителями совершенно особым образом. Можно назвать это космизмом, присущим в определенной степени русскому самосознанию в целом. Субъект познания связан бесчисленными и, разумеется, неосознаваемыми нитями с космосом, он не отделен от него, «высшая реальность» присуща нам самим, мы в ней органично существуем, мы и есть она сама, хотя не воспринимаемая чувствами, т. е. каким-то способом она существует в нас самих и вне пространства и времени; каков же способ ее существования – неизвестно, т. е. сознание не может себе его представить. Это различие в данном случае сводится к тому, что считается определяющим: высшая реальность или же то, что дано или может быть дано нам в чувственном опыте. В последнем случае высшая реальность становится производной, эпифеноменом: Бог существует потому, что я существую, и без меня он ничто; Вселенная такова, потому что я на нее гляжу! Или же: я существую, потому что Бог существует (он меня создал), и без него я не могу существовать. Третий вариант: Бог меня создал, чтобы существовать через меня, через человека обрести максимум существования на самом «дне» творения, в физическом мире. Я и Бог неразделимы, я – его другая сторона, свернутая в смертную форму, центром которой как раз и является Бог. Но, несмотря на смертность, временность, не вечность, человек и Бог образуют единство: Человека-Бога=Бога-Человека.

Конечно, воззрения космистов различаются, существует множество тем и оттенков в этой философии, но основной принцип остается – включенность во всепроникающую связь всего со всем во Вселенной, первичность духовного начала (все сначала происходит «в духе» и лишь после этого реализуется в физическом мире), универсальность жизни, поэтому в определенной мере их можно считать философами жизни. Космизм нейтрален по отношению к религии, он обращается к научным формулам, но в то же время эту точку зрения надо сравнивать с точками зрения не только собственно науки, но и магии, мистики, метафизики, философии. Это разные точки зрения, их различие можно прояснить в соотношении с понятиями реальности, действительности, духовного и физического и т. п.

Духовный мир, согласно традиционной точке зрения, есть сам по себе, он не произведен, реален, но существует не «в действительности». Почему так? Потому что мы в этой высшей реальности не можем действовать наподобие нашей деятельности в физическом мире. Но она оказывается в высшей степени реальной, когда мы осознаем, что находимся в ее «зоне действия», в полной от нее зависимости. Желание воздействовать на духовный мир молитвой, ритуалом или еще каким-либо методом (по сути, магическим) обнаруживает лишь навязчивую волю к власти, достичь желаемой цели оно принципиально не может, так как Бог, Дух не слушает нас, как если бы мы были вовне, обращались извне.

Поэтому некорректно противопоставлять науке (изучающей действительный, а точнее, физический, «внешний» мир) магию и миф как обращенные к «иному» миру. О магии как об особой науке, не отличающейся от последней по своим целям – познание реального мира, – говорили практически все ее исследователи, оспаривались лишь средства и границы реального. Магия – это особое сочетание знания и действия. Что касается мифа, который тоже имеет в виду реальность, но только видит ее иначе, чем современное рационализированное научное сознание, то он прямо относится к нашей теме. Реальность, которую выбирает себе для осмысления философия, отчасти всегда мифологична¹¹, она не есть реальность науки, выходит за границы мифов науки. Не важно, видим ли мы мир или только картину мира, здесь приемлемо несколько наивное представление – реально то, что есть. Человек посредством своего мышления и своей деятельности может привести к реальности то, что нереально и чего не может быть: мы привыкли к чуду науки и технологии – они осуществляют невероятные мечты человечества, реализуют нереальное. Но он не может поставить «золотую рыбку» себе в услужение, т. е. управлять, командовать духовным миром, доступ к которому открывается лишь при посвящении. Но тогда и человек меняется, он начинает осознавать бессмысленность посягательств своего маленького эго на всеобъемлющее начало, он сам становится духом.

Хотя западная философия часто ориентировалась на научный метод в изложении своих идей, но применяла этот метод своеобразно, не так, как он используется в самой науке. Философия есть самостоятельная мысль, основывающаяся не на каком-то данном

предмете и обязательном конкретном методе. Ее предмет мышления возникает только в процессе и даже только как финальный результат мышления; и этим предметом является то, что есть она сама вместе с тем, что она создала. Также и мифология, ее мир возникает в ходе процесса симбиотического действия воображения и мышления. Но это не поэзия в чистом виде, напротив, она в определенном отношении ей противоположна. Миф есть познание реальности, но не только данной в пространстве и времени, а реальности «в целом». Это символическое познание реальности, а символ, как известно, имеет две стороны: одна (знаковая, видимая, слышимая, т. е. явная) обращена к чувствам, к восприятию, к проявленному миру, к мышлению, а другая – к непроявленному. Символ построен по принципу близнецов. Поэтому истинный символ предполагает метафизическое истолкование: миф метафизичен. Слово «миф» (как и мистерия, мистика) происходит от корня «m» (отсюда франц. muet), означающего молчание. **Изначальный миф ничего не говорит, он молчит; он не есть архетип или первоидея; древний, но уже рассказанный миф в своих непонятных образах тоже о чем-то молчит.** Но именно это молчание о неведомом или, скорее, не высказываемом и есть конечная причина наших деяний, миф через нас и нами творит историю. **Изначальный миф отнюдь не в бессознательном, как бы мы это бессознательное ни понимали.** Бессознательное – это то же сознание, только не в фокусе внимания. Сознание может продлеваться в самых разных направлениях. Но когда ум смолкает, может возникнуть **изначальное состояние молчания, тогда становится возможна интеллектуальная интуиция, ведущая нас к космическому осознанию и, в конце концов, к «космическому бессознательному», о чем выше уже упоминалось.** Здесь пребывает **изначальный миф, из которого всплывают все формы.** Можно сказать, что он есть граница между проявленным и непроявленным; символически его можно представить себе как «глаз дерева», который должен находиться строго на границе двух сред, двух стихий – земли и воздуха, если его поранить или дерево посадить неправильно (выше или ниже границы), то дерево погибнет. В нем все будущее дерево – крона и корни. **Изначальный миф для истории так же важен, как этот глаз дерева для будущего роста растения.**

Наука и философия рассматривают только рассказанные мифы, т. е. уже имеющие отношение к многообразным формам реальности и истории, как она понималась согласно месту и времени. Изначальный миф действует, бездействуя, творит историю, не вмешиваясь в события, скрыто присутствует в языке и в слове, кои обступают его как некое свое тайное тайных и святая святых. Очевидно, что в культуре бытуют лишь вторичные формы и рассказанные мифы. В становлении этих вторичных форм в бесконечной цепи событий развертывается история, и тогда философия истории и историософия будет не поиском смысла этого становления, а бессмертным вопросом об истине: Что есть Истина... Истории?

Если философия связана с мифом, то космизм тем более балансирует на точке, сойдя с которой он превращается в фантазию¹². Но пока он остается на точке синтеза философского, мифологического и научного мышления, он прозревает множество замечательных и интересных вещей. Из этой пограничной позиции возможен более широкий обзор окрест себя. В то же время не следует думать, что в нем есть нечто мистическое. Напротив, мистическая точка зрения всегда религиозна, она предполагает индивидуальное отношение к божественному началу; в этом случае средства философии, науки или мифологии излишни, хотя мистические откровения облачаются в те же слова и образы. Это стремление индивида к высшей реальности, когда он жертвует некоторыми моментами своего эмпирического бытия. Поэтому религиозная критика космизма бьет мимо цели, его точка зрения не является религиозной, она имеет в виду другую, нежели религиозная, реальность.

Что в нашем контексте надо понимать под термином космизм? Весь корпус печатной продукции под этой рубрикой? Всех, кто говорит о космосе, о Вселенной? Нет. Здесь важен именно принцип космизма, т. е. особая точка зрения и принцип, согласно которому человек и всё, что существует в проявленном мире, связано бесчисленными связями с целым, с космосом, с Вселенной. Причем сама Вселенная рассматривается именно как «всё», проявленное и непроявленное, видимое и невидимое, чувственное и сверхчувственное, естественное и сверхъестественное, материальное и духовное, познаваемое и навсегда остающееся неведомым, короче говоря, «всё». Это уточнение необходимо было сделать, потому что в прямом смысле космическим является тот уровень универсаль-

ного существования, который можно называть опосредующим, промежуточным, средой всего существующего. Что он опосредует? Духовный и материальный¹³ мир, т. е. это идеальный мир, мир идей. На вопрос, где же эти идеи (эйдосы) существуют, Платон отвечал: в умном месте. Значит, место у них есть, но оно «умное», не материальное. Космос идеален (как синтез всеобщих законов), тогда как реальность есть то, в чем космос проступает, проявляется (в пространстве и времени). Таким образом, космисты – это мыслители, помещающие наше существование (в пространстве и времени, согласующееся с действием физических законов) в объемлющую его «среду», природа которой предполагается иной, нежели данная нам. Это всеобъемлющее есть Вселенная. Относительно нее («все-го») мы можем судить лишь по аналогии и представлять её лишь символически.

Слово «Вселенная» лучше всего выражает смысл космизма, каким он предстал в русской философствующей мысли: определение каждого явления вселенским целым и всепроникающая связь всего со всем; эта связь не выводима из явлений физического мира, она осуществляется не так, как, например, в механизме, машине, не внешним образом. Она носит иной характер, незнакомый и неизвестный нашему сознанию. Возможно, что она есть нечто вроде голографии, а возможно, что духовный вселенский закон и вовсе невыразим. Однако именно стремлением его выразить и отличается космизм, причем одновременно и для истории, и для Вселенной, и для отдельного конкретного человека.

Интересна сама попытка превзойти ограничение со стороны достигнутого к этому времени уровня знания, научной картины мира и выйти к всеобъемлющему принципу познания.

Подобное устремление можно встретить уже у Вл. Соловьева в его идее теокосмического процесса. Идея всемирного государства двигала и создателей мировых империй: установить мировой порядок на свой лад и вкус, согласно своим понятиям о должном и хорошем. Н.Ф. Федоров, который считается космистом по преимуществу, видел препятствие на пути достижения всеобщего счастья в том, что дети соглашались со смертью отцов. Поэтому невозможно построить справедливое и одновременно счастливое общество, не возродив отцов. Удивительный моральный постулат, хотя и странный по своей конкретизации. Странная и неотложная цель,

которую Федоров предложил человечеству, не свойственна другим русским космистам. Но все они также рассуждали с точки зрения «космической морали».

Принцип космического мироощущения заключен в идее всеобъемлющего целого, всеединства. Целое, всеобъемлющее определяет и самого себя и весь свой состав, т. е. все множественное, индивидуальное существование. «Зло» индивидуальной ограниченности снимается через определение со стороны целого и единого. А целое, единое и всеобъемлющее есть Вселенная, т. е. «всё». В космизме Бог и Вселенная не противостоят друг другу. Их противопоставление в религии¹⁴ связано с ее социальной ролью: быть идеологическим инструментом власти, средством управления через психическое воздействие и подавление свободной воли. Для успешного исполнения этой роли, разумеется, надо хорошо знать природу человека, его психику.

Истоки русского космизма лежат в том, что можно назвать русской философией жизни. Эта тенденция в интеллектуальной и духовной жизни нашей страны возникла несколько в стороне от доминирующих течений в русской философии. Западные влияния – сначала Шеллинга, Гегеля, Канта, затем позитивизма, социализма, марксизма – определяли собой движение философской мысли. Но это все-таки прививки, влияния извне, конечно, не бесполезные. Она не была самостоятельной, хотя и в этих рамках мысль как-то развивалась, изощрялась, совершенствовалась. В то же время философия не может существовать только в заимствованиях, образцах, пусть и очень высоких. Главный ее признак – это самостоятельность мышления. Призыв к самобытности, как у славянофилов, тоже не был самобытным, он был озвучиванием романтических идей на русской почве. Реакцией на такую несносную зависимость были с одной стороны русская религиозная философия, зависящая от православного мировосприятия, а с другой – русский космизм, отчасти переплетенный с религиозной философией. Самостоятельным в полном смысле слова мог быть только непредвзятый взгляд на жизнь, в том числе на свою собственную и на жизнь своей страны. К таким философам жизни я отношу Н.И.Пирогова, К.Н.Леонтьева, Н.Ф.Федорова В.В.Розанова, космистов в самой науке (В.И.Вернадского, К.Э.Циолковского и др.).

В чем же мы можем обрести живой источник, который утолил бы жажду высшего (философского) знания? Мы должны обратить свой взгляд на то, что представляется самым важным в реальной жизни. Но ведь мы не видим эту самую реальную жизнь, кругозор наш ограничивается не только каждодневными и преходящими требованиями, злобой дня, другими, более масштабными «злобами», но и общим духовным уровнем человечества. Даже найдя в себе силы отвлечься от «злой» и превзойти наличный уровень, мы не можем определить, что же самое главное, в чем самая неотложная и ключевая проблема, которой стоит заниматься именно нашей, российской философии. На что она должна ответить?

Самостоятельная мысль встречала повсюду ограничения со стороны доминирующей идеологии. С одной стороны, это было православие, а с другой – агрессивный в идеологическом плане позитивизм и марксизм. Немногие находили свой, в определенной степени независимый путь. Таков был космизм, а также оригинальная философия жизни (вне зависимости от личной религиозности ее представителей). Эстетизм и аристократизм восприятия мира позволили К.Леонтьеву увидеть угрозу со стороны Запада, разрушавшего у себя все благородное, навязывавшего и нам свои законы «земного всеблаженства, земной радикальной всепошлости». Отвращение его к мещанской пошлости буржуазности (она наступила-таки и Россию) Н.Бердяев выводит из неутолимой страсти к жизни, из тайной любви к ее сладости: «Это была сильнейшая страсть его жизни, и она не сдерживалась никакими моральными преградами... Была у Леонтьева еще положительная страсть к красоте жизни, к таинственной ее прелести, быть может, была жажда полноты жизни. За своеобразным, дерзновенным и жестоким, притворно-холодным стилем его писаний чувствуется страстная, огненная натура, трагически-раздвоенная, пережившая тяжкий опыт гипнотической власти аскетического христианства»¹⁵. Исходный принцип «почвы», конечно, отмечал склонность Леонтьева именно к стилю философствования, нацеленному на «целое» жизни, правда, почву он искал там, где ее быть не могло, в византинизме. Еще более явно тенденция «философии жизни» видна в размышлениях В.В.Розанова. Это по-настоящему самобытная философия на русской почве. Обычно интерес к этому замечательному мыслителю подогревается его двойственным отношением к христианству.

Мне представляется, что подлинно самобытную русскую философию надо и сейчас искать не в университетах и академиях, не в ученой среде, а где-то совсем в другом месте. Даже если мы будем в совершенстве ориентироваться в западной или восточной философии, мы не станем истинными западными или восточными философами. Подобно тому, как Пушкин, «писавший и говоривший по-французски не хуже природного француза, был бы верно плохим французским поэтом»¹⁶, что остроумно подметил Н.И.Пирогов. Николай Иванович Пирогов был не просто выдающейся личностью, но и замечательным и оригинальным философом. Жизнь и мысль – это вселенские начала: «Жизнь, сила, движение и мысль – для меня понятия, так неразрывно связанные между собою, что я ни одного из них не могу представить без другого... При исследовании отвлеченного понятия о мировой жизни мы не в силах сладить с громоздким веществом, которым она располагает для своих проявлений, а исследование частных ее проявлений делает наше представление о мировой жизни отрывочным, односторонним и часто ложным. Одно только неоспоримо для каждого беспристрастного и неблизорукого наблюдателя – это целесообразность, причинность, план и мысль во всяком проявлении мировой жизни. Это значит не что другое, как совпадение нашей мысли, наших стремлений к отысканию целей и причин – с тем, что мы находим в мировой жизни»¹⁷. Жизнь и мысль обладают вселенским характером. Мировой разум, мировое сознание только проявляются через мозг, «прибор, составленный по определенному плану», который есть орган мировой мысли. Вся моя жизнь пропитана вселенской мыслью, вплоть до самых бессознательных импульсов и чувственных впечатлений. Это суперсовременное и одновременно созвучное вечной духовной традиции знание целостного мира как мыслящей жизни отвечает задаче, стоящей перед человечеством здесь и сейчас – преобразования самой мысли, понимания интеллекта не только как рассудка, рациональности, но как высшей способности, синтезирующей в себе все наши потенции и созвучия, связи с вселенским целым. Н.И.Пирогов размышляет о силе без проявления ее в веществе, «без этой первобытной силы не было бы ни малейших вещественных частиц, и беспредельно разделенная материя исчезла бы из нашего чувственного мира... Убежденный, что сверх моей мозговой мысли существует еще другая, высшая

мировая, я верю, что сила продолжала бы существовать и действовать в этой мировой мысли. Мысль же эта и действующая через нее мировая сила – это мировая жизнь... Жизнь – это осмысленная, безгранично действующая сила, управляющая всеми свойствами вещества (то есть его силами), стремясь притом непрерывно к достижению известной цели: осуществлению и поддержке бытия»¹⁸.

Интересно, что многие из тех, кого я причисляю к русской философии жизни, испытали в своей судьбе резкий поворот, критическую ситуацию, поменявшую для них не только ход жизни, но и всё мировосприятие. Н.И.Пирогов, в первой половине своей жизни, бывший совершенным позитивистом и как большинство врачей (в особенности хирургов) по необходимости невосприимчивым к чужому страданию, безжалостным¹⁹, после пережитой тяжелой болезни стал глубоко верующим человеком, даже можно сказать, одаренным живым чувством, жившим скорее в «киномире», по его словам, нежели в банальной повседневности (похожий поворот пережил и К.Леонтьев). После переворота в судьбе это совсем другой человек, приобретший иное измерение:

«...Я живо ощущал, что сделался частицею
Какого-то высокого Начала,
Которое, согрев и озаряя меня, влекло к себе.
Я с ним сливаюсь,
И все земное зло меня оставило
И увлекло с собой печальную идею разрушенья.
Я потерял различие начала от конца.
И настоящее так с будущим во мне слилось,
Что я не знал, живу ли я
Иль буду только жить.
Прошедшее, воспоминаний грустных полно, унеслось,
И свет, не тот, который мы привыкли
Здесь смотреть одних очей окнами,
Не сотрясение неведомых частиц,
Но слитие всего высокого, прекрасного, святого, –
Проник меня, гармонией во мне разлился.
И все, что на земле казалось загадочным и темным,
Мне там стало ясным.
Исчезли ночи, мрак,
С очей души низринулась завеса;
Все изыскания ума,
Одних предположений дерзких полны,

Там убеждением и верой чистой заменились;
Тот мир, в который я
Одним полетом перенесся,
И «я» мое, как две струи,
В одну струю стеклись.
Все разногласия борьбы,
Влияния житейских смут окончились.
Все ощущения в одно слились.
Одно лишь ощущение бессмертия
И к вечному стремление Началу
Составили меня и заменили мне
Всех благ земли, всех наслаждений сладость.
Вопрос – к чему, куда стремлюсь,
Зачем терплю, веду борьбу? – решился.
Ответ не в умозрениях, а в чувстве находился.
Понятие о времени исчезло.
И так, не знаю, долго ли,
Восторженный, я в тех пределах обретался;
Не помню, как, когда
В материальный быт земли
Опять я возвратился;
Как отвлеченное во мне
Опять с вещественным слилось.
От тех мгновений кратких
Мне осталось одно, одно живое ощущение,
Так сходное с стремленьем тем
К Предвечному Началу,
Так с ощущением бессмертия родное,
Так точно сладкое, животворящее, святое...
Оно одно из тех неведомых пределов
Сошло со мной в земную жизнь.
Оно одно осталось мне в воспоминанье,
Одно, одно живит меня теперь и наполняет грудь,
Оно одно напоминает Небо, Вечность, Высший свет,
Одно вселяет упованье
И жить для жизни той велит.
Любовь есть ощущение то, –
Оно одно со мной на землю возвратилось»²⁰.

Важнейшие идеи, высказанные впоследствии Н.И.Пироговым, касались того, что можно назвать биоцентрическим пониманием мира.

Наш интеллект, размышляет Пирогов, хотя он и является отзвуком мировой мысли, отрешен от переживания Предвечного Начала, он, отвернувшись от любви, экстаза, воодушевления и подобных знамений вечности, устремился к различающему познанию деталей земного опыта. В мистике часто говорят о соединении ума и сердца, об интеллектуальной любви; для полноты их соединения можно допустить возможность и любящего интеллекта, ведь у любви есть свой стиль постижения мира, и он не лишен тайного порядка, своей логики, пусть и непонятной для обыденного рассудка.

Понятие жизни для него не производимо ни из чего другого. Для постижения этого нужно признать мировое сознание, мировое мышление, мировой разум. «Мы окружены со всех сторон мировыми тайнами», – считал он. Вера предваряет знание. Вера – знание о неизвестном, и до Вл. Соловьева он говорил о цельном знании, цельной истине, непроницаемой таинственности бытия. Наше «я» есть лишь индивидуализация мирового сознания, но поскольку мы сознаем себя (а это само сознание «цельно и нераздельно»), мы уже закрепляемся в духовной обособленности. «Меня поражает необъяснимое тождество и цельность нашего “я”»²¹. В Космосе существует «высшее начало сознания и мысли»²². В Беспредельности находится, по его мнению, жизненное начало, которое он сравнил с особым светом – световым эфиром, «непохожим на вещество, способным проникать через вещества»²³.

Однако органическая эпоха оборвалась, такое резюме высказал известный историк русской философии В.В.Зеньковский. Органическую цельность нельзя обрести возвратом к природе или к почве. История произвела свой тотальный поворот, и он произошел не в направлении русской философии жизни. Многие мотивы остались в том, что мы называем русским космизмом, но он раздвоился на научный космизм и квазиэзотерический. Универсализм того и другого отрицать нельзя, но синтетического знания невозможно достичь по этим направлениям философских размышлений.

Удивительно, насколько схожа ситуация в умственной и духовной жизни конца «органической эпохи», настигшего русскую культуру в XIX в., с современной, только современная ситуация еще более жестокая и бессовестная: «И это отрицание философии, – вернее сказать, отречение от философии, – означало именно этот

моралистический подлог, подстановку или подмену критерия “истины” критерием “пользы”. Это была роковая болезнь, – одичание умственной совести... Всего менее настроение тех годов было “реалистическим”, как бы много тогда о “реализме” ни говорили»²⁴.

Изгнание дало определенные возможности с внешней позиции осознать особенности русской жизни, понять причины катастрофы, взглянуть на русскую историю со стороны. И.А.Ильин пишет: Мы «не оправдались перед судом истории: мы не сумели отстоять ни нашу свободу, ни нашу государственность, ни нашу веру, ни нашу культуру...»²⁵. Судьба России – это национальная трагедия, но он верит, что «омрачение пройдет и духовные силы воскреснут». Дух народа воскреснет, как возрождается и выздоравливает больной организм. Интересно, что свобода им понимается как неотъемлемое качество жизни, а вовсе не как регулятивная идея, которой нет места в действительности: «Человеку подобает свобода в силу двух оснований: 1) в силу того, что он есть живой организм; 2) в силу того, что он есть живой дух»²⁶. Только в этих условиях возможно чувство собственного духовного достоинства: «Это будет свобода здорового, органического инстинкта и свобода духовного опыта, пределы коей будут указаны в законе»²⁷. Наивная уверенность в том, что можно разделить «хорошую» свободу и «плохую» при помощи закона. Закон, который противостоит благодати, истоку свободы, есть всегда подавление, точнее, распределение – полное или частичное – свободы. Он распределяет эту самую свободу, якобы справедливо. Ильин свято верит в возможность справедливости, но даже свободу убеждений и вероисповеданий подгоняет под «Империю» и «исповедания праотцев». Странно, но эта «предписанная» свобода в заранее указанных границах сильно напоминает «предписанную добродетель», против коей сам Ильин так горячо восставал!

Ильин, конечно, имеет в виду православную религиозность, но смешанную с романтическим представлением о духе народа. Отрицать существование «духа народа», как и определять его, опираясь на наши сегодняшние представления, привязанности, желания и вожеления, было бы не только неправильно, но и несправедливо. Обычные характеристики, которые давали русским – отзывчивые, терпеливые, восприимчивые и т. п., – оказались поверхностными, потому что эти черты были выработаны как

раз отсутствием духовной свободы, вековым подавлением самостоятельности и самодеятельности. Искалеченность принимали за самобытность. Революции и войны показали, что все это был поверхностный образ. Катастрофы срывают все покровы, маски. И всякий раз получалось, что у нас нет знания свободы, столкновение с которой, с самой возможностью ее приводило народ как бы в помешательство. Свобода всегда экстаична, и она всегда присуща человеку, индивидуально и социально. Все дело в степени. То, что называют духом народа и есть его изначальная свобода быть в Божественном луче. Бытие тогда раскрывается в полноте, в истории, приносящей плоды... – плоды просвещения, облагораживания, цветущей сложности. Дух народа есть нечто аналогичное первой программе, в которой, как в зерне, свернуто его будущее; дух народа есть изначальный миф, развертывающийся в его исторической судьбе.

Религии все без исключения посягают на то, что они якобы умеют и могут через свою организацию управлять неведомым, владеть божественной энергией и распределять доступ к ней по своим правилам. Истинные их цели, разумеется, не простираются за горизонт социальных интересов. Этот факт, конечно, не отрицает возможность действительной духовной жизни и внутри религиозных сложившихся форм, равно как и вне их, но она, как правило, остается «на полях» бытующих в конкретном социуме и культуре религиозных форм и стандартов. Люди, ведущие свою духовную жизнь, источник которой вне исторически ставших форм, всегда «странные» для общества, в коем пребывают; как правило, им же и преследуемые, что естественно, ведь они самим своим бытием угрожают status quo. В последующем, конечно, социум их осваивает, присваивает, включает тем или иным образом в корпус уже имеющих странностей. Новые странности эксплуатируются нередко вполне успешно на протяжении длительного времени. Культура против жизни, религия против духа – в этом режиме строится история, известная нам по свидетельствам из прошлого. Какая идет скрытая война под поверхностью этой известной истории, – об этом мы можем судить лишь по аналогии с современными нам событиями и противостояниями. Так хитроумный преступник скрывает истинный ход событий за витриной рассказанных историй и нарисованных картинок, за легендой. Историкау ничего не остается

ся, как только расследовать действия этого преступника, искать его мотивы, учитывая все возможные обстоятельства, реконструируя «идеальное событие». Идеальный ход событий может восстановить человек, одаренный не только логикой, знанием человеческой природы, но и своего рода ясновидением, способностью войти в прошлое не на «поверхности вод», а в тайные глубинные потоки.

Пространственным масштабам России соответствуют временные масштабы, т. е. ее история начинается не с принятием христианства (это была такая же революция, как и революция 17 года), а за много тысячелетий до этого, наше начало восходит к общему истоку индоевропейской цивилизации и может быть отчетливо прослежено, если этому не препятствуют идеологические предубеждения и враждебные интересы определенных групп. Мало того, масштабы духа народа (души России) также соответствует масштабу отнюдь не локальному и ситуативному. Это вселенский масштаб: «Россия имеет свое продолжение во вселенской реальности. Это и есть Россия вечная, связанная с Абсолютом и Последней бездной..; непознаваемая умом Россия», – пишет Ю.В.Мамлеев²⁸. Россия имеет не только продолжение, но и начало ее в этой же реальности, в Духовной Вселенной, в Абсолюте. Относительно Бездны ничего не известно, ведь оттуда сведений в наш мир не приходит, почему бы ей не быть тем же самым, что и Абсолют, о котором также ничего не известно?

Метафизику Мамлеева тоже можно назвать современной русской философией жизни, только жизнь здесь должна пониматься не в узком телесном смысле; жизнь также простирается далеко за пределы границы наших физических тел, кои суть отпечатки нашей подлинной духовной сущности, не сравнимой по своему информационному объему с нашим маленьким «я» и ограниченным в пространстве и времени физическим телом. Человек забывает о своем инобытии, именно забвение отпечатывается в нашем дневном сознании и в стандартах культуры. Особость, неповторимость «русского духа», нашей культуры в том, что включенность во все-ленские связи, вселенский масштаб, космизм неотъемлем от нормального самочувствия русского человека, конечно, и всех тех, кто сумел присвоить себе это самочувствие, стать в этом смысле русским. Язык и культура, общение и сама жизнь в России дают такую возможность – разомкнуть себя в направлении Духовной

Вселенной, укорененной в Абсолюте, аналогами которой являемся и мы сами, неотделимыми от нее и хранимыми ею. Именно то, что Россия не утратила невидимую связь с Изначальной Духовной Традицией в неуничтожимом чувстве космической связи свидетельствует о том, что перед ней открыто столь же масштабное будущее, каково и ее прошлое, берущее свое начало в той же самой Изначальной Вечной Традиции. Традиция, о которой здесь идет речь, не есть культурные и религиозные формы, в которых она лишь частично и искаженно представляется для ограниченного сознания современного человека. Память о своей настоящей родине, о Духовной Традиции находится в центре русской культуры, за всеми наслоениями влияний и заимствований. Возрождение этой Традиции будет воспоминанием об изначальном мифе, о «мысли Бога» о нас и нашей судьбе.

Однако все конкретные, «очевидные» характеристики русской души, русского человека, которые придаются столь замечательными философами (и многими другими, как патриотами, так и «руссофобами»), совершенно поверхностны, случайны, невозможно из наличных черт, причинами коих могут быть самые разные обстоятельства, заключить о сущностных чертах русского человека. Является ли «советский человек» русским? Да ни в малейшей степени, советскость, социализм был насильственно и жестоко навязан России, хотя сам факт прохождения русской истории через этот искус, по выражению И.А.Ильина, взывает к осмыслению. Мнение Ильина о русской душе столь же далеко от правды, как и мнение Мамлеева. В первом случае это более заметно, так как историческая дистанция его «точки зрения» от нас больше. Мамлеев остается нашим современником, и желаемое одолевает в нем объективно возможное, он жаждет невозможного. Проявляется только возможное, сколько бы мы ни предпочитали иного. В его характеристике «архетипов» русскости нет ничего архетипического, а тем паче метафизического (тут и православие, и хаос, и иррационализм и пр.; все это, конечно, плоды личного психологического опыта). Совсем другое дело его исходная позиция «Вечной России», связи России с Востоком, протосанскрит, арийство и т. п. прозрения. Они опираются на весьма надежные данные, свидетельства, да и не лишены внутренней логики, несмотря на любовь автора к бездне, хаосу, ничто и прочим мракам.

Великий исторический масштаб вовсе не исключает локальный и ситуативный, они предполагают друг друга. Мы ведь не только планетарно-космические существа, но социально-исторические тоже; событийная история России включена в мировую историю, ее не обходят происходящие там процессы. Современность характеризуется нарастающей индивидуализацией. Индивид обрел самостоятельность по отношению к любой «коллективности». Этот факт означает, что все прежние формы интеграции, адаптации, социального контроля, фиксированные в существующей культуре, наследнице другого типа социума, в котором индивид не обладал такой степенью отделенности от группы, себя изжили. Поиск новых форм происходит бессознательно, их отбор реализуется спонтанно. Поскольку в этот процесс вовлечен весь мир, постольку и перед нашей страной стоит задача осознания своей ситуации в этом плане. Возможно, что обращение к православию, попытка его возрождения вызывается этой ненадежной, непонятной ситуацией. Однако сложность новой ситуации взывает и к новому типу интеграции, на который никак не может претендовать по сути средневековый социокультурный институт религии. Русская философия жизни призвана осознать эти условия нашего существования, найти возможность восстановления истинного отношения духовного начала и проявления его в культуре и совместной жизни людей.

Возвращаясь к началу нашего рассуждения, мы должны отметить разницу между немецкой философией жизни и русской. Русская философия не получила достойного ее развития, точнее, она мужественно старалась высвободиться от влияния западной философии, с одной стороны, а с другой, от принудительности идеологии христианства. Запреты на философию, подозрительность по отношению к ней со стороны власти, конечно, тоже не способствовали ее самостоятельному развитию. Но в каждой тяжелой ситуации можно найти и положительный момент. Здесь он состоит в том, что мысль не дошла до такого обязательного противопоставления культуры, сознания и жизни. Дело здесь в понимании самой жизни. Точнее сказать, в понимании человека. Это тот самый вопрос, на который осталось ответить И.Канту: что такое человек?

Русский человек не антитрадиционен. Он интуитивно обращен к Традиции, но, конечно, не в профанном ее понимании. Духовная Традиция есть то, что придает целостность и смысл всему существующему. Идея о всемирной отзывчивости русских довольно двусмысленна: она, возможно, есть отпечаток обращенности к Единой Традиции. Но, как обычно, отпечаток искаженный, т. е. отзывчивость не есть синтез, а только лишь смешение.

Человек с точки зрения Единой Духовной Традиции есть вселенское существо, отнюдь не ограниченное своим физическим телом. Поэтому его жизнь простирается намного дальше, чем мы полагаем. Он живет не только частными, ограниченными обстоятельствами. Он живет в истории, и он живет вселенской жизнью. Как писал Н.Бердяев: «Историческая судьба народов и всего человечества есть моя судьба, я в ней и она во мне. Я живу в прошлом и будущем истории моего народа, истории человечества и истории мира. И все жертвы всемирной истории совершаются не только мной, но и для меня, для моей вечной жизни... Узость человеческого сознания, выброшенность человека на поверхность не может быть опровержением той великой истины, что каждый человек – всемирный по своей природе, и что в нем и для него совершается вся история»²⁹.

Жизнь не только функционирование плоти и даже не столько плоть вообще. Жизнь есть Дух жизни, он пронизывает собою всё, Вселенную, Землю, и «движет Солнце и светила». Если человек ограничивает понимание себя телом, то он сжимается до ничтожной, исчезающей точки в бесконечности, равнодушной и холодной. Такова точка зрения современной западной науки и философии: человек – ничто, но ничто захватническое, ему надо всего очень много и все больше и больше, он осваивает мир, противопоставит ему, покоряет, захватывает. И чем сильнее он настаивает на этом определении как «ничто», тем более возрастают его потребности, агрессивность. Но на самом деле это определение себя через ничтожество перед лицом Вселенной, всего, есть продукт ложного самоотождествления – «я» не есть физическое тело, не есть мое сознание, не есть мои чувства, разум и т. д. **Человек не ограничивается** свойствами своего проявленного существования, его существо простирается – как альфа и омега – от начала до конечной цели творения, он информационно совпадает с Вселенной. Об

этом (тождестве или аналогии микровселенной, т. е. человека, и макровселенной, т. е. мира) говорится в каждой подлинной традиции. Это и есть основание духовной свободы, символическим выражением которой и была русская философия жизни. Истинность философии не в складности и ладности умственных конструкций, хотя это тоже очень приятно и желательно, а в том, какие перспективы она дает народу для его исторической реализации. В истории чаще всего бывает, что победитель на внешнем уровне, почти что завоевавший весь мир, в один миг теряет всё, народ, давший силы этому победителю и завоевателю, как бы сжимается, уходит на вторые, а то и третьи роли на исторической сцене, кстати, нередко вместе с теми, кто был духовным руководителем и подстрекателем вождей. Истинная и длительная победа всегда будет за Духом Жизни, за теми, кто с ним совпадает в стремлении к его возрастанию в самом себе и в мире. В истории действует не абстрактная, хотя и Абсолютная идея, а самовозрастающий Дух Жизни³⁰. Он не закатывает, как тяжелый каток, всех в асфальт безразличного единообразия, давя на своем историческом пути народы и государства, как это делает порождение немецкого духа гегелевская идея абсолютного государства. Дух Жизни есть дух «цветущей сложности». Говоря символически, Дух Жизни персонифицируется Афродитой Уранией (отпечатком коей является Афродита Всенародная), а философия – Афиной Палладой, девственной мудростью, Девственным Духом. Но ведь Афина и Афродита – сестры, они как две стороны одной медали, или, в символе близнецов, двойственное единство; близнецы изображаются в этом символе сидящими спина к спине, т. е. это не-двойственная истина, обращенная к двум разным мирам. В единстве Девственного Духа (Афина) и Духа Жизни (Афродита), коего взыскует философия жизни, обретается точка соединения или точка перехода данного и иного миров, проявленного и не-проявленного, это есть точка изначального мифа.

Истина истории разворачивается в становлении, если принять точку зрения диалектики. Принципом становления является само время, следовательно, время есть истина истории, оно и есть Истина. Поэтому она так неуловима. Истина нашей жизни есть все, что происходило и произойдет в ней, сама ее канва, все вмещающее время от рождения до смерти. А универсальное суще-

ствование предполагает, что мы можем о нем узнать что-то, только если мы также представляем его развертывающимся во времени. В качестве принципа субъективное и универсальное время аналогичны, это всё, становящееся ничем, ничто как всё, Бытие как исчезающая и растворяющаяся предметность. Мы не могли получить ответ на вопрос «Что есть истина?», ведь она не есть «что», всё не есть определенное что-то, оно ничто из всего данного.

Где жизнь, там и смерть. Она живет нашей жизнью, жизнью нашего физического тела. Ее нельзя отделить как особое событие, момент завершения потока времени, закрывающего собой нашу тотальность, потому что она присутствует в каждом событии и заставляет нас творить свою жизнь. Знаменательный факт – первым философом жизни в России был «старый врач», знаменитый хирург Н.И.Пирогов, улавливавший тонкую связь между жизнью и смертью реально в своей врачебной практике и интеллектуально в своих очень глубоких размышлениях по поводу самых разных сторон жизни, как личной, так и социальной, как духовной, так и чисто психологической и бытовой. Можно его жизнь понять как философский праксис, осознанный им (и осознаваемый, ведь ему был присущ в самой высокой степени самоанализ) и воспроизведенный в его воспоминаниях в конце жизни.

В момент окончания жизненного пути, того, что мы называем смертью, душа соединяется со своим ангелом, этот момент и есть истина прожитой особой, частной индивидуальной жизни, это и есть момент истинной любви. Любовь потому сильна, как смерть, – что она и есть смерть.

Примечания

- ¹ Философия естественно возникает в процессе человеческой жизни как завершение жизненного опыта, поскольку индивид стремится охватить психическую внутреннюю связь общезначимым знанием: «То, что связано между собой в глубинах структуры, – познание мира, жизненный опыт, принципы действий, – то должно быть приведено к некоторому объединению и в мыслящем сознании. Так возникает в данном индивидууме философия. Философия заложена в структуре человека; каждый человек, какую бы позицию он ни занимал, стремится приблизиться к ней, и всякое человеческое действие имеет тенденцию достигнуть философской сознательности» (*Дильтей В. Сущность философии*. М., 2001. С. 69–70).

- ² *Ортега-и-Гассет Х.* Тема нашего дня // Что такое философия? М., 1991. С. 13.
- ³ Там же. С. 29.
- ⁴ Там же. С. 50.
- ⁵ И даже если философия – это «законодательство разума», то для мировой философии, которая и была бы метафизикой, «учителя нигде нет».
- ⁶ Архитектура и легенды, сопутствующие истории создания этого Собора, весьма характерны для русских. Собор считается хранителем Земли Русской, по своему виду, по сложной пространственной организации и яркой выразительности он напоминает индийские храмы; может быть, Барма-и-Постник был на самом деле Постник Брахман, считавшийся аскетом пришелец из далекой Индии? Тогда этот храм есть знак перехода в пространство единой Духовной Традиции.
- ⁷ Кант противопоставлял школьную – мировой философии, т. е. метафизике как науке, которая для него оставалась в далекой перспективе.
- ⁸ *Шлегель Ф.* Философия жизни // Эстетика. Философия. Критика. Т. II. М., 1983. С. 336 и 342.
- ⁹ Является ли чистый разум И.Канта общечеловеческим? Ответ на этот вопрос вовсе не столь очевиден, как ему самому это представлялось. Универсальны лишь искомые метафизические принципы, тот неведомый икс, к уяснению которого стремится любое познание. Понятно, что общечеловеческое и универсальное есть совсем не одно и то же.
- ¹⁰ В истории мысли смысл слов менялся и перекрещивался. На первый взгляд, противопоставление этих терминов ситуацию упрощает, но лишь по видимости. Определять реализм через понятие места прояснит ситуацию, так как вещь всегда имеет место быть или не быть.
- ¹¹ Хотя она часто предлагает себя в одеяниях научного знания. Начиная с Аристотеля, эта мода соперничает с другой – высвобождения мысли из смиренной рубашки метода. И так вплоть до наших дней. В русской философии тоже существуют обе тенденции. Г.Шпет пишет: «Я признаю философию только как знание», имея в виду, конечно, его как вершину всей суммы познания (*Шпет Г.Г.* Очерки русской философии // *Шпет Г.Г.* Соч. М., 1989. С. 12).
- ¹² Миф не есть фантазия, миф имеет в виду реальный, но не данный мир. Чтобы понять миф, нужно воображение, но воображение отличается от фантазии тем, что оно имеет дело с познанием; оно является одним из его средств, а фантазия имеет дело с незнанием.
- ¹³ В прямом смысле материя не только непознаваема, но и не обладает существованием. Понятие материи эмпирически образуется вокруг чувственного восприятия непроницаемости, столкновения с чем-то неодолимым. Но она оказывается неуловимой и ускользающей не только для исследования (поймать природу «за руку»), на месте преступления пока не удастся эмпирической науке), но и для теоретического ее определения как абстрактного понятия. Поэтому надо ее понимать как принцип. Духовный и материальный принципы опосредуются Вселенной.
- ¹⁴ Бог и мир разделяются практически в любой религии.
- ¹⁵ *Бердяев Н. К. Леонтьев – философ реакционной романтики // Леонтьев К.* Восток, Россия и Славянство. М., 2007. С. 4.

- 16 *Пирогов Н.И.* Вопросы жизни. Дневник старого врача. М., 2010. С. 159.
- 17 Там же. С. 30.
- 18 Там же. С. 32–33.
- 19 Во время учебы в Дерпте: «Я был в то время безжалостен к страданиям. Однажды, я помню, это равнодушие мое к мукам животных при вивисекциях поразило меня самого так, что я, с ножом в руках, обратившись к ассистировавшему мне товарищу, невольно вскрикнул: Ведь так, пожалуй, можно зарезать и человека. ...Но наука не восполняет всецело жизни человека; проходит юношеский пыл и мужеская зрелость, наступает другая пора жизни, и с нею – потребность сосредоточиваться все более и более и углубляться в самого себя; тогда воспоминания о причиненном насилии, муках, страданиях – другому живому существу начинает щемить невольно сердце. Так было, кажется, с великим Галлером; так, признаюсь, случилось и со мной, и в последние годы я ни за что бы не решился на те жестокие опыты над животными, которые я некогда производил так усердно и так равнодушно. Это своего рода *momento mori*... Я был жестоким без нужды и без пользы; и воспоминание мое теперь отравляет еще более то, что, причинив тяжкие муки многим животным существам, я часто не достигал ничего другого, кроме отрицательного результата, т. е. не нашел того, чего искал» (Там же. С. 411–412).
- 20 Русская старина, 1916, № 3. С. 443–445 // Цит. по: *Тюриков А.Д.* Живое чувство инобытия (статья не опубликована).
- 21 *Пирогов Н.И.* Вопросы жизни. С. 192, 193.
- 22 Там же. С. 87.
- 23 Там же. С. 99.
- 24 *Зеньковский В.* Христианская философия. М., 2010.
- 25 *Ильин И.А.* Наши задачи. Париж–М., 1992. С. 106.
- 26 Там же. С. 155–156.
- 27 Там же. С. 157.
- 28 *Мамлеев Ю.В.* Россия вечная. Архетипы русского метафизического сознания // Становление новоевразийской цивилизации в постиндустриальную эпоху. Т. II. М., 2011. С. 25. Конечно, многие утверждения автора сомнительны, например об изначальном хаосе. Само слово «хаос» в Древнем Вавилоне обозначало мастерскую, где делали богов из глины. «Очевидность хаоса» есть именно очевидность (предъявленность очам), но не истина. Это древняя мифологема противопоставления космоса и хаоса, последний символизируется стихией воды. Но, строго говоря, хаос является производным порядка, просто порядок столь сложен и непостижим (это порядок божественной архитектуры космоса), что любое его представление, понимание, схематизация вносит в него беспорядок, создает хаос. Хаос производная нашего познания и безумной деятельности, в которой сталкиваются различные несовместимые порядки. То же самое можно сказать о Бездне. Нам нравится пугаться мрака, как детям нравится бояться темноты. Вообще характеристики русской жизни и русской души извлекаются из данных проявлений, обусловленных обстоятельствами жизни и историей, а вовсе не обязательно «глубиной». Эти глубины, как правило, крайне субъективны, как и вообще все мистические

- откровения. У Мамлеева также все верно, пока речь идет о принципах, но как только начинается перечисление «архетипов», то все уплывает в мутные воды произвольных предпочтений, субъективных мнений, случайных наблюдений (над собственными духовными переживаниями, в основном). Хаос порожден порядком, Дьявол рожден религией, Антихрист – христианством.
- 29 *Бердяев Н.* О частном и историческом взгляде на жизнь // *Бердяев Н.* Судьба России. М., 2010. С. 286.
- 30 Следствием узкого понимания человека и жизни явилось противопоставление «света разума» и «стихийного, иррационального, хаотичного, темного», и провозглашение этого всего «темного» изначальным, глубинным и фундаментальным в человеческой «природе». Совершенно очевидно, что это раздвоение «природы» и «разума», сознания, культуры есть следствие точки зрения, с которой человек видится животным и растением. Мыслящим тростником. Или даже думающей машиной. Это специфически современный, западный взгляд на человека, странность его состоит в том, что сам человек элиминирует свою собственную истинно человеческую сущность (эта сущность в том, что он есть вселенское духовное существо, занимающее определенное место и имеющее важное предназначение во Вселенной), заменяя ее отпечатком, изменчивым изображением в проявленном мире. Неопределенное понятие «природы» противопоставлено здесь столь же неопределенному понятию «культуры».

**От либерализма к этатизму.
Трансформация идеи правосознания
у Ивана Ильина**

Идейная эволюция Ивана Ильина всегда вызывает много вопросов. Трагедия, случившаяся с Россией, обычно рассматривается в качестве ключа к пониманию этой эволюции. Российская трагедия для многих, если не всех, русских мыслителей стала поводом для переосмысления своих взглядов, но каждый из них имел собственную точку зрения и на причины, приведшие к этой трагедии, и на задачи, вставшие перед русским освободительным движением после большевистского переворота. При этом мы не встретим двух одинаковых точек зрения. Сама по себе российская трагедия поэтому не может рассматриваться в качестве ключа к пониманию эволюции взглядов того или иного мыслителя. Если таким «ключом» можно открывать разные замки, то это уже отмычка. Подлинным ключом к пониманию может быть только «реконструкция» уникальной реакции философа на события, их уникальное осмысление, но никак не сами события. Российская трагедия могла стать лишь толчком к пересмотру взглядов, но сам этот процесс у каждого мыслителя был исключительно личностным и предельно уникальным. Мы, конечно, можем типизировать какие-то позиции и объединять на этом основании мыслителей. Подчеркнем, однако, что и в этом случае Ильин будет стоять особняком.

Работа Ильина «Общее учение о праве и государстве», опубликованная в 1915 г., – это вполне рядовая работа. Ничто в ней еще не предвещает того мощного разворота, который произошел всего несколькими годами позже. Свой новый взгляд на природу права,

на отношение личности и государства Ильин наиболее полно изложил в книге «О сущности правосознания», над которой он работал в 1918–1919 гг., но которая увидела свет только после смерти мыслителя. Можно даже говорить не просто о новых взглядах Ильина на право, на соотношение естественного и позитивного права, но и о принципиально новом правопонимании. Причем настолько новым, что ничего близкого мы не найдем ни в российской, ни европейской правовой мысли. С сожалением можно констатировать, что сам Ильин в более поздних работах отошел от этих взглядов. С еще большим сожалением следует признать, что этот его труд вообще никак не повлиял на развитие русской правовой мысли.

Философско-правовую доктрину Ивана Ильина, как она изложена в этой его работе, пожалуй, можно признать не просто авантюрной, а в некотором смысле даже вызывающей: ни с кем в конечном счете не соглашаясь, он пытается всех объединить в одно непротиворечивое целое. Есть и еще одна особенность: начиная именно с этой работы, Ильин берет за правило никого прямо не цитировать, не ссылаться на источник и даже не упоминать ничьих имен. Он всего несколько раз упоминает Гегеля, лишь однажды в сноске упоминает Новгородцева. А ведь именно работе Новгородцева «Кризис современного правосознания» он обязан постановкой целого ряда проблем. Имен других теоретиков права мы и вовсе не встретим в его работе, хотя совершенно очевидно, что он в ней полемизирует и с представителями правового позитивизма, и с анархистами. Он также полемизирует с Б.Н.Чичериным, В.С.Соловьевым и Е.Н.Трубецким. Этим трем мыслителям Ильин также обязан целым рядом философских идей, на которых Ильин строит свою концепцию правосознания.

Вопрос, который мы бы хотели поставить сразу: может ли вообще философско-правовое учение Ильина, как оно изложено в данной книге, быть классифицировано как либеральное при том, что в своих посылах оно граничит с анархизмом, а в своих выводах вплотную подходит к этатизму. Этот вопрос уместен еще и потому, что мы знаем дальнейшую «антилиберальную» эволюцию взглядов Ильина. Как это ни покажется странным, но учение Ильина о праве, как оно изложено в данной работе, практически полностью находится в рамках либеральных принципов и постулатов, более того, в русской философии права нет другого мыслителя, который бы столь последовательно реализовал принципы

либерализма и столь последовательно их развернул. Правда, само это развертывание обнаружило внутреннюю парадоксальность базовых принципов либерализма.

Наиболее парадоксальным выводом в учении Ильина стал вывод о том, что полный индивидуализм и свободное внутреннее развитие обособленной личности – это путь, неизбежно приводящий к приятию реально существующего позитивного права, а вместе с тем и государства, именно в том виде, в каком они существуют в данный момент времени. У Ильина признание позитивного права – это акт свободной воли и сознательного признания, благодаря которому личность обретает в этом наборе норм, одинаковых для всех, ключевой элемент своей идентичности – правосознание.

Может создаться впечатление, что апологетика позитивного права Ильиным расходится с критическим пафосом естественно-правовых учений русских либералов, в основе которых лежала идея принципиального несовершенства позитивного права как такового. Однако тут не все так однозначно. Ильин считает, что без предметного опыта признания позитивного права и формирования правосознания невозможно постижение права как такового, его природы. На первых этапах этого постижения обнаруживается, что позитивное право играет весьма скромную роль в духовном восхождении личности: это всего лишь момент постижения личностью справедливости, существующей в позитивном праве в виде закона, уравнивающего условия для всех.

Только на следующем этапе, достигнув понимания природы права, человек начинает обнаруживать в позитивном праве и государстве их высокий духовный смысл. Только постигнув высшие цели права человек способен обнаруживать недостатки позитивного права, увидеть в нем реализацию ложных ценностей, классовых интересов, предрассудков и многого другого, что неизбежно присуще позитивному праву. Однако залогом того, что позитивное право может совершенствоваться, является особая внутренняя связь его с естественным правом.

Таким образом, для Ильина не существует философии права, отдельной от опыта правосознания. Соответственно, и теории общественного договора, и теории естественного права, которые противопоставляют себя позитивному праву, – это некие дефекты правосознания.

Проследуем теперь более внимательно за логикой развертывания аргументации Ильина, тем более, что она, вне всякого сомнения, оригинальна.

Б.Н.Чичерин, человек, который наиболее последовательно реализовал идею индивидуализма в качестве базового принципа либерализма, считал, что способ, каким человек существует в мире, есть свобода, а право – это внешняя свобода, гарантирующая в первую очередь свободу внутреннюю. Право не просто усиливает индивидуалистические тенденции в обществе, но гарантирует личности подлинную автономию в обществе. Именно через право общество обнаруживает в личности свое подлинное основание.

Ильин как будто разделяет такой взгляд на право, но при этом особо подчеркивает трагический элемент индивидуализма: способ, каким существует человек в мире, делает право необходимой формой его бытия, а способ этот – глубокое и неизбывное одиночество. На первый взгляд может показаться, что мы имеем дело всего лишь с некоторым смещением акцентов, однако результатом такого смещения будет принципиально иной взгляд и на государство, и на место в нем личности.

Будучи отделенным от других духовных существ телесно, человек есть часть множества одинаково отделенных друг от друга и внутренне уникальных «духовно-творческих монад»¹. Общение и духовная жизнь таких монад возможна только при наличии объективно значащих для всех правил, «утверждающих свободный и справедливый порядок в существовании этого множества»². Общение это, однако, весьма специфично. Каждый из этих духовных центров общения сопряжен со своим телом и без него просто не существует. Само же тело, отгораживающее этот центр от других, является, по сути, и единственным связующим звеном, соединяющим эти центры. Духовное существо может связываться с другим духовным существом только опосредствованно, через свою телесность и ее проявления, «через телесное восприятие телесно же выраженных состояний»³. Поэтому человек, строго говоря, – не монада, у которой нет окон и дверей. Именно телесность его и есть те самые окна и двери.

Уникальность и единственность в своем роде каждой личности – это даже не аксиома, а абсолютная самоочевидность. Соответственно, чужая душа – потемки, так как никто не может

испытать чужих состояний как своих собственных просто по определению: ни помыслить за другого, ни впустить в свою душу, ни одолжить другому свой опыт или волю.

Ситуация была бы просто безвыходной, если бы эти духовные существа не совершали, каждый самостоятельно, множества параллельных одиночных и одиноких восходящих процессов. Смыслом этого процесса является одухотворение души и тела, обретение знания и веры, постижение истинного и прекрасного.

Таким образом, автономия воли и свободное самоопределение – это не просто основание морального поведения, а то, что «лежит в основании **всей** жизни человеческого духа»⁴. Однако свободное самоопределение конфликтно, так как ведет к столкновению множества притязаний.

«Движимая первоначально инстинктом личного и семейного самосохранения, каждая единичная душа выступает в виде **агрессивной воли**, обращается к общей основе существования и очерчивает вокруг себя круги своего стесненного самоутверждения. Это самоутверждение составляет не только психофизическую, но и духовную необходимость. Для того чтобы достойно существовать, т. е. жить возрастающим духом, необходимо прежде всего существовать; для того, чтобы существовать, каждому единичному человеку необходимо самостоятельно действовать во внешнем мире, создавать нужное и беречь созданное. Круги, очерченные каждым вокруг себя, рано или поздно, но неизбежно придут в соприкосновение и столкнутся; конфликт притязаний неизбежно породит вопрос о правоте притязаний, и произвольному установлению своих пределов придет конец: вопрос о правом притязании есть уже вопрос о праве, зрело разрешаемый ныне признанием определенного **правового статуса за каждым субъектом**.

Таким образом, к созданию права ведет наличность общей основы и среды у множества раздельно существующих субъектов. И если полная изолированность людей в этой среде... сделала бы право ненужным, то невозможность общаться через нее, понимать друг друга и общаться друг с другом, сделала бы право невозможным»⁵.

Тут мы подходим вплотную к тому, что понимал Ильин под естественным правом. Право иметь свой очерченный круг автономной жизни – это совершенно естественное, вечное и неотчуждаемое право любого духовного существа. Как видим, есте-

ственное право, по Ильину, в его первоначальном смысле – это не доктрина и не некое обобщение, а единственно возможный способ существования. Только тогда, когда мы начинаем описывать этот способ бытия духовного существа (субъективное естественное право), возникает некий набор прав, который традиционно принято считать естественным правом.

Человечество, таким образом, представляет собой совокупность этих естественно-правовых кругов. Соприкосновение этих кругов и их взаимоопределение создает систему естественно-правового разграничения.

«Признание такого естественного права за каждым человеком, как возможным центром своеобразной и автономной жизни духа, утверждает, действительно, начало правовой обязанности и правового равенства в жизни людей. Люди не равны друг другу ни телом, ни душой; они не равны и по содержанию своей духовной жизни..., но по своему праву на достойную жизнь каждый равен каждому другому. Круг свободного самоутверждения, определяющий естественно-правомерный статус каждого, простирается не дальше, чем до границы соседних кругов... Последовательное аналитическое раскрытие идей живого духовного бытия, духовной свободы, духовной самодеятельности, духовного достоинства и равенства может установить целую систему естественных субъективных прав и обязанностей, слагающих вместе то, что следует называть **естественным правом**»⁶.

Как мы теперь понимаем, естественное право – это не только источник права, но и источник нравственности, да и вообще всей сферы нормативного, их собственное главное содержание.

Однако обоснование положительного права все же представляет особую сложность. Точнее, сложность представляют как раз несовершенства позитивного права, его подчас дискриминационный характер. К сожалению, Ильин дает здесь весьма тривиальный ответ: источником этих несовершенств является незрелость состояния человеческой души. Душа осуществляет свое автономное самовыражение и самоутверждение, но еще не способна в полной мере к автономному самообязыванию. Отсюда, конечно же, легко перейти к пониманию положительного права как исторически целесообразной формы поддержания естественного права через коллективные установления.

Данные установления носят для человека гетерономный характер и всегда поэтому подкрепляются некоей санкцией на случай их несоблюдения. Однако смысл и основная задача положительного права заключаются в развертывании определений естественного права в виде правил внешнего поведения.

Внешние установления приучают человека извне к саморегулированию, к развитию навыков автономного самообязывания. А это становится возможным именно потому, что на самом деле нормы позитивного права своим содержанием имеют естественное право, но выражают его двояко. С одной стороны, они утверждают человека в качестве субъекта, имеющего правоспособность и дееспособность, то есть дают некие положительные определения. С другой, – они утверждают определенные запреты, смысл которых в том, чтобы обязать человека сохранять естественно-правовой круг другого человека.

Положительное право, по мысли Ильина, должно быть приемлемо для автономной воли, так как оно в принципе является видоизменением естественного права. Именно поэтому оказывается возможным порядок самообязывания, когда автономная воля видит в нормах позитивного права свои собственные права, сформулированные в виде обязательств всех членов общества. Приятие же позитивного права (правосознание) возможно только при том условии, что право «организует жизнь как школу самоуправления»⁷.

Вообще говоря, правосознание выполняет не только некую «апологетическую» функцию, связанную с приятием позитивного права и самообязыванием, но и весьма продуктивную критическую функцию. Правосознание способно обнаруживать неверное или искаженное право и переживать его в качестве несовершенного проявления естественного права. Именно правосознание способно соизмерить позитивное право с естественным и творчески преобразовать первое. Однако критика и преобразование позитивного права не могут иметь в качестве своей фазы отказ от него. Отказ от позитивного права, его непризнание есть акт уничтожения естественного права, присутствующего в данном позитивном праве. Поэтому единственной формой борьбы за естественное право является творческое признание позитивного права.

Ильин считает, что, даже если позитивное право попирает мой интерес, я обязан его принять. Важно, чтобы только оно не попирало достоинства. А что делать, если попирается достоинство и даже сама

жизнь? У Ильина нет прямого ответа. Хотя косвенно он отвечает и на этот вопрос. Ильин приводит в пример Сократа: «...образ Сократа, приемлющего неправый приговор афинских судей и спокойно выпивающего яд во имя торжества не правового права, останется навсегда глубочайшим призывом к преодолению положительного правопорядка во имя естественного»⁸. Получается, что, по сути, единственно верный способ поведения личности в условиях, когда положительное право нарушает право естественное, – показать высокую трагедию данного факта пусть даже и ценой собственной жизни.

Правосознание ведет вечную борьбу за право, постоянно соизмеряя смысл позитивного права и идею естественного права. Обнаруживая серьезное различие, сознание иногда впадает в искушение отрицания, и тогда на арену истории выходит кризис правосознания, характеризующийся критикой всякого права вообще, обличением его, низведением его до простого проявления принципа классового интереса, орудия господства. Однако и такие проявления должны заканчиваться появлением нового правосознания и утверждением, в конце концов, нормального правосознания. В обычной же ситуации «конфликт между естественным и положительным правом разрешается в жизненной борьбе за право – в правотворчестве»⁹.

В концепции естественного права Ивана Ильина пока еще остается не вполне проясненным один важный момент. От его прояснения будет зависеть не только общая оценка и квалификация его философии права, но и понимание ее места в его философском учении в целом.

По Ильину, право обслуживает процесс духовного восхождения. Однако телеология данного процесса не вполне понятна. Здесь возможны два подхода. Первый подход состоит в признании духовного восхождения в качестве открытого процесса, в котором нет внешней цели, а он сам есть цель для себя. Здесь цель понимается как энтелехия, то есть как цель, для самой себя пребывающая в состоянии полной осуществленности. Применительно к нашему вопросу такое понимание давало бы нам право утверждать, что восхождение есть процесс собственного раскрытия и наиболее полного самоосуществления каждого конкретного человека. При таком подходе нет и не может быть внешних ориентиров и внешних критериев успешности процесса восхождения, поскольку мы имеем дело с уникальным и самодостаточным.

Второй подход предполагает некую внешнюю цель, существующую в самой действительности, которая определяет этот внутренний процесс восхождения духа, служит и ориентиром, и мериллом его успешности. В пользу второго подхода Ильина как будто говорит ряд его высказываний о приятии человеком позитивного права, о том, что им руководит здесь ощущение верховного блага.

Как бы это ни противоречило расхожему образу Ильина, но в данной работе он придерживался именно первого подхода и последовательно его реализовал. Об этом свидетельствуют как прямые утверждения, так и вся логика развертывания конструкции права вплоть до учения о сущности государства.

О последнем, однако, надо поговорить особо. Природа государства полностью определяется целью, которой оно служит. Цель эта – ограждение и организация духовной жизни, при этом ограждение «состоит в обеспечении всему народу и каждому индивидууму его естественного права на самобытное определение себя в жизни»¹⁰. Организация государством жизни состоит в первую очередь в организации правопорядка.

Государство как союз людей обладает довольно широким полем для противоречий. Одинаковые интересы разъединяют людей, создают конкурентную среду, где стремление к успеху одних часто оборачивается неуспехом для других. Государство, по мысли Ильина, должно быть построено не на общности интересов и не на общем интересе, а на солидарности. Сама же солидарность может быть основана только на взаимном уважении и признании достоинства другого, ценности его жизни и духа.

«Духовная солидарность есть подлинная и реальная основа государства»¹¹, и эта солидарность не есть некое самопожертвование человека, отказ от интереса во имя солидарности, а высшая фаза самоутверждения. Действительно, если мы признаем, что государство призвано утверждать естественные правомочия каждого гражданина и оберегать его как самобытный творческий центр духовной жизни и всячески благоприятствовать ему в его автономном самоопределении¹², то понятно, почему настоящий гражданин испытывает, по Ильину, живое неразрывное тождество между интересом государства и своим собственным интересом.

Вообще говоря, Ильин отвергает все существовавшие на тот момент теории государства, в том числе и договорную теорию. При этом он вводит принцип предустановленной гармонии между лич-

ностью и государством: ведь если государство делает то же самое, что и личность, только лучше, только в более очищенном виде, то откуда же взяться возможному конфликту между личностью и государством, как не от недостаточного развития самой личности.

В то же время мы не найдем у Ильина сколько-нибудь глубокого анализа, почему же реальные формы государства столь разительно отличаются от его учения о них. Если в учении о естественном и положительном праве мы такие ответы находим, то в его концепции государства мы этого не видим. Мы постоянно находим различные долженствования и императивы, постоянные требования правильно понимать государственное правосознание и т. п., но совершенно не находим трезвой оценки и анализа того факта, что государство все-таки по большей части занято как раз улаживанием тех самых конфликтов агрессивных автономий и интересов, с которых Ильин начинал развертывание материала. Ильин просто отказывается размышлять над тем, почему государство хронически не в состоянии подняться до уровня поставленных перед ним целей.

Если его учение о праве можно охарактеризовать как эклектическое, представляющее собой смесь анархистских, либеральных и консервативных идей, то учение о государстве скорее можно охарактеризовать как граничащее с консервативной утопией. Мы не найдем в его теории государства ключевых либеральных идей о государстве, о необходимости его ограничения. Более того, он принципиально объединяет «Божие» и «кесарево» как живое единство, существующее в нормальном правосознании, — понятно, что такой тезис был бы абсолютно неприемлем для либерала.

В то же время следует подчеркнуть, что интерпретация идеи естественного права Ильиным вполне укладывается в рамки либеральной доктрины. Если Чичерин начинал свою правовую теорию с подчеркнутого персонализма, то он в дальнейшем и все формы общностей рассматривал в качестве союзов, в том числе и государство. Смысл развития права он видел как раз в том, что посредством права общество обнаруживает личность в качестве своего собственного основания. Право в своем историческом развитии надежно закрепляет этот статус личности в обществе, гарантирует его. Ильин начинает как будто из той же точки, что и Чичерин, но дает ей совершенно иную оценку: он рассматривает индивидуализм как одиночество, не как зло, но

как неизбежную трагедию бытия духовных существ. Право же выступает у него не как равное для всех разграничение внешней свободы, гарантирующее внутреннюю свободу личности и ее самоопределение в обществе, но как путь духовного объединения навечно одиноких существ. И всю последующую работу мысли он подчиняет этой задаче – найти те формы жизни, в которых утверждение личности совпадает с признанием достоинства другой личности, а предмет стремления не приводит к конфликту интересов, конкуренции. Так в его теории появляются понятия *родины, патриотизма, государства*.

Теория естественного права превращается у Ильина в целую философию существования человека в мире. Она описывает не только вопросы происхождения права. По Ильину, получается, что формирование естественно-правового круга личности опосредствует все явления человеческой жизни, в том числе науку и искусство.

К сожалению, подготовленная в 1918–1919 гг. книга «О сущности правосознания» увидела свет только в 1956 г. Есть все основания полагать, что она не переделывалась в более поздние периоды. Сомнения возникают разве что в отношении Заключения к книге, которое выглядит столь уравновешенным и усредненным, что практически дезавуирует основные находки Ильина. Книга действительно явилась прорывом во взглядах на природу права.

Мы видим, что большинство идей в книге являются результатом его осмысления развала государства, роли правовых идей и правовых теорий в этом развале. Ильин пытается сформулировать такую идею права и такую концепцию правосознания, которые бы в принципе не могли ни на каком этапе своего становления вести к упадку государства. А отсюда и его апологетика позитивного права. Нельзя уничтожать или уничижительно смотреть на действующее право с позиций каких-то правовых идеалов и тем самым подрывать правосознание. Ильин видит, что любимая тема размышлений русской интеллигенции, тема плохих или несовершенных законов – это верный путь к развалу того, что есть.

Общая охранительная направленность его работы очевидна, видна совершенно явно и этатистская ее направленность, однако в ней сохранено главное: личность автономна, ее развитие есть смысл и цель государственной деятельности. Вопрос только в том,

считает Ильин, насколько сама личность это понимает, насколько развито ее правосознание, не наносит ли она сама себе и окружающим вред, противопоставляя себя государству и его задачам.

Принцип предустановленной гармонии правильного правосознания и государства им проводится вполне последовательно, однако уже в его выступлениях 1923 г. мы видим явный крен в пользу принципа сильной власти: лицо, лишь постигнув высокие задачи государства, обретает подлинное правосознание. Принцип гармонии уступает место идее сильной власти (государства) и свободной лояльности (личности). А в 1924 г. появляются его девять писем о фашизме, в которых мы не встретим уже ни малейшего намека на свободную лояльность. Подчинение высшей воле государства – вот путь подлинного правосознания.

К чести Ильина надо сказать, что этой иллюзии он придерживался недолго. Первый же арест и допрос в гестапо его сильно отрезвил, однако и возврата к либеральному мировоззрению у Ильина не произошло. Его взгляды с середины – конца 1930-х гг. можно определить как утопический или романтический этатизм.

Примечания

- 1 *Ильин И.А.* О сущности правосознания. Мюнхен, 1956. С. 36.
- 2 Там же.
- 3 Там же.
- 4 Там же. С. 35.
- 5 Там же. С. 38–39.
- 6 Там же. С. 40–41.
- 7 Там же. С. 47.
- 8 Там же. С. 51.
- 9 Там же. С. 54.
- 10 Там же. С. 100.
- 11 Там же. С. 103.
- 12 Там же. С. 104.

Сокровенные знания Руси: когнитивные и методологические основы*

В литературе под сокровенным знанием Руси подразумевают астрологическую книжность XI–XVII вв. Она пришла на Русь вместе с переводной литературой, ее сюжеты не только пересказывались, но и творчески развивались. Достаточно детально изучены историко-филологические, историко-философские и естественно-научные аспекты сокровенного знания. В данной работе предпринимается попытка показать, что не только конкретно-научная сторона сокровенного знания представляет сегодня интерес, но и философские основания такого знания. Представляется полезным оценить сокровенное знание с позиций постнеклассической рациональности, а также эволюционно-когнитивного подхода в эпистемологии. Современный тип рациональности предполагает разворачивание широкого диалога между различными сферами культуры, как научными, так и вненаучными практиками. Ведущим считается принцип преемственности: не умаляя значения своеобразия конкретно-исторического познавательного опыта, полагается, что весь предшествующий опыт включается и ассимилируется современным научным мышлением. В нынешней культурной ситуации активизируются традиционные (вненаучные) практики, в том числе и астрологические. Представляет интерес с позиций философских методологий рассмотреть взаимоотношения научного и сокровенного стилей мышления, философских и когнитивных предпосылок мистических и рациональных практик.

* Работа выполнена при поддержке РГНФ, проект «Сокровенные знания Руси: традиции и интерпретации», № 12-03-00501.

Астрологические практики с когнитивной точки зрения

Астрологические практики корнями уходят в глубокую древность. Предположительно, в ранней славянской истории астрологическими практиками занимались волхвы, однако конкретного материала об их деятельности не сохранилось. Интерес к астрологии на Руси в XI–XV вв. проявляла правящая верхушка, «средний слой» русских книжников и некоторые деятели церкви, несмотря на то, что официально, следуя византийской церковной традиции, сокровенные практики считались языческими суевериями, а соответствующие писания подпадали под разряд «отреченных». В апокрифах приводились сведения о зодиакальном круге, влиянии на здоровье и деятельность человека лунной, солнечной и звездной ритмик. С XVI в. в интеллектуальную жизнь постепенно входит вычислительная астрология. Профессиональными астрологами были получившие на Западе университетское образование придворные врачи. Исследователи выделяют феномен ятроматематики (вычислительной астрологии) – специальной дисциплины на медицинских факультетах в западноевропейских средневековых факультетах. Благодаря деятельности иноземцев, особенно усилившейся во времена Алексея Михайловича, в русской интеллектуальной среде наблюдается всплеск интереса к астрологии. Широкой популярностью пользуются издаваемые календари, которые выполняли просветительскую функцию, предоставляя сведения сельскохозяйственного, ботанического, гигиенического, психологического, политического характера.

Когнитивная оценка любого опыта предполагает описание когнитивного стиля. Когнитивным стилем называют совокупность ментальных и психических особенностей в творческой и познавательной деятельности. В каждом конкретном случае стиль определяется характерным сочетанием работы восприятия, памяти, воображения, мышления и пр. В практиках, прямо или косвенно связанных с астрологией, можно выделить различные типы знаний и опыта: прогностически-гадательные повседневные практики («Лунники», «Колядники», «Громники» XI–XV вв.), прогностически-рациональные повседневные практики (календари в эпоху барокко), невербальные коммуникации (волхование, обрядовые практики), личностное знание (мастерство врача),

опытное знание (наблюдение и систематизация в повседневной и профессиональной деятельности), рациональное знание (календарные вычисления, расчетная астрология), художественно-поэтическое творчество.

В средневековой повседневной жизни важную роль играли официально-церковные и неофициальные календари. Вне зависимости от типа календаря в истоках выстраивания личных и социальных жизненных циклов в сопряжении с природно-космическими циклами имеется единая идейная основа. Общая календарная схема задает ориентиры в жизненных ситуациях, утверждается осознание идеи космичности человека, согласованности земной и небесной ритмик. Астрономические познания составляли основу всякого календаря. Самые первые церковные календари были связаны с богослужебными циклами – годовыми, седмицами, суточными, а также с нерегулярными пасхальными праздниками. Существовало два типа христианских календарей – Месяцесловы (где в календарном порядке перечислялись церковные праздники) и Пасхалии (где содержались таблицы с расчетами дней празднования Пасхи в разные годы). Определение времени службы имело важное значение, поскольку время мыслилось сакральным: именно в эти часы, дни и месяцы совершалось совместное служение людей и небесных «сил бесплотных». Природно-космические условия и конфигурации светил в праздники мыслились как пространственно-временные локусы сакральных событий. Эти представления восходят к архаическим практикам, когда астрономические и астрологические познания резко не разводились. С **современной точки зрения представления о знаках Зодиака имеют под собой реальную основу.** Простой цикл равноденствий составляет 24 тыс. лет. Его рассматривают как звёздный год. Если поделить это число на 12, то получим 2000 лет – звёздный месяц (символически – знак Зодиака).

В XV–XVIII вв. пользуются популярностью неофициальные календари, так называемые «Лунники», представляющие собой расчет положения Луны. Существует два типа «Лунников» – по фазам Луны и положению светила в знаках Зодиака. Среди немногих памятников выделяют рукописный сборник первой четверти XV века, составленный и переписанный Кириллом Белозерским (1337–1427), основателем и игуменом Кирилло-Белозерского

Успенского монастыря. В сборнике имеется сочинение на русском языке, сочетающее советы по врачебной астрологии с вопросами сельского хозяйства и гигиены «Сказание известно лунным годом: когда сеяти и садити и врачевати человека». В «Лунниках» нашло отражение учение, согласно которому благоприятные и неблагоприятные для человека процессы и действия зависят от фаз и зодиакального положения Луны. Сегодня эта традиция возобновляется. К примеру, в «Лунном календаре здоровья на 2011 год» (спецвыпуск газеты «Лечебные письма», № 19(208), 2011) на каждый месяц рассчитывается положение Луны в каждом из знаков Зодиака, далее даются советы по здоровью и житейским делам, учитывающие критические и благоприятные дни. Более того, приводятся сведения о фруктах с учетом их химического состава и воздействия на организм.

Считается, что существенным признаком календарной астрологии, которая использовалась в повседневной жизни, является универсализм схем, обусловленный уверенностью в «точности» повторяемости лунной ритмики. Например, считать в первый день лунного месяца благоприятным время до 9 часов. Как справедливо отмечает Симонов, на практике звездное небо меняется каждый миг, и то, что можно сказать относительно какого-то месяца одного года, не будет совпадать с тем же месяцем другого года¹. Правомерно отметить, что рецептурное, нерелексивное мышление сохраняется и в наши дни.

Сплав рационального и мистически-образного мышления можно наблюдать в прогностически-гадательных и магических практиках, которые сыграли свою роль в когнитивной эволюции, развивая наблюдательность и способность интерпретации. В русской книжной культуре сохранились многочисленные гадательно-предсказательные тексты, которые позволяют судить о широко распространенной народной традиции (вплоть до начала XX в.). Имелось множество методов прочтения знаков грядущего. «Так “Громник” и “Молнияник” строили прорицания на основании грозных знамений. В “Лунниках” стратегия поведения приравнивалась как к постоянно меняющемуся облику светила, так и к календарю, а соответственно и к знакам Зодиака. В “Колядниках” гадания о будущем ставились в зависимость от того, на какой день недели в году падало Рождество»².

Еще один тип средневекового знания – опытное знание – характеризуется систематическими наблюдениями за явлениями природы и их обобщениями. В повседневных практиках эти обобщения отражались в приметах, часть которых можно отнести к суевериям, а часть к наблюдениям за живыми приборами – насекомыми, растениями, животными, а также стихиями природы. Современная биология и этология, технически оснащенные самыми современными приборами, приходят к выводу о том, что коммуникация в природе происходит на всех уровнях физических и химических взаимодействий, а также на поведенческом уровне. Так, многие живые организмы значительно превосходят возможности человека в отношении сейсмической прогностики. Народная мудрость издревле подмечала, что в природе всё связано со всем. Человек выстраивал свою жизнь, ориентируясь на ритмику и состояние природы. Приведу примеры земледельческих примет: «Кукушка закуковала – пора сеять лён», «Лягушка с голосом – сей овёс», «Земляника красна – сеять овёс напрасно», «На Егорья мороз – будет просо и овёс», «До Ильи мужик купается, а с Ильи с рекой прощается»³.

Календарно-астрономические представления находили отражение в народной фантазии. Наряду с расчетами интеллектуального характера в церковных календарях приводились притчи и загадки, которые с когнитивной точки зрения можно рассматривать как популяризацию знания в образно-аллегорической форме. Широкое хождение имели притчи-загадки о «Царе-годе» и «О временах года», где в аллегорической форме дается подсчет дней в году, часов в днях и годах, подсчет седмицей, периоды сезонов, количества дней в сезонах, сведения о знаках Зодиака и пр.⁴.

Как такового института «жречества» на Руси не было, но всегда были люди, наделенные особым даром «вчувствования», непосредственного понимания сущности природных явлений, событий жизни, душевных и телесных состояний другого человека. Таких людей называют мистиками, ясновидцами, чародеями. В древнерусской книжности есть упоминание о волхвах и практиках волхвования, которые неправомерно относить к народной астрологии или бытовой магии по когнитивным причинам. Иногда говорят о способности таких людей к невербальной коммуникации с силами природы. В мистических практиках сознание направлено во-

внутри. Внешние образы или символы служат «мостиками», «импульсами» для внутреннего переживания. Психологам известны феномены эйдетического мышления, эйдетической памяти, эйдетического воображения. Образы эйдетического переживания могут быть как абстрактными символами (звуковыми, цветовыми, геометрическими), так и целостными, яркими картинками-видениями. Известен также феномен синестезии – полимодального чувства, которое составляет основу мышления комплексно-ассоциативными образами. Образное мышление подобного типа послужило основой эстетических систематизаций в разных культурных традициях. В познавательном отношении важно то, что внутренние переживания-созерцания представляют собой способ духовного освоения мира, а при определенных условиях и способ познания сути вещей и процессов. Подобный опыт Карл Юнг назвал нуминозным. В отличие от рационального познания с разделением на субъект и объект внутреннее переживание называют познанием через отождествление. В традициях различались мистики и высшие мистики. Только последние имели «доступ к созерцанию и пониманию сути вещей». О практиках волхвования мало что известно, но на основании реконструкции подобных феноменов можно говорить об особом опыте чувствования, непосредственного общения с живой природой. Можно предположить, что эмоциональная окраска времени как доброго или злого в сокровенной литературе в своих истоках имела нуминозный опыт людей с необычными дарованиями.

В XVI – начале XVIII в. развиваются новые формы опыта. Деятельность придворных врачей-астрологов в когнитивном отношении сочетала рациональные, опытные и личностные компоненты знания. Медицинское образование в западноевропейских странах в средневековье предполагало изучение ятроматематики – астрологических расчетов благоприятных и неблагоприятных дней, ятрохимии – фармакологических знаний, физиологии и иных естественнонаучных познаний. Для приглашения ко двору врачей отбирали по рекомендательным письмам, предполагалось, что они имеют образование, опыт и оправдали себя на практике. Худой врач слепо следует схемам, но мастерство хорошего врача отличается вниманием, наблюдательностью и совершенством личностного инструментария – собственного тела и органов чувств.

Например, диагностика жидкостей организма предполагала распознавание заболевания по цвету, консистенции, запаху, вкусу (сладкое, горькое, солёное, кислое). Квалификационными признаками служили четыре естественных качества – холодное, горячее, сухое, влажное. Каждое качество различалось по степени интенсивности. В силу индивидуальных особенностей, скажем современным языком, развитости органов чувств, индивидуальности химического состава крови, индивидуальности когнитивной системы в целом, языки личностной диагностики могли иметь различия. Становится понятным, почему мнения врачей порой могли расходиться, другими словами, любая медицинско-диагностическая схема предполагала творческое применение. Знаменитый труд Авиценны «Канон врачебной науки» уже в XII в. был переведен на латинский язык и вплоть до середины XVII в. служил основой преподавания медицины в университетах. Можно предположить, что эти знания были известны и придворным врачам. Приведу пример разницы во мнениях из труда Авиценны. Относительно базилика он пишет: «Ибн Масавайх [говорит]: “В нем есть горячесть, и он горячий во второй степени”, а многие утверждают, что он холодный, ибо человек с горячей натурой не страдает от его теплоты, а *хамахим* (базилик. – И.Г.) холоден в первой [степени]. Однако вернее всего, что его сила сочетается из теплоты и холодности; возможно, что холодность в нем преобладает»⁵. Известны конфликты врачей Алексея Михайловича между собой, но все они признавали ятроматематику как профессиональную основу знаний. Отношение русского общества к иноземцам-врачам было двойственным, что отразилось в сатирической литературе того времени. Был популярен памфлет «Лечебник выдан от русских людей, как лечить иноземцев и их земель людей...». Подобное отношение мотивировалось и наивностью экзотических рецептов, и общим отношением православного мира, еще сильно связанного с язычеством, к европейским протестантским лекарям⁶.

Придворные врачи, владевшие астрологическим искусством, нередко составляли гороскопы властелинам, а также были их политическими советниками. В сложных условиях правления деспотичных государей «советничество», как отмечает Симонов, требовало логико-риторических умений. Астрологами-советниками Ивана Грозного в разное время были итальянец Арнольф и скан-

дальный врач-маг Елисей Бомелий. В период активизации интереса к астрологии лейб-медиками Алексея Михайловича были Л.Личюфинус, А.Граман, И.Белоу, С.Коллинс, А.Энгельгард. Их перу принадлежат трактаты о медицинских познаниях, включавших и расчетную астрологию. Известны письма с астрологическими прогнозами доктора Андреаса Энгельгарда царю Алексею Михайловичу⁷. Считается, что Энгельгард предсказал нашествие чумы, охватившей Западную Европу в 1665 г., и тем самым дал возможность российским властям вовремя принять карантинные меры. Из писем следует, что основой предсказания для Энгельгарда служило профессиональное использование западноевропейских календарей, учет статистических данных и знание 11-летнего цикла солнечной активности (среднестатистический период обращения Юпитера. – *И.Г.*)⁸. Добавим – а также интуиция и личностное мастерство интерпретации.

Представления о жизненных циклах

В средневековых сокровенных практиках в различных вариантах проводились идеи всеобщей связности, регулярной повторяемости явлений природы, что находило отражение в циклических и ритмических закономерностях. По масштабам «всеобщности» средневековая мысль превосходила рациональную мысль науки XX–XXI вв. В средневековье поддерживалась и размножалась в различных формах творчества идея взаимосвязности человека, земной природы и космической природы. Сообразно уровню понимания и народные массы, и профессионально-образованные люди в своей деятельности старались учитывать природно-космические взаимовлияния. В сокровенных знаниях учитывалось воздействие на жизнь человека циклической ритмики Луны, смены солнечных циклов, конфигураций положения небесных светил. В первой половине XX в. основатель гелиобиологии А.В.Чижевский был уверен в существовании единого пульса Вселенной и «зерне истины» в сокровенных знаниях⁹. Его идеи далеко не сразу нашли поддержку в яркой борьбе с догматическим мышлением, их утверждению во многом способствовало расширение технических возможностей наблюдения и эксперимента. В XX в. в научный язык вошли

термины: природный цикл, научно-технический цикл, социальные циклические процессы, циклы истории, жизненный цикл личности, жизненный цикл предприятия, экономический цикл¹⁰. Термин «космические циклы» входит в обиход только в конце XX в., ключевым стало выведение усовершенствованных телескопов на орбиту. Тем не менее «методологический геоцентризм» как установка продолжает жить. Идея целостности в рациональной науке утверждается в прошлом веке благодаря системному подходу. На уровне философской рефлексии можно говорить о ноосфере и техносфере (целостности в рамках планетарной природы и деятельности человека), но возможности метода и практики ограничивают конкретные научные исследования отдельными «экосистемами» в силу нереальности проследить «связи всего со всем». Можно сказать, что современная научная мысль ведет активные поиски установления сложных связей земной и космической жизни.

В древнерусской книжности и практиках идея космо-земных связей утверждалась сообразно когнитивному стилю эпохи.

Любой жизненный цикл имеет начало, фазы развития и конец. Начало потенциально содержит в себе особенности дальнейшего развития. В философском отношении здесь задействован принцип, который наиболее явно выразил Аристотель как переход потенциального бытия в актуальное бытие. На языке синергетики можно сказать, что начало являет собой фрактал целого, в основных частях структурно воспроизводит целое. Заклинания будущего в магических практиках, гадания и профессиональные астрологические расчеты основывались на определении точки начала цикла.

В «Колядниках» гадания о будущем ставились в зависимость от того, на какой день недели в году падало Рождество. Например, Рождество Христово в 2012 г. попадает на субботу. Читаем предсказание: «Если в субботу будет Рождество Христово, будет зима ветрена, весна и лето дождливые, плодов мало, но они хорошие, осень сухая, овцам пагуба, большой падеж, трехдневная лихорадка, пагуба старым»¹¹. Можно проверить, только стоит внести поправки на асимметрию и пульсацию космических ритмик. Напрашивается еще одна гипотеза. Пролиферацию образов в неистощимом народном воображении в некоторых случаях можно расценить как способ восприятия идеи, истинное значение которой со временем было утеряно. В «Хронике Георгия Амартола»,

переведенной и отредактированной на Руси в XI в., говорится о «рождественском волшвении» – предсказании судьбы родившегося человека – практике, которая пришла от вавилонян и эллинов. Идея существования начала, которое в потенции предопределяет судьбу человека, в сокровенных знаниях предполагает действие принципа структурного соответствия микрокосма и макрокосма, а в динамическом отношении взаимозависимости человеческого потенциала с сопряженной природной и космической средами. В философском отношении можно выделить обсуждаемый ныне принцип взаимозависимости сознания, тела, среды¹². В определенном отношении роль потенциального выполняет генетический код. В эволюционной эпистемологии вводится понятие культурно-генетического кода¹³. В сокровенных практиках, по-видимому, речь идет о существовании космически-генетического кода.

На принципе структурной аналогии построен распространенный в западноевропейском средневековье и в древнерусской книжности трактат «Галеново на Гиппократа». В его основе лежит принцип четверичной классификации. Четыре космических первоэлемента рассматриваются как базовые: воздух, вода, огонь, земля. С ними коррелируют четыре стороны света, а также четыре основные жидкости в организме человека – кровь, мокрота, красная и черная желчь. Фиксируемые чувственностью человека качества распределяются по принципу противоположностей. Например, кровь по виду красная, а на вкус – сладкая. Кровь подобна воздуху, как и он, – теплая и мокрая. Красная желчь – на вид желтая, на вкус она горькая. Она подобна огню, ибо, как и он, – сухая и теплая¹⁴. Избыток или недостаток жидкостей приводит к заболеваниям, которые можно лечить, восстановив гармонию внешними средствами. Например, в сезон зимы активизируется стихия воды, значит, стоит больше употреблять в пищу продукты стихии огня – лук, чеснок. При этом неявно принимаются два принципа. Первый принцип: целительство есть восстановление целостности через гармонизацию энергий человека и среды, используя естественные средства и соблюдая законы ритмики (суточной, сезонной, годовой и пр.). Второй принцип: камни, растения, организмы – конденсаты солнечной, лунной и звездной энергии. По меткому выражению Чижевского, «жить – это значит пропускать через себя поток космической энергии в кинетической форме»¹⁵. К началу XXI в. в на-

учный обиход входят понятия космического ритма и космической погоды, главным образом благодаря техническим возможностям изучения влияния солнечного ветра на магнитную оболочку Земли. Понятие «геомагнитного индуцирования» используется для описания механизмов влияния солнечной активности на земные процессы. Прослеживается влияние геомагнитных флуктуаций на процессы физического, химического, биологического, психического характера, а также изменения в технических системах и деятельности человека. Можно сказать, что в рамках научно-технической практики сделаны первые шаги по осознанию земного резонанса на космические излучения. Тем не менее пока нет познавательной возможности проверить гипотезу о химизме космических лучей и более их широком влиянии на земную жизнь.

Согласно древнейшим представлениям, телесному строению организма соответствует его душевное устройство. Широко известна средневековая классификация темпераментов, которая нашла отражение в учении Юнга, а сегодня – в информационной соционике. В сокровенной литературе распространены сюжеты, в различной форме раскрывающие представления о жизненных циклах. Кардинальными точками солнечного года считались весеннее и осеннее равноденствия, летнее и зимнее солнцестояния (солнцезвороты). В качественном отношении годовой жизненный цикл и для природы, и для человека мыслился одинаково: весна – отрочество, лето – молодость, осень – зрелость, зима – старость. В солнечном годе «днем рождения» Земли можно считать день весеннего равноденствия. Именно весной пробуждается природа, да и сам человек. В культурных традициях начало фаз в годовой четверице отмечали сокровенными праздниками. В христианстве с зимним солнцезворотом совпадает рождество Христово («рождение Солнца в северном полушарии», эзотерически просматривается смысл земного воплощения – «смерть на небе и рождение на земле человека-Христа»), а к весеннему равноденствию приурочивается пасхалистика («смерть на земле и рождение на небе»).

Пик зимы на Руси с древнейших времен приходился на январские святки. Именно период с 17 по 19 января отмечен самыми сильными морозами. Крещенскую воду называют агисма, что в переводе означает «святая». О целебных свойствах крещенской воды знали издревле, к этому времени приурочивали народные

обрядовые гуляния и заготовки воды в целительских, охранительных и плодородных целях. В христианстве с этими январскими днями связан праздник Богоявления. Научный анализ показывает, что вода на всей планете становится биологически активной, она буквально «намагничивается»: растет число ион-радикалов, превышенный водородный показатель (уровень pH) обеспечивает мягкость воды. В это время на Земле всегда господствует антициклон и электроны, «повинуясь какому-то космическому воздействию, смиренно “сидят” в литосфере и воде и насыщают нас целебными силами»¹⁶. Намагничивание воды до конца не изучено, распространена гипотеза о перестройке магнитных полей в системе Солнце-Земля. Зеркальным событием пика зимы является пик лета в летнее солнцестояние, который на Руси отмечался как праздник Ивана Купалы, опять-таки с обрядами поклонения стихии воды (и огня). Ученым еще предстоит изучить купальское событие.

Распространенное в средневековой литературе сочинение «Галеново на Гиппократата» имеет архаические корни, уходящие вглубь веков. С когнитивной точки зрения, четверичное членение пространства и времени сопряжено с отражением человеком фундаментальной природной ритмики – восход солнца (восток), закат (запад), север и юг¹⁷. Когнитивные антропологи приходят к выводу о том, что эта природная ритмика «впечатана» в биологическую и психофизическую конституцию человека. Так, эгоцентричная ориентация в пространстве по типу «право-лево», центром которой является собственное тело, – плод культуры. В ходе экспериментов выяснилось, что аллоцентричная ориентация по сторонам света была присуща четырехлетним немцам и восьмилетним бушменам. Дальнейшие исследования привели к выводу о том, что человек и животные изначально обладают природным компасом, а «право» и «лево» – всего лишь условности цивилизации¹⁸. Индейское племя амондава, живущее в джунглях Амазонии, вплоть до 1986 г. было оторвано от цивилизации. Исследования языка амондава показали, что в нем отсутствуют метафоры времени. Периоды суток члены племени различают по положениям солнца на небе, а также по привязанной к ним суточной ритмике бодрствования и сна, длительные периоды времени – месяц и год – именуются как части засушливого или дождливого сезона. Когнитивные лингвисты приходят

к выводу, что «для членов племени время не является “продуктом мышления”, помогающим организовать жизненные события, – оно и есть сама жизнь, сами эти события»¹⁹.

Схемы, аналогичные в «Галеново на Гиппократе», эволюционно имеют два когнитивных источника. С одной стороны, это непосредственное знание природы, характерное для архаического менталитета (в когнитивной эпистемологии употребляется термин «перцептивное мышление»). С другой стороны, подобные схемы воспроизводились мистическим способом. В христианской мистике известны кватернер Иезикииля и кватернер Апостола Иоанна²⁰. Напрашивается вывод: в духе времени античные медики, а затем и средневековые мыслители в схемах типа «Галеново на Гиппократе» осуществляли перевод сакрального знания на язык зарождавшейся науки.

Принцип симметрии и квадрат противоположностей

Еще структуралисты отмечали характерную особенность архаического мышления, которая заключается в оперировании противоположностями²¹. Свет и тьма, доброе и злое, друг и враг, четное и нечетное – эти и другие пары противоположностей отражали в мышлении и языке то, что на современном философском языке стали называть принципом противоположностей, принципом поляризации, принципом дополнительности. Указанные названия имеют оттенки смыслов, но в традиции они порой не различаются²². Принцип дополнительности в философии скорее всего связан с категориями единого и многого, тогда как принцип противоположностей связан с фиксацией динамического начала мироздания, всеобщего развития через поляризацию начал. В учении Гегеля он получил название закона диалектики – единства и борьбы противоположностей. Замечу, что в истории имеется множество альтернативных моделей диалектики и моделей взаимоотношения единого и многого²³. В данном вопросе для нас представляют интерес универсальные схемы, отражающие возможность взаимодействия противоположных начал, проявление динамики через поляризацию. Во взаимодействии противоположных начал можно обнаружить фазы поляризации и фазы переходных (нейтральных) со-

стояний. В некоторых моделях нейтральное состояние мыслилось как середина. Принцип середины или равновесия отвечал общему принципу гармонии, который для античных и средневековых мыслителей составлял основу жизни. В повседневной жизни, этике, политике середина мыслилась как должная мера в поведении и отношении к событиям жизни. Золотая середина в метафизическом смысле мыслилась как выход за пределы противоположностей (поляризации) в нейтральное состояние как иное измерение реальности. Так, в онтологии Аристотеля нематериальный перводвижитель – мировой разум (Нус) составлял невидимую основу подвижного материального мира. В аспекте психологии золотая середина имеет степени достижения внутреннего равновесия, на первой ступени равновесия ее называют состоянием самообладания, на глубинных уровнях равновесия она составляет условие состояний спонтанности и медитации.

В математическом отношении принцип середины нашел отражение в учении о пропорциях – арифметической, геометрической, гармонической, а в логическом отношении – в учении Аристотеля о трехчленном строении силлогизма (крайние члены, средний член).

В античном мире пифагорейский принцип гармоничного устройства мира наиболее четко выражен в платоновском «Тимее», где речь идет о стихиях как первоэлементах мироздания. По Платону, материальный космос демиург творит согласно двум принципам:

- полярные начала не могут напрямую взаимодействовать, необходим посредник или третье начало как объединяющая связь;

- гармоничное устройство реализуется через принцип пропорции.

В трехчастной схеме, охватывающей структуру и человека, и космоса, таким посредником между телом и духом является душа. Согласно Платону, демиург первоначально сотворил тело Вселенной из огня и земли, ведь телесность предполагала видимость и осязаемость, а видимым ничто не может стать без огня, тогда как осязаемым без чего-то твердого, то есть земли (Тимей, 31b). Но опять-таки между огнем (легким, разреженным) и землей (тяжелым, твердым) должен быть посредник, что математически должно быть отражено в пропорции с тремя членами (два крайних и один средний). Учитывая трехмерность материального космоса, таких посредников должно быть два и соответственно две про-

порции. «Поэтому, – говорит Платон, – бог поместил между огнем и землей воду и воздух, после чего установил между ними возможно более точные соотношения, дабы воздух относился к воде, как огонь к воздуху, и вода относилась к земле, как воздух к воде» (Тимей, 32 а-б). Из текста следует, что огонь и воздух мыслятся легкими элементами, тогда как вода и земля тяжелыми. Все элементы сопряжены между собой по типу гармонической пропорции. Замечу, что речь идет о телах или материи стихий, которые упорядочиваются демиургом по «образу и числу». Платон философски выражает эзотерическую истину, которая в XX в. становится истиной науки:

– фундаментальное свойство материи – кристаллизация, которая подчиняется законам геометрии.

Для Платона материи стихий образуются по принципу геометрического атомизма: в основе лежит простая фигура треугольника, с помощью которой выстраиваются первые пять правильных (максимально симметричных) многогранников: куб (земля), тетраэдр (огонь), октаэдр (воздух), икосаэдр (вода), додекаэдр (элемент неба или Вселенной, который позднее назвали эфиром). Примечательно, что свои свойства материи стихий приобретают на макроуровне геометрической (структурной) организации. Если провести сравнение на современном языке, то, например, здесь можно усмотреть пояснение тому, что вода, на атомарном уровне представляющая собой соединение двух газов – двух атомов водорода и одного атома кислорода, только на макроуровне приобретает свойства текучести «воды». Новейшие разработки в области нанотехнологий подтверждают особую роль принципа кристаллизации (пространственной структуризации). «Исследователи давным-давно заметили, – пишет автор “New Scientist”, что в мире особо малых величин важную роль играет не только размер, но и форма. Именно конфигурация структур определяет их основные свойства: электро- и теплопроводность, способность поглощать свет, износостойкость и поведение при контакте с другими частицами»²⁴.

В древнерусской книжности не только поддерживались античные идеи гармоничного мироустройства, но и создавались, говоря современным языком, оригинальные модели. В этом отношении трудно переоценить творчество Кирика Новгородца, которого за уникальные математические дарования считают первым ученым

Древней Руси. Историческое время, конкретная культурная ситуация и особенности творческой личности накладывали свой отпечаток на понимание и выражение идеи гармонии. Она выражена и в математически-натурфилософском трактате «Учение им же ведати человеку числа всех лет» (далее кратко «Учение о числах») и в труде этического характера «Вопрошание Кириково». Возможно, наиболее глубоко гармония как благозвучие переживалась им во время богослужений, когда он был domestikом церковного хора²⁵.

Натурфилософский смысл гармонии прочитывается в разделах 10–13 «Учения о числах» Кирика, где говорится о циклических обновлениях стихий. Приведу текст:

«10. Об обновлении неба. Небо обновляется через 80 лет. Таких обновлений от Адама до 6644 года – 83. От последнего обновления прошло 4 года.

11. О земном обновлении. Земля обновляется через 40 лет. Таких обновлений в том же количестве лет было 166, а от последнего обновления прошло 4 года.

12. На каком году обновляет море. Море обновляется через 60 лет. Таких обновлений в том же количестве лет было 110, от последнего обновления прошло 44 года.

13. Обновление воды. Воды обновляются через 70 лет. Таких обновлений было от Адама до настоящего времени 94 и еще остается 64 года»²⁶.

Время написания рукописи, к которому привязан текст, 6644 от Адама (1136 от Р.Х.). Как доказал Симонов, прототипом памятника служили так называемые семитысячники – календарные тексты, появившиеся в славянской глаголической традиции в последней трети IX – первой половине XI в. Ко времени написания текста в них уже накопилось большое количество ошибок. Расчеты Кирика не только безошибочны, но и более подробны. Кроме того, анализ текста позволяет судить о знакомстве Кирика с эзотерической традицией. В определенном смысле Кирик развивает пифагорейско-платоновские идеи о пропорциональном устройении второй материи – стихий²⁷. Последуем стратегии Платона в «Тимее», анализируя отрывок Кирика. Стихии периодически обновляются: небо (цикл в 80 лет), вода (цикл в 70 лет), море (цикл в 60 лет), земля (цикл в 40 лет). Какой смысл Кирик вкладывал в эти образы, можно только предполагать. Стихии воздуха и эфира в данном списке не упоминаются, но есть в других списках. В структурном отношении небо противопоставляется земле (полярность), а вода и море

составляют точки перехода. В числовом ряду выявляется математическая закономерность: цикл обновления воды (70) является арифметическим средним по отношению к небу (80) и морю (60). Цикл обновления моря (60) является арифметическим средним по отношению к небу (80) и земле (40)²⁸.

В отношении противоположностей стоит рассуждать парными категориями. В философском отношении это: бытие и становление, движение и покой, тождество и различие, статика и динамика, сохранение и развитие, традиция и инновация. В общенаучном отношении: физические законы сохранения и законы превращения, структурные свойства и свойства движения, инвариативное и вариативное, ритмичное и аритмичное, симметрия и асимметрия (диссимметрия)²⁹. В истории культуры идея сочетания принципов сохранения (покоя) и развития (движения) лаконично выражена в символике Тримурти – основных богов индуистского Пантеона. Брахма – создатель (созидающее начало), Шива – разрушитель (творчество невозможно без разрушения), Вишну – хранитель (творчество предполагает творение форм с ориентацией на незыблемые основы жизни, а также ассимиляцию прежнего опыта).

Для обсуждаемой нами темы важно учитывать элементы симметрии, отвечающие за формообразование или структуру, и элементы асимметрии, отвечающие на динамику. Универсальная схема четверицы (фазы поляризации, фазы точек перехода) объясняет циклическую динамику года, подмеченную в средневековой схеме, приписываемой Галену: летний и зимний солнцевороты (полярности) разбиваются точками равноденствий – весенним и осенним. В «Лунниках» последовательно проведен тот же принцип поляризации: точка максимума совпадает с полнолунием, точка минимума – с новолунием, срединными являются точки переходов от нарастающей к убывающей Луне и наоборот. Еще Кеплер доказывал «ответственность» лунно-земного магнетизма за приливы и отливы на Земле. Во врачебном знании прослеживалось влияние магнетизма Луны на такую жидкость, как кровь. Примечательно, что в некоторых больницах сегодня не делают операций в фазы обострения поляризации и фазовые переходы.

Сегодня геофизикам известны причины неравномерности вращения Земли. Насчитывают по крайней мере пять осей вращения Земли: солнечную, собственную, общую ось, проходя-

шую через центр масс Земли и Луны, ось прецессии, галактическую ось, ось нутации (приближаясь и удаляясь, Луна заставляет земную ось колебаться и выписывать замкнутую спиральку). По образному выражению журналистов, Луна кружится вместе с Землей в вальсе. Луна не только влияет на приливы и отливы, но и ускоряет или замедляет скорость вращения нашей планеты. Выявляется сложная динамическая ритмика, складывающаяся из больших разгонов и торможений (восемь-девять суток каждое) и малых разгонов и торможений (пять-шесть суток каждое). Этим объясняется, например, зарождение антициклонов на стадии разгона планеты и достижения ими максимальной энергии в точках максимальной скорости. Органически вписанный в земную природу человек чутко реагирует на магнитные колебания атмосферы³⁰.

В природных периодических процессах издревле выделяли две точки особого напряжения – фазу (зарождение и формирование) и противофазу (начало кульминации и угасания). В годовом солнечно-земном циклизме этим точкам соответствуют точки весеннего и осеннего равноденствия. В жизненном годовом цикле человека им соответствуют точки (вернее – их окрестности) рождения и полугодового поворота. В это время многие чувствительные люди ощущают спад активности. Циклические повторения периодов нарастания («рождения») и спада («умирания») с выделением особых зон перехода отмечаются во всей природе. Так, известна сопряженность ритмик Земли, Солнца и галактики – 180–200 млн лет составляют период обращения Солнечной системы вокруг центра Галактики. Он четко прослеживается колебаниями уровня Мирового океана, массовой гибелью живых организмов. Половинные ритмы, примерно в 90 млн лет, отмечены наиболее крупными собственными колебаниями биосферы³¹.

В средневековой медицинской схеме можно выделить еще один фундаментальный динамический принцип: в одном начале представлены все. Например, в сезонной динамике качество то возрастает, то уменьшается, соответственно изменяется и представимость одного качества в другом. Выделение двух пар противоположностей – сухого и влажного, холодного и теплого – приводит к классификационной схеме, основанной на двух квадратах и парных векторах³².

Структурная четверица, по-видимому, отражает универсальность свойства магнетизма, которое можно интерпретировать и в физическом, и в психологическом, и в метафизическом смыслах. Появляются работы современных исследователей, где предлагаются новые модели, интерпретирующие, например, структуру генетического кода на основе четверицы³³. Особое значение четверица имеет для упорядочивания логических мыслительных структур³⁴.

Сакральное и современное

Правильней было бы отнести сокровенные знания и практики Руси к экзотерике, а не эзотерике. В древнерусской книжности создавались порой оригинальные модели, в которых в концентрированной форме нашли отражение древние представления об основах жизни и мироустройства. Для научного познания современного типа вопрос об основании (предпосылках) той или иной схемы представляет первостепенное значение. Можно при составлении астрологических таблиц руководствоваться определенными принципами, но нет ответа на вопрос: «а откуда взяты сами принципы?». По-видимому, ответ сакрален. В архаических практиках, т. е. в истоках, сами принципы были поняты в мистическом опыте жрецов и в посвящениях. В дальнейшем шли процессы демократизации сакральных идей. С развитием рационального мышления мистическая астрология уступает место вычислительной астрологии, опирающейся на исходные принципы систематизации, наблюдения, анализ статистических данных, интерпретацию и риторику.

Средневековая медицина исходила из учений Аристотеля, Галена, Авиценны, в основе которых лежали сакральные представления о стихиях-первоначалах. Парацельс (XVI в.) развил «спагирическую» медицину Гиппократата. Согласно знаменитому врачу и алхимику, человеческий организм представляет собой химическую лабораторию, в состав которой входят все химические элементы природы. Восстановить здоровье возможно путем восстановления гармонии химических элементов организма. На этом принципе основана фармакология. Со времен Парацельса, о котором говорят, что он остановил чуму путем вакцинации, сохраняется химико-фармакологическая парадигма в медицине. В сакральной традиции

деление организмов и веществ природы по стихиям представляет собой более глубокий уровень познания. В ходе эволюционных трансформаций с переходом от созерцательного к рациональному познанию сакральные схемы становятся спекулятивными, теряются «ключи», смысл которых передавался от учителя к ученику при условии, если последний готов их воспринять. Возможно, с очередной когнитивной революцией человеческому сознанию удастся проникнуть в более глубокие слои материи и достичь более глубокого понимания природы и человека. В таком случае не исключено, что медицина вновь вспомнит принципы сакральных учений.

Отвергая неработающие схемы, все же полезно посмотреть на них с точки зрения методологии. Несмотря на занавесь тайны, уровень философской методологии позволяет сделать вывод об общности многих сакральных и рациональных схем. Между традиционным и современным типами знания не только могут, но и должны быть установлены мосты диалога, что особенно актуально во времена глобального кризиса. Научная рациональность имеет возможности объяснять явления, традиция же знала основы жизни и понимала язык природы. Изучение древнерусской книжности имеет не только историческое значение, но приобретает особую ценность для ориентации в настоящем и построении будущего.

Примечания

- ¹ *Симонов Р.А.* Русская астрологическая книжность (XI – первая четверть XVIII века). М., 1998.
- ² *Мильков В.В.* Астролого-астрономические статьи // Космологические произведения в книжности Древней Руси. Ч. I. СПб., 2008. С. 548–549.
- ³ Пословицы, поговорки, загадки. М., 1986. С. 288–296.
- ⁴ О царе-годе // Древнерусская притча. М., 1991. С. 381–391.
- ⁵ *Абу Али Ибн Сина.* Канон врачебной науки. Избр. разделы: В 3 ч. Ч. 1. 1994. С. 396.
- ⁶ *Киселева М.С.* Врачевание в Москве и в Киеве (по текстам XVIII в.) // Традиционное и нетрадиционное в культуре России. М., 2008.
- ⁷ *Симонов Р.А.* Русская астрологическая книжность (XI – первая четверть XVIII века).
- ⁸ Там же. С. 80.
- ⁹ *Чижевский А.Л.* Земное эхо солнечных бурь. М., 1976. Гл.: Колыбель жизни и пульсы Вселенной, Фантазии и провидения древних.
- ¹⁰ См. обзор библиографии по циклическим процессам на сайте Новосибирского Академгородка ([http://www/prometeus/nsc.ru/biblio/spravka/ecycles.ssi](http://www.prometeus/nsc.ru/biblio/spravka/ecycles.ssi)).

- 11 Мильков В.В. Астролого-астрономические статьи Тр. № 762 с добавлениями разных редакций «Лунника» // Космологические произведения в книжности Древней Руси: В 2 ч. Ч. 1: Тексты геоцентрической традиции. СПб., 2008. С. 594.
- 12 См., например: Телесность как эпистемологический феномен. М., 2009.
- 13 Меркулов И.П. Эпистемология (когнитивно-эволюционный подход): В 2 т. СПб., 2003, 2006.
- 14 Космологические произведения в книжности Древней Руси: В 2 ч. Ч. 1: Тексты геоцентрической традиции. С. 597.
- 15 Чижевский А.Л. Земное эхо солнечных бурь. С. 26.
- 16 <http://chasha-perm.ru?p=1873>.
- 17 Добрякова А.В. Мифологическое пространство-время (путешествие от «единицы» до «тринадцати») // Добрякова А.В. Вечные знаки. М., 2011.
- 18 Потерянный компас // Иллюстрированная наука. 2011. № 4.
- 19 Синха К. Жизнь вне времени // New Scientist. Декабрь. 2011. С. 38.
- 20 Добрякова А.В. Мифологическое пространство-время.
- 21 См.: Леви-Брюль Л. Сверхъестественное и природа первобытного мышления. М., 1937; Элиаде М. Космос и история. М., 1987; Леви-Стросс К. Структурная антропология. М., 1985.
- 22 На постмодернистском языке все перечисленные отношения мыслятся как бинарные оппозиции.
- 23 См.: Герасимова И.А. Единство множественного (эпистемол. анализ культурных практик). М., 2010.
- 24 Нанореволюция, где ты? // New Scientist. 2011. № 10(11), окт. С. 10.
- 25 Подробнее см.: Герасимова И.А. Принципы гармонии в творчестве Кирика Новгородца // Кирик Новгородец и древнерусская культура. Новгород, 2012.
- 26 Цит. по: Симонов Р.А. Математическая и календарно-астрономическая мысль Древней Руси (по данным средневековой книжной культуры). М., 2007. С. 327–328.
- 27 Платон называет стихии второй материей, тогда как первоматерию он называет «Кормилицей», мысля последнюю как пространство, вместилище материального мира. Вторая материя производна от своего корня-первоматерии.
- 28 Впервые подмечено Г.А.Зверкиной (Зверкина Г.А. Архаические представления о числе и наследие Кирика Новгородца // Тр. IX Междунар. коллоквиума чтений. Ярославль, 2011).
- 29 См.: Овчинников Н.Ф. Принципы сохранения. М., 2009.
- 30 Катастрофические накрутки // Иллюстрированная наука. 2010. № 5.
- 31 Якимова Н.Н. Циклы земные – циклы небесные // Этика и наука будущего // Феномен времени. Ежегодник. М., 2004.
- 32 Наиболее логически последовательно динамика противоположных начал выражена в китайской модели восьми триграмм. См.: Шуцкий Ю.К. Китайская классическая «Книга перемен». М., 1993.
- 33 Бахтияров К.И. Квадрат противоположностей и матрица комплиментарности // Полигнозис. 2009. № 4.
- 34 Герасимова И.А. Единство множественного (эпистемологический анализ культурных практик). М., 2010.

Концепт «земля» и Русская земля в представлениях домонгольской эпохи

В такой слаборефлексивной культуре, каковой являлась культура отечественного средневековья, многие важнейшие и базовые для нее внетеологические понятия часто приходится извлекать не из концептуальных построений в виде строгих религиозно-философских систем, а из широкого историко-культурного и религиозного контекста. Можно констатировать, что в разных контекстных срезах понятия и идеи использовались и работали, но в условиях весьма незначительного развития оригинальных авторских разработок они почти никак не объяснялись и целенаправленно самими носителями культуры не истолковывались. Вместе с тем фундаментальные понятия жили в культуре и четко выражали определенные смыслы. Это дает основание обратиться непосредственно к данным языка для выявления речевых концептов эпохи.

Одной из важных в мировоззренческом отношении констант отечественной культуры является речевая словоформа «земля» и «Русская земля». Они весьма важны для понимания средневекового сознания и для определения идейно-мировоззренческих установок средневековой культуры, а также для выяснения особенностей отечественной культуры на разных исторических стадиях вплоть до современной. Данная лексика замыкает на себе большие пласты ментальности. Одно невозможно понять без другого. Однако семантика и смыслы лексем (как исходной, так и производной словоформ) многолики¹. Значение и смысловая нагрузка взаимосвязанных словоформ самые разные, а без учета смысловой объ-

емности и ее динамики во времени ни характеристики зарождавшегося русского мира, ни развитие русской идеи в рамках многовековой традиции реконструировать невозможно. Именно данные языка позволяют исследовать истоки и эволюцию связанных с этими лексемами представлений и проследить преемственность в общественном сознании на протяжении нескольких столетий. Многозначность и широкая укорененность базовой для представлений древнерусского человека лексики в культуре является основанием для выявления смысловых концептов словоформы.

К сожалению, проблему многозначности словоформы «земля» многие исследователи сводят к кругу географических, пространственных или в лучшем случае социально-политических представлений². Все сходятся, что за словоформой скрываются разные значения, но различие и движение смыслов, раскрывающих мировоззренчески-установочную специфику, практически не предпринималось. Редким исключением являются работы В.В. Колесова, нацеленные на выявление философско-мировоззренческой значимости древнерусских слов и идейно-религиозной специфики речи наших средневековых предков³.

Наработан определенный опыт выявления и анализа концептов. Начиная с Абеяра и кончая М.М. Бахтиным, речевые высказывания рассматривались с точки зрения содержащегося в них смысла, который присутствует независимо от воли говорящего, но при этом отражает его представления⁴. Это перспективное в наших условиях направление изысканий. Применительно к древнерусским условиям, когда мысль облекалась в непонятную форму ее выражения, объектом анализа становится сам язык культуры, который скрывает в себе смыслы за пределами языковых единиц. Обращение к речевым высказываниям в их контекстах позволяет схватывать смыслы. Весьма важно, что при таком подходе объектом анализа могут становиться разные формы высказываний, в том числе и невербальные – а точнее, язык обрядов и ритуалов. Средствами реконструкции смыслов речевых высказываний и языка обрядности можно расширить духовный горизонт древнерусской культуры, не нашедший отражения в строгих понятиях и системных построениях отечественных средневековых мыслителей. Тем более что непонятная форма выражения мысли характерна как для средневекового христианского, так и для дохристиан-

ского мышления, поскольку в ней запечатлевается некое для этих культур всеобщее. В рамках исследования отечественной мыслительной традиции важны ретроспекции, которые представляют архаизирующие смыслы, веками проговаривавшиеся в фольклоре. Устные, письменные и ритуально-знаковые тексты – это обращение к нам из глубины веков. Это как раз осуществление специфической формы диалога с прошлым, которая предполагает восстановление утраченных современным человеком смыслов. Таков исходный принцип возможной в наших целях герменевтики.

Можно было бы начать анализ непосредственно с интерпретации семантического разнообразия словоформы «земля» в древнерусских письменных источниках (в разных сочетаниях данной словоформы). Но тогда невостребованным окажется целый пласт смыслов концепта в их истоках и развитии. Смысловые корни обнаруживаются при обращении к данным фольклора. Одни и те же словоформы в устной и книжной речи позволяют проследить как линии преемственности, порождающие (на фоне неизбежной эволюции и видоизменений) наращивание объемного смысла, так и расхождения, восходящие к различным идейно-мировоззренческим установкам.

М.М.Бахтин базовым концептом традиционной народной культуры, уходящей в дохристианские времена, считал бинарные оппозиции: верх – низ, свой – чужой, смерть – рождение и т. д. Фокусируясь на дихотомичности универсальной смысловой архоструктуры с характерным для нее качеством неразделенности и одновременно неслиянности (диалогичная синтетичность сознания), он близок к семиотической трактовке древних культур К.Леви-Стросом⁵, Ю.М.Лотманом, Б.А.Успенским⁶ и некоторыми другими представителями структурно-семиотического научного направления⁷. Не абсолютизируя схематизм и ориентируясь на прояснение сущностной стороны архаичных представлений наших предков, не будем отрицать, что рамочная конструкция структуральных оппозиций при анализе культурного наследия выявляет важные особенности изучаемого объекта, хотя реальная картина сводится к формальной схеме. Решение идейно-философских задач с их ориентацией на поиск субстанциальности не во всем совпадает со структурально-семиотическими приемами оперирования моделями и знаками. Структуральный подход оставляет в

стороне полутона, нюансы, отрывает модель от реальной почвы, на что справедливо указывал О.Н.Трубачев⁸. Однако выявление базового концепта традиционной культуры методами структурального анализа весьма полезно, ибо позволяет выйти на глубинные архаические смыслы концепта «земля», в котором как в частном проявляется общее.

Прежде всего, фольклорное понимание земли донесло до нашего времени далекие смыслы с сохранением их в близком нам культурном контексте. Если эти архаические смыслы, бытующие в фольклорной форме, фиксируются в XIX–XX вв., то есть основания признать их актуальность для Древней Руси и относить присущую им основу к интересующей нас эпохе. Именно фольклорный материал демонстрирует самые глубокие корни концепта «земля» (естественно, с учетом эпохальных трансформаций и констант). Дихотомическая оппозиция христианского – дохристианского, характерная для дихотомичной структуры социально полярного средневекового общества, а одновременно также дихотомичность официального – неофициального в древнерусской культуре, с яркими признаками синкретичности и двоеверия, вписываются в базовый структурный концепт традиционной русской культуры. Проследим в этом историческом ракурсе смысловые значения концепта «земля» и изменение его значения после принятия христианства.

Корень многозначного слова «земля» – *zem* обозначал нечто низкое, внизу находящееся⁹. То же семантическое значение названия земли имеет и в других языках¹⁰, что позволяет связывать родственную семантику с общим для разных культур смысловым архетипом мифологического характера. С точки зрения методологии структурализма язык зафиксировал важное в мировоззренческом отношении для древних носителей языка противопоставление верха – низа, мужского – женского, активного – пассивного, порождающего – рождающего начал¹¹. В основе концепта заключено представление о парности космологических первоначал, с которыми в мифокультурах разных народов связывались представления о причине всего живого в окружающем мире: Деметра и небесный оплодотворитель Зевс греческой мифологии, Жемина (от *žeme* – земля) и Окопирмс балтийской, бог неба *Tiwaz* и персонифицировавшая землю Нерта, зафиксированные Тацитом у древних гер-

манцев, а также различные аватары сакральной пары индийской мифологии: Вишну – Лакшми, Рама – Сита, Кришна – Радха. На этом основании можно заключить, что миф о браке неба и земли был общим ядром индоевропейской мифологии¹². В древнеславянской пратеистической мифокультуре, с характерным для нее поздним появлением антропоморфных божественных олицетворений обожествленной природы, различные сферы природы почитались безымянными, и поэтому в первую очередь влияние архаического сознания было сосредоточено на их функциях (так называемое явление полидоксии)¹³. На стадии антропоморфизации функции постепенно превращались в имена божеств. В славянском мире божество земного плодородия представляла Мокошь – Мать-Земля, подательница урожаев, кормилица, олицетворение плодоносящего начала и материнства, а в первую очередь покровительница рожавших женщин¹⁴. Парное Мокоши небесное первоначало олицетворялось сакральной суммой богов: Дажбог, Хорс, Перун, Стрибог – разные олицетворения небесного порождающего начала в его огненно-водных проявлениях (в более позднее время синонимичные по смыслу Род и рожаницы). В функциональной совокупности все мужские божества были эквивалентны верховному небесному божеству Сварогу, также почитавшемуся у древних славян в образе Рода (Святовита балтийских славян)¹⁵. Мужские божества славянского «пантеона» или соответствующие им обобщающие образы олицетворяли собой всю надземную часть мироздания. В этой архаической картине мира позиция земли нижняя, принимающая богов-плододавцев. Реконструируемый культ языческих богов был, по сути дела, условным политеизмом, воплощавшим в себе пантеистический культ обожествленной природы, которая, таким образом, оказывалась основным объектом религиозного почитания. Характерно, что в христианский период сами боги быстро забылись, а культ природы с его архаической основой плодородия остался. Важное для земледельца объяснение причин плодородия космическим браком обожествленного Неба и Матери-Земли сохранялось вплоть до недавнего времени.

По данным фольклора и этнографии в сознании земледельца прочно закрепилось название Земли матерью, а Неба – отцом, что обусловлено сохранением архаического мифологического представления о космическом браке. Возобновление плодоносящих

сил природы объяснялось в поверьях брачными отношениями Неба и Земли, признаком которых считалась оплодотворяющая небесная влага. За Небом с XI по XIX вв. удерживался эпитет «*батюшка*», а за землей – «*матушка*»¹⁶. Представления о Земле и Небе как супружеской паре отразились в загадке, раскрывающей архаический концепт слова «земля»: «Высокий отец, низкая мать»¹⁷. В заговорах Небо и Земля фигурируют как взаимосвязанные божественные начала: «*Ты Небо-отец, ты Земля-мать*»; «*небо – ключ, земля – замок*» и т. д.¹⁸ Идея космического брака отразилась в пословицах: «*Не Земля родит, а Небо*», «*Земля – Божья постель*»¹⁹. Засеянная семенами и оплодотворенная небесной влагой или росой земля готова разродиться урожаем, а в засуху она уподобляется бесплодной вдове. Соответственно крестьяне спрашивают ниспослание живительной влаги²⁰. Утвердившиеся в языке вековые понятия (дождь – севень, жар солнца – спорынья) заключают в себе мифо-пантеистическое обозначение небесной оплодотворяющей влаги²¹. Архаический смысл понятий и словесных формул восходит к языческим представлениям о космическом брачном соединении «опрокинутости Земли» с «опрокинутостью Неба»²². Представление о Земле как о матери обобщает представление о плодоносящей способности земли.

В культурной архаике нехристианское восприятие небесной части мироздания проявлялось в сакральном восприятии светил и благоговейном отношении к грозо-дождевым явлениям, с которыми связано много обрядов и поверий, особенно на Ильин день²³. С небом, солнцем и дождем прочно соотносились представления о мужском порождающем активном начале²⁴. Культ Земли как архаический пережиток культа природы в силу земледельческого характера традиционной культуры сохранился в более цельном виде, нежели культовое почитание иных сфер природного мира. Память о сакральных качествах Матери-Земли донесли до нашего времени многие данные фольклора и этнографии. Фольклор отразил представления о Земле как чистой и божественной стихии. Земле как божеству приписывали способности прощать грехи²⁵. В простонародной среде наблюдались случаи прощания с Землей перед смертью. Умиравшего выносили на поле, где он произносил следующие слова: «*Мать-сыра земля, прости мене и прими*», «*Прости, вольный свет батюшка*»²⁶. Больные тоже просили у Земли про-

щения и даже приносили ей жертву (яйцо, кашу, напитки), твердо веря, что от Земли исходит как наказание за проступки, так и прощение. Если случались падения, то к Земле обращались со словами: «*Прости, матушка, в чем согрешил*», с покаянием принимая ушибы за наказание²⁷. Аналогичным образом, видимо, обставлялось зафиксированное источниками стригольническое покаяние Земле, которая наряду с небом (а не небесным божеством!), были главным сакральными объектами поклонения новгородских еретиков²⁸. Последние, отрицая церковные обряды и духовенство, исповедовались не священникам, а земле. Есть основания считать, что в среде, где возрождался пантеистический культ природных стихий, и обрядность и вербальная сторона ритуалов облекались в формы, бытовавшие в фольклоре²⁹.

К весьма красноречивым данным о глубоко архаичном сакральном отношении к земной стихии добавим следующие характеристики: Землей клялись (ср. понятия: «*этого греха земля не снесет*»; «*провалиться мне сквозь землю*»)»³⁰. Глотанием земли скрепляли внецерковные браки³¹. Так же подтверждали клятву и заверения. В среде старообрядцев существовала практика исповедовать грехи Богу и Матери-сырой Земле, такая же практика встречается в разных частях славянского мира³². Фиксируется практика прощания с землей и исповедования ей грехов³³, а также испрашивания у Земли прощения в случае несчастья или болезни³⁴. Землю нельзя было осквернять плевками и захоронением в ней нечистых («заложенных») покойников³⁵. Существовало поверье, что земля не принимает в себя нечистых покойников, самоубийц, колдунов, нарушителей клятвы. Старообрядцы умывали землю руки при отсутствии воды³⁶. Так же очищали руки перед едой пошехонцы и болгары, исходившие из того, что «земля е чиста». Украинцы не считали запачканные «Святой землей» руки грязными. Как и божеству, ей приписывали признак святости: «Земля – свята мати»; «Будь богати, як земля святая» «Земля – святая, помилуй, спаси, сохрани, святая земля и Божая Мати»³⁷. С былинной эпохи Земля считалась святыней (ср. прочно вошедшие в речевую практику былинные понятия «святорусская земля», «сыра земля» или обобщающее этот комплекс архаических представлений более позднее, средневековое понятие «матушка свято-русская земля»³⁸). Попытка былинного Святогора, который

не нашел приложения своим богатырским возможностям и решил померяться силами с самой Матушкой-сырой Землей, закончилась наказанием святотатца – земля поглотила его. В былине «Камское побоище», в которой, как считается, отразились события Куликовской битвы, воспроизводится сопоставимый с былиной о Святогоре мотив надругательства над святыней Земли. Уклонившиеся от участия в битве с татарами русские богатыри выражают готовность сразиться с «силушкой небесной» и своротить со своего места «матерь-землю»³⁹. Своей кощунственной похвалбой они воскресили побитую вражескую силу, которой не в силае противостоять. Как и в былине о Святогоре, кощунственное отношение к священной стихии ведет к гибели.

Согласно данным эпоса в народной трактовке истории представления о стране, которую защищают богатыри и которая чаще в былинах именуется просто Русью, не утрачивают до конца связи с представлениями о Матери-Земле, которая не без воздействия христианства наделяется эпитетом «святая». В этом качестве Земля священна как хранительница погребенных в ней предков и как родная земля – (*Родина*). Единство рода освящено и скреплено землей (*земляк*). То же самое – в отношении религиозного единства («*чья земля – того и бог*»).

Данные этнографии расширяют представления о плодоносящих функциях Матери-Земли. Кроме того, что к обожествленной Земле обращались с заклинаниями и с покаянием, – ей как божееству приносили жертвы во время братчин и календарных обрядов (зарывание ритуальной пищи)⁴⁰. Земле, как следует из совокупных данных разновременных источников, вообще присущи все атрибуты божества, в том числе и прощение грехов.

Для стимуляции плодородия на Землю пытались воздействовать магическими приемами, символизировавшими космический брак Неба и Земли⁴¹. В простонародных представлениях Земля персонифицировалась в образе женского существа, наделенного антропоморфными качествами: она дрожит, спит и пробуждается, беременеет и родит, стонет и предвещает беды (ср. «Слово о полку Игореве»), карает людей и может в наказание им не дать урожая. Известны средневековые антропоморфно-символические изображения Земли в виде женщины, покрытой растительностью (изображение на псковской иконе XIV в. «Собор Богородицы»)⁴².

Согласно народным представлениям, нашедшим отражение и в содержании апокрифов, из земли было создано тело человека и некоторых животных⁴³. К изображениям Матери-Земли относят образ Великой богини архаических народных вышивок⁴⁴. В сюжетах традиционного искусства и древнерусского прикладного искусства изображение богини слито с изображениями ромба, который издревле символизировал землю и женское рождающее начало⁴⁵. На вышивках Великая богиня помещается в окружении солнечных всадников, солярная символика которых указывает на олицетворение в них небесных божеств. Размещение под пахами солнечных коней, огненно-небесная природа которых подчеркнута крестами и свастиками, женских ромбических знаков трактуется как символическое изображение космического брака. Образ Великой богини с предстоящими ей небесными всадниками был популярен и в Средневековье, где он встречается в мелкой пластике (на амулетах, огнивах и гребнях)⁴⁶.

В календарной обрядности земледельческого населения сохранилось древнее культовое почитание Матери-Земли, с которой связывались надежды на богатый урожай и благополучие. Солярно приуроченные к поворотным солнечным фазам огненные ритуалы на Масленицу и Ивана Купалу⁴⁷ призваны были воздействовать на плодородие, а разведение костров на полях и разбрасывание их останков по пашням являлось ритуальным символом космического брака, призванного стимулировать плодородие⁴⁸. Все аграрные ритуальные действия оформлялись сходными магическими средствами (эротика, нагота, приложение к земле сеятеля или священника, зарывание фала, разведение костров и т. д.)⁴⁹. Магические действия, имитирующие космический брак, призваны были способствовать плодородию нив. Перечисленные обряды являлись частью культа природы, поскольку имели прямое отношение к почитанию ее производящего, рождающего начала.

На Егория (23 апреля) заместивший небесное солнечное божество двойник «отмыкал» (брачный мотив) Землю-Матушку, которой приносились жертвы⁵⁰. Считалось, что на Благовещение земля просыпается, а до этого она беременна. У болгар существовал запрет на вспашку до этого срока (может выступить кровь на бороздах)⁵¹, запрещалось вбивать колья и ветки (зерно не взойдет)⁵². Троицко-семикская обрядность (т. н. «зеленые святки») пронизана

почитанием растительных сил Земли⁵³, причем почитались не рощения, а Земля. Разбрасывание ветвей адресовалось Земле и являлось магическим средством усиления ее плодородия⁵⁴. В Духов день Землю нельзя было тревожить перекопами, она как женщина считалась беременной и как грозная богиня должна была, согласно поверьям, покарать нарушителей запрета⁵⁵.

Земля являлась тем сакральным объектом, на который воздействовали русальцы в период от Троицына до Петрова дня, а сами обряды были связаны больше с полями, чем с водой. Русалкам как мифологическим персонажам, участникам русальских обрядов, проводившихся на полях, и чучелу коня-русалки, уничтожаемому на засеянных участках, приписывалась благотворное воздействие на усиление плодородия земли⁵⁶. Венки – соляные символы – бросали в рожь, и они тоже были призваны содействовать плодородию⁵⁷.

В купальской обрядности (24 июня) прослеживается культовое почитание небесного огня (Ярилин день) и плодоносящих сил Земли. Папоротник («солнечник», «перунов цвет»), заключающий в себе единство таинственных животворящих сил Неба и Земли. Костры в этот день разжигались среди нив, что можно относить к магическому средству воздействия на Землю⁵⁸. В осенне-зимней обрядности с почитанием земли связаны адресованные Земле просьбы жниц вернуть затраченную силу и при этом налагался запрет на брань⁵⁹. На Покров (1 октября) почитание Матери-Земли, олицетворявшее порождающую силу, проходило параллельно с брачной темой⁶⁰. Почитание жизненных сил природы с настоящего, в силу скованности их зимней спячкой, переориентировалось на будущее их возрождение.

Творческие функции Неба со Сварога и Рода в двоеверный период были перенесены на Илью, Бориса и Глеба, а в фольклорной культуре на Ярилу или деперсонифицированного «небесного отца». Представления о плодоносящей Земле были перенесены сначала на Богородицу и Параскеву, заместивших собой Великую богиню Мать-Землю⁶¹. В своих древнейших формах культ Земли, слитый с двоеверным почитанием Богородицы, зафиксирован уже в наше время в Гомельской области А.Л.Топорковым⁶². Сербы в обращениях к земле именовали ее Земля-Богоматка. По поверьям считалось, что матерная брань равно оскорбительна для родной

матери, Матери-Земли и для Богоматери, а разбивание камней земли на пашне рассматривалось как нанесение побоев Богородице⁶³. Совпадение фольклорно-этнографических данных, отразивших мифологические переживания, с еретическим стригольническим культом Земли весьма красноречиво.

В «Повести временных лет» имеется описание почитания Земли, которое выражалось в именовании последней «матерью» и в целовании начертанного на поверхности земной креста⁶⁴. Обращение к земле сопрягалось с одновременным обращением к небесному отцу⁶⁵. Языческий обряд здесь неправомерно приписан латинянам⁶⁶. Как метко подытожил В.Л.Комарович – «в прямом соответствии этому, на заре русской письменности занесенному в летопись верованию стоит издавна глубоко освоенное русским фольклором – былинами, сказкой, заговорами, обрядом, песней – наименование земли “матерью-сырой землей”; это верование предусматривает как раз тот брак земли с небом, про который знал уже летописец и который в античном культе опознавался по одинаковому признаку увлажненности–оплодотворенности. Мифологема о небе, вступающем в соитие с всеобщей матерью-землей..., несомненно, присутствовала в русском народном сознании эпохи язычества»⁶⁷.

В XIV–XV вв. тот же пантеистический культ Неба и Земли возродили еретики-стригольники, антицерковное учение которых развилось на основе двоеверного мировоззрения. Они приносили покаяние Земле и одновременно обращались к небесному отцу⁶⁸.

Весь древний комплекс сводится к кругу представлений, в которых основными объектами поклонения выступают Земля и Небо, наделенные сверхъестественными божественными свойствами. Фольклор с его многовековым традиционализмом приоткрывает грани миропонимания, характерные для языческой эпохи. После введения христианства смысловая наполненность концепта «земля» изменилась. В древнерусскую эпоху понятие земли приобретало принципиально новое звучание. Это хорошо видно на примере широкого употребления в средневековой отечественной письменности понятия «Русская земля».

Впервые понятие «Русская земля» увязывается с походом русов на Царьград в 852 г. Правда, фраза о том, что с этого момента «начати прозывати Русская земля»⁶⁹, относится не к IX в., а явля-

ется ретроспекцией более позднего летописца. Для хронологического уточнения необходимо выявление связи широкого и узкого понимания «Русской земли» с разными историческими периодами. Необходимо также отметить, что в узком смысле это географический ареал, тяготеющий к Киеву. Когда же так называли все государство, то наблюдается расширение смыслов.

А.Н.Насонов не находит ни одного случая, когда до XI в. понятие использовалось бы в широком смысле⁷⁰. В 1026 г. летопись сообщает, что Ярослав и Мстислав разделили всю Русскую землю по Днепру. Но Ростовская земля, которой до 1024 г. обладал Ярослав, явно не попадает в правобережную зону, если условно продолжать линию Днепра на север. Чернигов и Переяславль в нее уже явно входили. Расширительное понимание этого наименования соответствовало укрупнению княжества. Вместе с тем «Повесть временных лет» в некрологе Владимиру повествует о том, что властелин страны, как креститель, «колико добра сотворил Русей земли, крестив ю»⁷¹. При нем, по словам летописца, Христос возлюбил Русскую землю⁷², которую он просветил верой. Одновременно уточняется ареал Русской земли, куда включены Новгород, Полоцк, Туров, Ростов как подвластные Владимиру через сыновей владения⁷³. Получается, что в религиозном отношении пределы Русской земли расширяются до размеров реального владения князя.

Широкий взгляд с позиции Церкви на Русскую землю подтверждается агиографическими источниками. Определенно мысль о всеобщности Русских земель, находившихся под властью Владимира, выражена в «Сказании о Борисе и Глебе». В согласии с летописной оценкой здесь утверждается, что Владимир просветил крещением всю землю Русскую. Убиенные Борис и Глеб в житийном повествовании – это общерусские святые, «озаряюще всю землю Русьскую»⁷⁴. Жертвенная смерть князей рассматривается как благословение кровью всей Русской земли⁷⁵, а сами князья почитаются как небесные покровители страны («еста заступника Русьстей земли», «земля Русьская забрала»)⁷⁶. Первые христианские князья представлены в житийном тексте властителями обширных пространств Руси. Постулируется, что от Владимира Ярослав принял власть над всей землей Русской (что было преувеличением и тоже может рассматриваться как ретроспекция). Подчеркивается, также,

что под единой властью прекратились крамолы в пределах обширных земель Руси. Характерно, что здесь фигурирует не земля, а волость – т.е. расширительный смысл прилагается к владению⁷⁷.

Закрепление широкого смысла за понятием можно видеть на примере летописного описания результатов Любечского съезда 1097 г. Несмотря на идеологему своих отчин, звучит призыв: «имемся въ едино сердце и блюдем Рускые земли»⁷⁸. И хотя речь идет о южных пределах страны, страдавших от набегов половцев, состав участников, судя по контролируемым ими территориям, дает основание считать, что в данном случае имела место тенденция к расширенному пониманию Русской земли.

Еще более определенно широкое понимание Русской земли демонстрирует Иларион в «Слове о законе и благодати». Хронологически в нем фиксируются представления середины XI в. С одной стороны, согласно вероучительным установкам, земля вообще там фигурирует как весь мир (все живущие люди на земле). Торжество христианства рассматривается в контексте вселенности: сначала благодать является людям в реке Иордан, а затем распространяется «во все края земные»⁷⁹, покрывая землю, как вода морская⁸⁰. В этом пространственном движении «вера благодатнаа по всей земли простреся. и до нашего языка русскаго доиде»⁸¹. Иларион в своем описании оперирует землями – странами. В «Слове» говорится о том, что Римская земля славит Петра и Павла, Индия – Фому, Египет – Марка. Наша земля славит Владимира. Автор подчеркивает, что род Владимира славен во всех землях: «не въ худе бо и неведоме земли владычествоваша. нъ въ руське. яже ведома и слышима есть. всеми четырьми конци земли»⁸². Русская земля названа среди стран, а вселенский контекст не позволяет рассматривать ее в узком смысле. С целью возвеличивания она сравнивается с Греческой землей, а Владимир с Константином. Иларион намеренно подчеркивает, что Владимир обратил не город, а всю страну и по всей земле поставил церкви. Но в данном случае он не упоминает Русской земли, видимо, в виду того, что слишком явны ассоциации и с узким географическим смыслом. Так же, как и в «Житии Бориса и Глеба», в «Слове о законе и благодати» имеется обращение к Владимиру помолиться обо всей земле и всех ее людях, над которыми владычествовал креститель Руси. В отличие от летописи

в «Слове» идет речь о крещении людей Русской земли, а не о крещении самой земли. Но в обоих случаях преувеличиваются успехи христианизации, ибо в такой форме новые люди не дифференцированы от оставшихся в язычестве. Гиперболизация в масштабах земли указывает на церковное, а не на географическое наполнение понятия. Русская земля здесь пространство от Киева до Новгорода, просвещенное новой верой.

Летописные статьи 1120 и 1125 гг., в которых говорится о торках как противниках Русской земли, можно толковать и в узком, и широком смысле. Но есть не вызывающее сомнения широкое понимание Русской земли под ранними датами. Например, под 854 г. (о Кие, Щеке и Хориве с их родами). Также при захвате Киева Олегом град был назван матерью городов Русских (882 г.). Но это даты позднейшего сводчика и отражают представления о Русской земле у летописца эпохи Владимира Мономаха. Как видим, расширенное понятие употребляется прежде всего идеологами единой державы, отражавшими интересы Ярослава и Мономаха.

После распада державы Мономаха широких значений Руси в источниках меньше. В 1139 г. занявший Киевский стол Всеволод Ольгович, перемещал князей «всей Руси», а сына Мономаха Андрея хотел направить в Курск. Со слов последнего, Всеволод тогда «всю землю русскую держачи»⁸³, хотя реальная власть этого князя ограничивалась пределами Киевщины, а за приращение Переяславля шла борьба. В Новгородской первой летописи под 1145 г. говорится, что ходила вся Русская земля на Галич. Лаврентьевская летопись уточняет, что участвовали черниговские, переяславские, волынские, смоленские, новгород-северские войска. А еще поляки и половцы⁸⁴. Однозначно, здесь употреблен расширенный смысл. Но в других статьях абсолютно преобладает узкое понимание Руси. В 1195 г. Всеволод Большое Гнездо сетовал, что ему не учинили части в Русской земле, имея в виду Треполь, Канев, Корсунь⁸⁵. Показательно свидетельство 1150 г., согласно которому Вячеслав Владимирович добыл в Русской земле Киев. Под 1152 г. говорится, что Юрий с суздальцами, ростовцами и рязанцами пошел в Русь – т. е. последние к Руси не относились⁸⁶.

Долгое время Новгород противопоставлялся Руси. Для новгородцев Киевщина – это Русь. Под 1135 г. Новгородская четвертая летопись сообщает, что «иде в Русь архиепископ Нифонт»⁸⁷.

Согласно другому летописному свидетельству в 1142 г. купцов и послов новгородских, задержанных в Киеве, не отпускали из Руси. В том же ключе под 1141 г. ведет повествование Ипатьевская летопись, сообщая, что Святослав бежал из Новгорода в Русь к брату⁸⁸. Смоленск и Полоцк в XII в., подобно Новгороду, также отделяли себя от Руси⁸⁹. Но и новгородцы, вопреки присущему им местническому сепаратизму, в предисловии Новгородской первой летописи начинают с «князей и земля Руския»: «Временник, еже есть нарицается летописание князей и земля Руския, и како Бог избра нашу страну... и грады почаша бывати по местом, преже новгорочкая волость, потомъ Киевская»⁹⁰. Таким образом, они выражали претензию на первенство в Русской земле. Ведь в собственно Руси утвердились пришедшие из Новгорода князья.

На этом фоне совершенно иное понимание Русской земли демонстрирует «Сказание об иконе Богородицы»: «и ныне тако покрый владыко Русскую землю и вся люди уповающие на тя»⁹¹. Как в «Слове о Законе и благодати», Богородица, обходя все страны, весь мир от недугов исцеляет. Провозглашено, что она перемещается из Киева, чтобы быть заступницей Ростовской земли, но чудеса свершаются кроме Владимира на пути из Киева, в Муроме, Переяславле, Твери⁹². То есть культ Богородицы обретает поистине общерусское значение. Еще громче общерусские мотивы звучат в «Повести об убиении Андрея Боголюбского», которое близко житийному стилю. Согласно идее этого произведения Андрей кровь проливает за Христа и выведен заступником за родичей (это обычно), но также за Русскую землю, которой он призван мир даровать («о земле Русьской дати миру мирь»)⁹³. Идеология с претензией на создание нового общерусского центра выдержана в данном памятнике непоследовательно. Одновременно воспроизводится узкое понимание Русской земли в сюжете, где говорится, как приходили купцы из Царьграда и Руси во Владимир и видели там истинное христианство⁹⁴.

Более широкий и более последовательный взгляд на единство Русской земли в эпоху прогрессирующей раздробленности дает «Слово о полку Игореве». Русская земля «Слова о полку» – это крещенный русский мир, противостоящий языческому миру кочевых народов. Именно она, а не действующие персонажи является главным героем произведения. Фабула отражает цивилизацион-

ный конфликт в виде столкновения земель, которые представляют кочевой (языческий) и оседлый (христианский) народы. Игорь выступает «на землю Половецкую, за землю Русскую». Половецкая земля характеризуется в символах иного мира. Своя же земля природными преобразованиями живо откликается на все перемены в судьбе персонажей с русской стороны. Она сопереживает участникам похода на половцев: тунет (гудит), стонет, реки мутно текут. Накануне поражения Игоря тьма Русской земле свет закрыла⁹⁵. Из контекста ясно, что под видом страдания Русской земли говорится о невзгодах русичей: «Тоска разлилась по всей Русской земли», «Карна и Жля поскачи по Русской земле»⁹⁶. Автор придал повествованию совершенно несвойственное для христианских произведений обостренно-эмоциональное переживание природы. Русская земля, как и вся природа, описывается в мифопоэтическом ключе. Для автора «Слова» она не просто территория, а некая сакральная сущность. Идейной основой здесь является возрождение представлений о земле как об оживотворенной части природного мира. Природы уже не божественной, но еще не обезличенной и не низведенной до качества неодухотворенной физической реальности в произведении мы не встретим. В «Слове о полку Игореве», с характерными для него прорывами в текст архаики, земля, конечно, была большей ценностью, чем для летописцев. Но вместе с тем Русская земля понималась автором произведения уже во многом в рамках книжных стереотипов, а именно как совокупность владений представителей рода рюриковичей.

Просматриваются в «Слове» и отголоски узкого понимания Русской земли. Это касается концовки произведения: Игорь бежит из Земли Половецкой в Землю Русскую. Мрак над нею рассеивается. Солнце на небе – Игорь в Русской земле, а точнее, в Киеве. С позиций жителя южной Руси актуально звучит скорбь о том, что князья сами себе крамолу ковали, а поганые приходили с победами на землю Русскую. Подобное противостояние Русской и Половецкой земель вроде бы предполагает только южную часть Руси. Но не только за нее полегли воины, чьи кости под копытами были посеяны. География исторических лиц, представляющих Русскую землю, широка. Автор «Слова» призывает Рюрика Мстиславича (в Киеве с 1181 г.), Давыда Ростиславича (князя Вышгородского и Смоленского) вместе с галичским Осмомыслом Ярославичем ото-

мстить за раны Игоря. Взывает он к Ингварю Ярославичу (луцкому князю) и Всеволоду Мстиславичу (тоже луцкий князь). Полоцкую землю он также включает в ареал Русской земли. Однако поистине общерусской мыслью пронизано его обращение к прежним князьям-единодержцам (песнь старому Ярославу, храброму Мстиславу и возвеличивание старого Владимира, которого нельзя «пригвоздить» к горам Киевским). Таким приемом воскрешается в восприятии читателя память о единстве, вместе с чем чаяния и переживания распространяются с юга Руси, где происходит действие, на все обширное пространство одноименной страны. С такой акцентировкой и Русь-Киевщина воспринимается как часть широкого понимания Русской земли. Недвусмысленным образом накануне татарского нашествия в предчувствии беды возрождается идеал единой большой Руси. В страстном воззвании к единению сил преодолевается узкое понимание Русской земли, сложившееся в рамках самосознания раздробленности.

Более широкое понимание Русской земли присутствует только в «Слове о погибели Русской земли». Согласно авторским представлениям ареал Руси: угры – чехи – ляхи – ятвяги – литовцы – немцы – карела (Устюг крайний северный пункт) – болгары – буртасы – черемисы – мордва. Земли этих поганых народов перечислены как находившиеся под властью Всеволода Юрьевича и Владимира Мономаха. Автор произведения вспоминает времена от Ярослава и Владимира – князей, собравших под своей властью большую Русь. Он доводит повествование до нынешнего Ярослава и Юрия, для которых успехи предшественников, конечно, уже были воспоминаниями об утраченном идеале. Идеал могущества единой Руси слегка приукрашен, ибо в перечне присутствует гиперболизация. Представители некоторых племен лишь частично, в пограничных областях, оказывались под властью Руси. В разные времена государственные пределы расширялись и сжимались. Но вместе с тем именно перечень со всей очевидностью демонстрирует, что словопотребление «Русская земля» не было этническим понятием. Его конкретизация и наполненность зависела от политического веса древнерусского государства. Но были еще и сокрытые смыслы.

Благодаря «Слову о полку Игореве» значимость понятия «Русская земля» вполне воспринимается в широком смысле, что помогает установить связь с генезисом этого понятия в других

текстах. Сопоставляя словоупотребление, можно сделать вывод, что в христианскую книжность транслируется дохристианская архетипическая идея единства земли и народа, живущего на ней. Одновременно это была отвечающая государственным реалиям либо идеалам политико-географическая формулировка. Она неслучайно несла с собой понятные с традиционной точки зрения представления о неотчуждаемости земледельца от жизненно важной для него святыни. В условиях новой социальной реальности и перестройки общественного сознания в ходе христианизации страны то была очень продуктивная идеологема. Многовековая архетипичность была понятна и не могла не способствовать сплочению этноса вокруг держателей Русской земли. Как точно подметил В.М.Мешков, Русская земля в глазах населения «приобретала характер мистической надличностной реальности»⁹⁷. Именно земля, при всей разности подходов, оказывалась общей ценностью для власти и ее подданных.

Конечно, для представителей властной элиты и для населения Русская земля представляла далеко не одинаково. Княжеский род рюриковичей «приватизировал» землю, которая стала ее коллективным владением. Земля всего не разделенного на сословия народа (точнее сказать, племен) превращалась в землю одного правящего рода, который постепенно законодательно устанавливал порядок распоряжения как землей, так и жившими на ней людьми. Вместе с населением, – что показательно в нашем случае, – она дробилась на уделы, передавалась в наследство, служила объектом притязаний, войн, торгового обмена. Подобные действия с точки зрения языческого миропонимания недопустимы. Поэтому не случайно социальные изменения шли рука об руку с мировоззренческими сдвигами. С точки зрения библейско-монотеистических установок земля десакрализовалась и превращалась в территорию. Мировоззренческий переворот в интересующей нас сфере, как и вообще в религиозной перестройке общества, не стал одномоментным процессом, привязанным к 988 г. Инерция весьма заметна. Видимо не без влияния традиционного отношения к земле она даже в XI столетии не считалась еще чьей-либо собственностью. «Русская Правда» земельных владений не знает. Первые свидетельства о земельных владениях в виде боярских вотчин и церковных наделов относятся к XII в.⁹⁸.

В отличие от языческой мировоззренческой установки христианская парадигма не препятствовала практике продажи, обмена и завещания по частям того, что являлось творением Божиим и находилось в распоряжении венца творения – человека. Более чем за век до крещения в стране сложилась ситуация, когда в интересах власти произошла десакрализация земли. Последнее санкционировалось мировоззренческими установками христианской веры. Но и в первое столетие после крещения укорененность традиционализма видимо не способствовала быстрому распространению собственнических отношений на землю. Не случайно первым собственником земельных владений становится Церковь.

Процесс переосмысления концепта «земля» не был ни одномоментным, ни однонаправленным. Не случайно в обиход вводились формулировки, несущие в себе архаические смыслы. Дохристианские ценности продолжали жить и работать, о чем свидетельствует многовековое бытование устойчивого былинного стереотипа «святой Русской земли» наряду с сохранением в тех же былинах языческого понятия «Мать-Земля». Русская земля как земля новых русских святых также относится к кругу новаторско-традиционных понятий. Эта промежуточная компромиссность открывала возможности для внедрения в общественное сознание идеи единства территории, веры, власти и подданных. Земля была той ценностью, которая объединяла и мирила социально расходящиеся интересы сословий, особенно перед лицом внешней угрозы.

С одной стороны, есть все основания констатировать разное понимание концепта «земля», которое задавалось мировоззренческими установками христианского и дохристианского отношения к действительности. В неподконтрольной Церкви сфере культуры многие века продолжали жить представления мифологического круга. Фольклор позволяет реконструировать языческий взгляд на землю как обожествленную природную стихию, воспринимаемую антропоморфно. Соответственно исконно концепт замыкал на себе смыслы: священная, вечная, рождающая, родная. В официальной культуре, строившейся на принципах библейско-монотеистического вероучения, земля была отнесена к числу онтологически вторичных сущностей. Это настраивало на восприятие земли как физико-географической реалии и не препятствовало переводу святыни в разряд владения. В период феодальной раз-

дробленности в источниках чаще фигурировало узкое понимание Русской земли, сугубо географическое. Однако, с другой стороны, концепт «земля» не получил повсеместного употребления только в значении пространства жизни. Бытовало также широкое понимание Русской земли, которое было сопряжено с единодержавием и стремлением Церкви установить свой контроль над всем государством. Широкое понимание несло с собой архетипы, которые, несмотря на генетическую связь с язычеством, жили в официальной культуре. Именно широкое понимание расширяло смысловое поле концепта «земля». В политических и церковных интересах в трансформированном виде сохранялись некоторые дохристианские архетипы, а отдельные из концентрировавшихся вокруг концепта «земля» архаических значений получали вторую жизнь. По традиции они имели ценностную привлекательность для людей той эпохи, и, возможно, обращение к ним некоторых христианских идеологов было осознанным.

В результате понимание земли как особо значимой для всех сущности, бытовавшее вопреки установкам официального мировоззрения, не ушло в небытие, не было предано забвению вместе с языческими богами. Со сменой религиозных парадигм ценность земли не девальвировалась, вместе с чем наращивался «букет» смыслов. Синкретизм скрывал затянувшийся процесс христианизации, придавал ее плодам особое своеобразное качество. Несмотря на последовательно проводившуюся борьбу Церкви с дохристианскими пережитками, в реальных условиях протекало не всегда очевидное для наблюдателей (исследователей) взаимодействие официальной и неофициальной культур. В рамках этого диалога, осуществлявшегося через механизм двоеверия, формировались оригинальные черты собственно русского православия.

Смысловые значения концепта «земля» по данным письменных и невербальных источников выводят нас на фундаментальную архаическую константу культуры, перешедшую из дохристианской эпохи в русское средневековье и сохранявшуюся до недавнего времени в календарных обрядах, языковых архетипах и фольклоре. В подсознании русских людей это неоднократно проявлялось в экстремальные моменты отечественной истории, а мобилизационный потенциал синкретических смыслов концепта не исчерпан и в наши непростые дни.

Примечания

- ¹ Колесов В.В. Мир человека в слове Древней Руси. С., 1986. С. 247.
- ² Федотов А.Ф. О значении слова Русь в наших летописях // Русский ист. сб. Т. I. Кн. 2. М., 1837. С. 107–116; Гедеонов С.А. Варяги и Русь. Ч. II. СПб., 1876. С. 40–442; Тихомиров М.Н. Происхождение названия «Русь» и «Русская земля» // Сов. этнография. 1947. № 6/7. С. 60–80; Насонов Н.А. «Русская земля» и образование территории древнерусского государства. М., 1951; Рыбаков Б.А. Древние русы // Сов. археология. 1953. № XVII. С. 232–104; Он же. Киевская Русь и русские княжества XII–XIII вв. М., 1982. С. 56–66; Котляр М.Ф. «Руська земля» в летописях XI–XII ст. // Украинский историчний журнал. 1976. № 11. С. 98–107; Рогов А.И. О понятии «Русь» и «Русская земля» (по памятникам письменности XI – начала XII вв.) // Формирование раннеславянских феодальных народностей М., 1981. С. 151–156; Рогов А.И., Флоря Б.Н. Формирование самосознания древнерусской народности (по памятникам древнерусской письменности X–XII вв.) // Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего средневековья. М., 1982. С. 96–120; Петрухин В.Я. К проблеме формирования «Русской земли» в Среднем Поднепровье // Древнерусские государства на территории СССР. Материалы и исслед. 1987. М., 1989. С. 26–30; Ведюшкина И.В. «Русь» и «Русская земля» в Повести временных лет и летописных статьях второй трети XII – первой трети XIII // Древнерусские государства на территории СССР. Материалы и исслед. 1992–1993. М., 1995. С. 101–116; Кучкин В.А. «Русская земля» по летописным данным XI – первой трети XIII // Древнерусские государства на территории СССР. Материалы и исслед. 1992–1993. М., 1995. С. 74–100; Данилевский И.Н. Древняя Русь глазами современников и потомков (IX–XII вв.). М., 1999. С. 170–184.
- ³ Колесов В.В. Указ. соч. С. 242–260; Он же. Философия русского слова. СПб., 2002.
- ⁴ Абельяра П. Диалектика // Абельяра П. Теологические трактаты. М., 1995; Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1975; Он же. Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1990. Об этом см.: Неретина С.С. Слово и текст в средневековой культуре. Концептуализм Петра Абельяра. М., 1996.
- ⁵ Леви-Стросс К. Первобытное мышление. М., 1974; Он же. Структура мифов // Вопр. философии. 1970. № 7. С. 52–164.
- ⁶ Лотман Ю.М., Успенский Б.А. Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII в.) // Тр. по рус. и славян. филологии. Т. 28 (Уч. зап. Тарту. гос. ун-та. Вып. 414). Тарту, 1977; Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982.
- ⁷ См., например: Попович М.В. Мировоззрение древних славян. Киев, 1985.
- ⁸ Трубачев О.Н. Славянская этимология и славянская культура // Славянское языкознание. X Междунар. съезд славистов. Докл. сов. делегации: Сб. докл. М., 1988. С. 297.
- ⁹ Колесов В.В. Указ. соч. С. 246.

- ¹⁰ *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Т. II. М., 1967. С. 93.
- ¹¹ *Попович М.В.* Указ. соч. С. 55–62. В рассматриваемой схеме присутствуют структурные оппозиции (мужчина – луна, женщина – солнце, а кроме того, вводится срединный компонент – дети и мир людей) – см. в указ. работе. С. 83–87. Такие компоненты можно назвать периферийными для структурной характеристики древнеславянской языческой культуры.
- ¹² *Ловмянский Г.* Религия славян и ее упадок. СПб., 2003. С. 32.
- ¹³ Там же. С. 37, 104–123.
- ¹⁴ *Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян. М., 1981. С. 379–386.
- ¹⁵ *Мильков В.В.* Язычество славяно-русского общества // Русская философия: Энцикл. М., 2007. С. 729–731.
- ¹⁶ *Даль В.* Пословицы русского народа. М., 1957. С. 904–905, 922.
- ¹⁷ Славянские древности. С. 316.
- ¹⁸ *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. III. М., 1869. С. 788. В некоторых случаях обращение направлено к одной Матери-Земле (см.: *Афанасьев А.Н.* Указ. соч. Т. I. С. 145–146). Семейские перед севом, обращая свой взор на восток, закликают: «Зароди, Господи!» (*Болонев Ф.Ф.* Народный календарь семейских Забайкалья (вторая половина XIX – начало XX в.). Новосибирск, 1978. С. 76).
- ¹⁹ *Даль В.* Указ. соч. С. 904–905. См. также: *Ермолов А.* Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах, поговорках и приметах. Т. II: Всенародная агрономия. СПб., 1905. С. 145; *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. I. М., 1865. С. 129.
- ²⁰ *Максимов С.В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. М., 1991–1993. С. 269; *Толстой Н.И.* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 412–417.
- ²¹ См.: *Афанасьев А.Н.* Указ. соч. Т. I. С. 136. По наблюдению Г.В.Панфилова в языческом культе природы у славян основой мироощущения было «почитание сил жизни, с понятием о которых и связывалось представление о прекрасном» (*Панфилов Г.В.* Некоторые черты эстетического мировоззрения древнерусского общества // Вестн. мировой культуры. М., 1958. № 5. С. 20).
- ²² *Есенин С.* Ключи Марии // *Есенин С.* Собр. соч. Т. 5. М., 1962. С. 44.
- ²³ См.: *Макашина Т. С.* Ильин день и Илья-пророк в народных представлениях и фольклоре восточных славян // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982.
- ²⁴ Ср. языковые эпитеты дождя, отражающие архаические воззрения об оплодотворяющем начале воздушной небесной стихии.
- ²⁵ Средневековые представления о сверхъестественном свойстве Матери-Земли разрешать от грехов отражены т. н. христианским фольклором: «Стих о плаче земли» и «Стих о непростенном грехе» (см.: *Марков А.* Определение хронологии русских духовных стихов в связи с вопросом об их происхождении // Богослов. вестн. 1910. Май).
- ²⁶ См.: *Велецкая Н. Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978. С. 147. Фольклор, в данном случае как и источники о стригольничестве, отразил представление о божественных напарниках, где Земля наделялась синонимом материнства, а Небо – отцовства.

- 27 См.: *Токарев С.А.* Религиозные верования восточнославянских народов XIX – начала XX века. М.–Л., 1957. С. 75.
- 28 Источники по истории еретических движений конца XIV – начала XVI вв. // *Козакова Н.А., Лурье Я.С.* Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI вв. М.–Л., 1955. С. 241, 254. В обличении прямо говорится, что вместо Бога стригольники на небе отца себе нарицали. В такой интерпретации это парное начало Матери–Земле.
- 29 Подробнее об этом см.: *Мильков В.В.* Учение стригольников // *Общественная мысль: исследования и публикации.* Вып. IV. М., 1993. С. 36–38.
- 30 Свойством возмездия наделяется сама Земля. Заклинательная форма «щоб тебя сыра земля пожерла!» (*Афанасьев А.Н.* Указ. соч. Т. I. С. 142) восходит к тому же кругу представлений. Так или иначе, обычай клятвы землею в межевых спорах широко практиковался на Руси и в XI в. («Слово Григория Богослова»), и в XVII в., а возможно и позже (см.: *Афанасьев А.Н.* Указ. соч. Т. I. С. 147; *Токарев С.А.* Указ. соч. С. 76). Присягающий возглагал дёрн на голову и обходил спорный участок: «*Об же дьрьнь въскроушь на главъ покладая присягу творить*» (XI в.); «*положа землю на голову, ту спорную землю обошел*» (XVII в.). Считалось, что лжесвидетеля земля раздавит. К этим же мировоззренческим основам восходит заклинание матери Василия Буслаева, который в случаеслушания материнского слова должен понести наказание от Матери–Земли: «*А и не сноси Василья сыра земля!*» (Василий Буслаев молиться ездил // *Новгородские былины.* М., 1978. С. 93). На тех же представлениях основывались народные духовные стихи, где неоднократно говорится, что Земля, не в силах терпеть беззакония, готова расступиться и пожрать грешников (см.: *Федотов Г.* Мать–земля // *Стихи духовные.* Русская народная вера по духовным стихам. М., 1991. С. 75). Представление о том, что земля рассудит. Клятвы земель и испрашивание прощения закреплялись поеданием земли (*Максимов С.В.* Указ. соч. С. 157).
- 31 Есть землю считалось самым священным подтверждением клятвы. В Холмском уезде Новгородской губернии глотание земли заменяло обряд венчания (см.: *Токарев С.А.* Указ. соч. С. 76; *Смирнов С.* Древнерусский духовник. Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. Приложение II. С. 281).
- 32 *Смирнов С.* Покаяние земле // *Смирнов С.* Древнерусский духовник. М., 1913. С. 281; *Толстой Н.И.* Покаяние земле // *Русская речь.* 1988. № 5. С. 132–139.
- 33 Этнографическое обозрение. М., 1914. № 3–4. С. 88; *Соболев А.Н.* Обряд прощания с землей перед исповедью, заговоры и духовные стихи. Владимир, 1914.
- 34 *Майков Л.Н.* Великорусские заклинания // *Зап. Рус. геогр. О-ва.* Т. 2. 1869. С. 39.
- 35 См.: *Токарев А.С.* Указ. соч. С. 76; *Зеленин Д.К.* К вопросу о русалках (Куль покойников, умерших неестественной смертью у русских и финнов) // *Зеленин Д.К.* Избр. тр. Ст. по духовной культуре 1901–1913 гг. М., 1994. С. 247–251, 257, 262, 266–267.
- 36 См.: *Смирнов С.* Указ. соч. С. 281.
- 37 Славянские древности. С. 317.

- 38 Былины. М., 1937. С. 51, 54. Ср.: Там же. С. 15, 16, 21. Ср. также понятие «богатырь святорусский», «богатырь Руси», который по былинным сюжетам приезжает служить князю и совершает свои подвиги во имя Земли-Руси в «чистом поле» (Там же. С. 28, 43, 48). То есть страна, власть в ней, родная земля (Родина) и пространство границ Руси в былинном восприятии дифференцируются. С переносом на землю представлений о Родине связаны обычаи сохранения горсти родной земли при переселении на новое место. Взятую с могил предков, с пашни или от дома землю использовали как оберег и в предохранительной магии. Родной землей посыпали покойника, умершего в чужой стороне. Она же считалась целебной (Славянские древности. С. 319).
- 39 *Азбелев С. А.* Былины об отражении татарского нашествия («Ермак и Калин», «Камское побоище», «Илья и Калин») // Русский фольклор. Т. XII. Л., 1971. С. 172–173. Автор в данном сюжете видит отражение погрома Москвы Тахтомышем, который был учинен в 1382 г., два года спустя после знаменитой победы на Куликовом поле.
- 40 *Седов В. В.* Языческая братчина в древнем Новгороде // КСИИМК. № 65. М., 1956. С. 138–141; *Зеленин Д. К.* Древнерусская братчина, как обрядовый праздник сбора урожая (краткое изложение большого исследования) // Сб. ст. в честь акад. А. И. Соболевского. Л., 1928. С. 130–136; *Соколова В. К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М., 1972. С. 69, 75.
- 41 Обрядовое совокупление на поле, обряд катания мужчин или священника по пашне, зарывание фала, прикосновение сеятеля к половым органам женщины, выход мужчин на посевную без порток и метание семян между ног, участие в посеве невесты или беременной женщины (см.: *Кагаров Е.* Классификация и происхождение земледельческих обрядов // Известия общества археологии и этнографии при Казанском государственном университете. Т. XXXV. В. 3–4. Казань, 1929. С. 189–196). В. К. Соколова, проанализировавшая календарные обряды русских, пришла к заключению, что «основным объектом, на который прежде всего старался воздействовать древний земледелец, была земля – богиня–мать, все рождающая и вечно плодоносящая» (*Соколова В. К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М., 1979. С. 263).
- 42 *Маслова Г. С.* Орнамент русской народной вышивки. М., 1978. С. 159.
- 43 Славянские древности: Этнолингвист. словарь в 5 т. Т. 2. М., 1999. С. 316; Повествование о том, как сотворил Бог Адама // *Мильков В. В.* Древнерусские апокрифы. М., 1999. С. 421, 429. Аналогичные мотивы в «Книге Еноха» (*Соколов М. Н.* Славянская Книга Еноха Праведного. М., 1910. С. 29–30) и в «Беседе трех святителей» (*Мочульский В.* Следы народной Библии в славянской и древнерусской письменности. Одесса, 1893. С. 70–71).
- 44 См.: *Городцов В. А.* Дако-сарматские элементы в русском народном творчестве // Тр. ГИМ. Вып. 1. М., 1926. С. 7–36; *Амброз А. К.* О символике русской крестьянской вышивки архаического типа // СА. 1966. № 1. С. 72; *Рыбаков Б. А.* Древние элементы в русском народном творчестве (женское божеество и всадники) // Сов. этногр. 1948. № 1. С. 104; *Маслова Г. С.* Указ. соч. С. 159 и след.

- 45 См.: *Амброс А. К.* Раннеземледельческий культовый символ («ромб с крючками») // Сов. археол. 1965. № 3. С. 22.
- 46 На археологическом материале культ богини и прибогов (предстоящей парой мужских божеств) прослежен Б.А.Рыбаковым (Древние элементы в русском народном творчестве. С. 102–106). На древнерусских украшениях X–XIII вв. между коней (заместители прибогов) часто изображается ромбообразная фигура (см.: *Амброс А.К.* О символике... С. 72–73; *Василенко В.М.* Русское прикладное искусство. М., 1977. С. 171 и след.). В курганах вятичей обнаружены ожерелья, в которых чередуются символы мужского и женского начал (см.: *Амброс А.К.* О символике... С. 65). Предметы, несущие эту символику, связаны с ритуальным или апотропеическим назначением. «Спутники Великой богини – божества, связанные с аграрно-скотоводческой магией, являются отголосками солярного образа», – приходит к выводу Г.С.Маслова (Указ. соч. С. 161). Рассматриваемая композиция ритуальных полотенец и ювелирной пластики находит соответствие в Новгородской живописи. Иконописное изображение Флора и Лавра можно воспринимать как образно-символическую реплику на традиционный сюжет Великой богини с прибогами. Данный сюжет в иконописи появился как раз тогда, когда своего апогея достигает движение стригольников. Изображение популярных в народе покровителей скотоводства и земледелия не обнаруживает соприкосновения с житием святых (см.: *Лазарев В.Н.* Новгородская иконопись. М., 1969. № 44, 64). Иконографический образ Флора и Лавра уже интерпретировался как стригольнический. Существует мнение, что данный сюжет проводит еретическую идею благих пастырей вместо отвергнутых «лихих» (см.: *Рыбаков Б.А.* Антицерковное движение стригольников // Вопр. истор. 1975. № 3. С. 157). Икона могла также восприниматься в двоeverном смысле, вызывая ассоциации с сакральным образом, графически воспроизводившим архаическую символику древнего обряда, связывавшегося с идеей космического брака Неба и Земли.
- 47 С солярным культом связан обычай вздымать высоко на шесте горящее колесо, сноп соломы или смоляную бочку. В большинстве случаев для знаменования весеннего равноденствия разводился при помощи трения древний ритуальный живой огонь (см.: *Болонев Ф.Ф.* Указ. соч. С. 115; *Зернова А.В.* Материалы по сельскохозяйственной магии в Дмитровском уезде // Сов. этногр. 1932. № 3. С. 19–21; *Соколова Г.А.* Народные верования и христианский календарь // Докл. отд. и комиссий Географ. О-ва СССР. Вып. 15. Л., 1970. С. 137). Обычай жечь костры при встрече весны зафиксирован Кормчей 1282 г. (см.: *Соколова В.К.* Указ. соч. С. 75).
- 48 См.: *Соколова В.К.* Указ. соч. С. 24; *Аникин В.П.* Календарная и свадебная поэзия. М., 1970. С. 26. В XVI в. обычай жечь солому на полях был официально запрещен (см.: Стоглав. СПб., 1863. С. 142).
- 49 Эротические черты ритуалов «должны были стимулировать силы земли и заставить ее дать хороший урожай» (*Болонев Ф.Ф.* Указ. соч. С. 113, 121; см. также: *Соколова В.К.* Указ. соч. С. 24, 44, 149; *Зернова А.В.* Указ. соч. С. 24–26). Характерно, что для сева выбирался ясный солнечный день, а это означало, что светило соучаствовало в зарождении будущего урожая. В XV в. в

- Кирилло-Белозерский сборник включает запрещение лежать на земле как на жене, раскрывающий суть символического обрядового действия в его исходной форме.
- 50 Земледельческие и брачные мотивы характеризуют образ святого, который заместил собою небесное божество, находившееся в самом тесном взаимодействии с сакральной земной стихией (см.: *Шаповалова Г.Г.* Егорьевский цикл весенних календарных обрядов и связанный с ним фольклор // *Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор.* Л., 1974. С. 127–129; *Соколова В.К.* Указ. соч. С. 172–174; *Афанасьев А.Н.* Указ. соч. Т. I. С. 699).
- 51 *Георгиева И.* Българска народна митология. София, 1993. С. 32.
- 52 *Зеленин Д.К.* Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 58.
- 53 В.Я.Пропп отмечал, что «при земледелии культ леса есть культ не деревьев как таковых, а культ непосредственно растительной силы земли, воплощенный в деревьях» (*Пропп В.Я.* Указ. соч. С. 62 и след.). См. также: *Токарев С.А.* Указ. соч. С. 116.
- 54 Для отправления обряда выбирались ближайшие к полям березки либо дерево туда приносилось (см.: ЧОИДР. Кн. II. Отд. IV. 1902. С. 28–29; *Аникин В.П.* Календарная и свадебная поэзия. М., 1970. С. 54; *Зернова А.В.* Указ. соч. С. 30; *Шаповалова Г.Г.* Указ. соч. С. 109; *Соколова В.К.* Указ. соч. С. 190–192). Не исключается почитание березки как культового символа древа жизни (см.: *Соколова Г.А.* Указ. соч. С. 138–139), но и тогда за ним стоит обожествленный космос.
- 55 См.: *Афанасьев А.Н.* Указ. соч. Т. I. С. 143; *Токарев С.А.* Указ. соч. С. 74–75.
- 56 См.: *Златковская Т.Д.* Rozalia – Русалии? (О происхождении восточнославянских русалий) // История, культура, этнография и фольклор славянских народов. VIII международный съезд славистов. Доклады советской делегации. М., 1978. С. 216–220; *Рыбаков Б.А.* Русалии и бог Смаргг–Переплут // СА. 1967. № 2; *Максимов С.В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903. С. 460; *Соколова В.К.* Указ. соч. С. 216 и след.
- 57 См.: *Шаповалова Г.Г.* Указ. соч. С. 108.
- 58 См.: *Шейн П.В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Т. I. СПб., 1877. С. 219–222; *Соколова В.К.* Указ. соч. С. 239–246; *Сумцов Н.Ф.* Культурные переживания. Киев, 1890. С. 142, 144, 224. К солярному культу восходит обычай ставить кресты дегтем, манипуляции с крапивой, которая являлась оберегом и заместителем огня. На Украине после запрещения жечь костры прыгали через крапиву, которую иногда клали крестообразно (см.: *Велецкая Н.Н.* Указ. соч. С. 96–98).
- 59 См.: *Зеленин Д.К.* Східньо-словянські хліборобські обряди качання и перекидання по землі // *Етнографічний вісник.* Кн. 5. Киев, 1927. В обряде завивания бородки, где по повериям сохраняется «душа нивы», ритуальные действия были адресованы не столько бородке, сколько самой земле – «сидит козел на меже, дивится бороде, медом облитой, золотом увитой» (*Аникин В.П.* Указ. соч. С. 63).
- 60 См.: *Чичеров В.И.* Зимний период русского земледельческого календаря XVI–XIX вв. М., 1957. С. 40–42.

- 61 См.: *Мильков В.В., Пилюгина Н.Б.* Христианство и язычество: проблема двоеверия // Введение христианства на Руси. М., 1987. С. 271–272.
- 62 См.: *Топорков А.Л.* Материалы по славянскому язычеству (культ матери–сырой земли в дер. Присно) // Древнерусская литература: источниковедение. Л., 1984. С. 229–233.
- 63 Славянские древности. С. 316.
- 64 Целование земли в крестьянской среде практиковалось в начале и при окончании земледельческих работ.
- 65 ПСРЛ. Т. 1. М., 1962. Стб. 114–115.
- 66 См.: *Комарович В.Л.* Культ рода и земли в княжеской среде XI–XIII вв. // ТОДРЛ. Т. XVI. М.–Л., 1960. С. 89.
- 67 *Комарович В.Л.* Указ. соч. С. 98; см. также: *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1. М., 1865. С. 127, 135, 144.
- 68 *Громов М.Н., Мильков В.В.* Идеиные течения древнерусской мысли. СПб., 2001. С. 294–314.
- 69 Повесть временных лет (далее – ПВЛ). СПб., 2007. С. 12.
- 70 *Насонов Н.А.* «Русская земля» и образование территории древнерусского государства. М., 1951. С. 46.
- 71 ПВЛ. С. 58.
- 72 ПВЛ. С. 53.
- 73 ПВЛ. С. 54.
- 74 Древнерусские княжеские жития. М., 2001. С. 44.
- 75 ПВЛ. С. 61.
- 76 Древнерусские княжеские жития. С. 44, 56. Характерно, что определение «Русская» стоит после слова «земля».
- 77 Там же. С. 55.
- 78 ПВЛ. С. 110.
- 79 *Иларион.* Слово о законе и благодати // Идеино-философское наследие Илариона Киевского. Ч. 1. М., 1987. С. 17.
- 80 Там же. С. 18.
- 81 Там же. С. 28.
- 82 Там же. С. 27.
- 83 ПСРЛ. Т. 1. Стб. 307.
- 84 Там же. Стб. 311.
- 85 ПСРЛ. Т. 1. Стб. 412.
- 86 *Ведюшкина И.В.* «Русь» и «Русская земля» в Повести временных лет. С. 88.
- 87 ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. С. 146.
- 88 ПСРЛ. Т. 2. Стб. 308.
- 89 Об этом см.: *Ведюшкина И.В.* Указ соч. С. 87–88.
- 90 НЛ. С. 103.
- 91 С уточняющим разночтением: «Покрый владыко Русския земля люди твоя вся уповающая на тя» (*Кучкин В.А., Сумникова Т.А.* Древнейшая редакция сказания о Владимирской иконе Богоматери // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. М., 1996. С. 502).
- 92 БЛДР. Т. 4. С. 219–225.

⁹³ БЛДР. Т. 4. С. 210.

⁹⁴ Там же. С. 215.

⁹⁵ Слово о полку Игореве. М., 1965. С. 46.

⁹⁶ Там же. С. 49.

⁹⁷ *Мешков В.М.* Опыт тематического анализа древнерусского и русского духа (X–XVII века). Полтава, 2005. С. 101.

⁹⁸ Памятники истории Великого Новгорода и Пскова. Л.–М., 1935. С. 39–43, 46, 49–50.

Аннотации

А.В.Рубцов. Модернизация: от технологий до идеологии

В статье рассматривается магистральная проблема, возникшая в нашей стране в связи с необходимостью модернизации. Это взаимная зависимость технологических, социальных, политических и идеологических преобразований. Изолированная технологическая модернизация, как показывает исторический опыт, не осуществима. Но для изменений в сфере социальной организации, в политической структуре и в сфере идеологии требуется обращение к новым парадигмам в политической философии, мобилизация интеллектуальных ресурсов и не скованное догмами мышление. Для реализации тотальных программ необходимо признание этих проектов широкими слоями населения нашей страны.

Ключевые слова: модернизация, идеология, технология, социальные институты, политика, инновации, исторический контекст.

И.Ф.Щербатова. Историософия: потеря смысла

Основная идея статьи – историософия России основана на мифологизации ключевых моментов истории. Статья рассматривает историософский текст как выражение субъективного видения истории России, как псевдонаучное знание, для репрезентации которого используются эстетические средства. Автор статьи раскрывает механизм формирования историософского мифа, в основе которого лежит стремление следовать той или иной идеологии.

Ключевые слова: историософия, историософский миф, мифологизация истории России, европоцентризм русской мысли, теория официальной народности, идеология.

И.И.Стрекаловская. Две модели развития социализма в Советской России (Бухарин, Сталин)

Статья посвящена осмыслению исторической судьбы России в 20-е гг. XX в., в частности, какой эта судьба виделась Н.Бухарину и его школе. Октябрьская революция 1917 г. сняла одни проблемы, создала новые, но многие из старых проблем остались, и главная из них – проблема вхождения России в индустриальный мир. В эти годы большевизм всерьез и сознательно берет на свои плечи руководство сложнейшим процессом модернизации России. Этот новый курс большевизма получит название построения «социализма в отдельно взятой стране». Триумф Сталина и трагическое поражение Бухарина означали победу определенного варианта общественного устройства, определенной модели развития, определенного мировоззрения, определенного типа отношений между людьми.

Ключевые слова: Россия, сталинизм, модернизация, общественное устройство, мировоззрение.

Т.Б.Любимова. Русская философия жизни

Русская философия жизни не есть калька немецкой философии В.Дильтея и его последователей. Она самобытна и укоренена в духе народа, отвечает историческому предназначению России. Не обретя широкого признания, она является тем зерном, из которого прорастет подлинное самосознание народа. Самыми известными представителями ее были русские космисты.

Ключевые слова: космос, жизнь, Вселенная, философия истории, русский космизм.

С.Л.Чижков. От либерализма к этатизму. Трансформация идеи правосознания у Ивана Ильина

В статье анализируется поворотный пункт в идейной эволюции Ивана Ильина, который можно определить как разрыв с либерализмом. Этот разрыв во многом был связан с переосмыслением ключевых понятий правовой доктрины либерализма. Новое понимание права и правосознания, изложенное им в работе «О сущности правосознания», является результатом его осмысления развала Российского государства, роли либеральных правовых идей и правовых теорий в этом развале. Ильин пытается сформулировать такую идею права и такую концепцию правосознания, которые бы в принципе не могли ни на каком этапе своего становления вести к упадку государства.

Ключевые слова: право, закон, естественные права, либерализм, этатизм, правосознание, государство, личность.

И.А.Герасимова. Сокровенные знания Руси: когнитивные и методологические основы

С позиций современных философских и научных методологий рассматриваются астрологические и календарно-астрономические практики Руси. Выявляются особенности мышления и методологические основы средневековых схем. Делается вывод о методологической общности установок сокровенного знания и постнеклассической науки. Доказывается необходимость диалога между традицией и наукой.

Ключевые слова: древнерусская книжность, астрология, время, философские методологии, когнитивная эволюция, непосредственное знание, мистика, личностное знание, рациональность.

В.В.Мильков. Концепт «земля» и Русская земля в представлениях домонгольской эпохи

Автор исследует представления русских людей о земле в конце I – первой четверти II тысячелетия нашей эры. Для решения этой задачи привлекается широкий круг фольклорных и исторических материалов. Показано, что в языческую эпоху земля как обожествленная стихия являлась объектом поклонения. Фиксируется изменение смысловой значимости концепта «земля» в произведениях христианской книжности. Церковные авторы начинают рассматривать землю как политико-географическую реальность. Однако средневековое понятие Русская земля сохраняет некоторые дохристианские смыслы. Это дает основание для вывода, что пережитки язычества оказывали влияние даже на представителей официальной идеологии. В традиционной культуре элементы языческой архаики сохранялись вплоть до XIX в. Вывод исследования: комплекс представлений о земле – важнейшая духовная константа русского самосознания.

Ключевые слова: Древняя Русь, земля, Русская земля, языческая и христианская парадигмы, национальное самосознание.

Summary

Alexander V. Roubtsov. Modernization: from technologies to the ideology

The article presents the main problem for Russia today raised by the necessity of modernization – the mutual dependence of technological, social, political and ideological changes. Stand-alone technological upgrading, as shown by historical experience, is not feasible. But for changes in social organization, political structure and ideology it is necessary to appeal to the new paradigms in political philosophy, the mobilization of intellectual resources and not bounded by innumerable dogmas thinking. To realize the mega programs needed their recognition by broad sectors of the population of our country.

Keywords: modernizing, ideology, technology, social institutions, politics innovation policy, historical context.

Irina F Scherbatova. Historiosophy: the lost meaning

The main idea – Russian historiosophy is based on the mythologizing of the key moments of history. This article deals with historiosophical text as an expression subjective vision of history, as a pseudo-scientific knowledge representation for which used primarily aesthetic means. The author reveals the mechanism of formation of the myth historiosophical which is based on the desire to follow a particular ideology.

Keywords: historiosophy, historiosophical myth, mythologizing history of Russia, Eurocentrism of Russian thought theory of official nationality.

Irina I. Strekalovskaya. Two models of the socialism development in Soviet Russia (Bukharin, Stalin)

The article is devoted to reflection on the historical destiny of Russia in 20-ies of XX century, in particular, by N.Buharinu and his school. October revolution of 1917, resolved some problems, created the new ones, but many of the former remained, and the major of them is the problem of Russia's inclusion into the industrial world. In these years Bolshevism seriously and consciously takes on its shoulders the leadership of highly complex process of modernizing Russia. This new Bolshevik course was named «Building socialism in one country». Stalin's triumph and Bukharin's tragic defeat meant victory of a certain social order, development model, worldview, type of human relations.

Keywords: Russia, Stalinism, modernization, social order, worldview.

Tatyana B. Lubimova. The Russian Philosophy of Life

Russian philosophy of life is not a copy of German philosophy by Dilthey and his followers. It is original and is rooted in the spirit of the people, it corresponds to the historical mission of Russia. It is not widely recognized but it is that very grain from which will grow up an identity of people. Russian cosmists were its most prominent representatives.

Keywords: cosmos, life, Universe, philosophy of history, Russian cosmism.

Sergey L. Chizhkov. From Liberalism to Etatism. Transformation of the Idea of Conscience of Law by Ivan Ilyin

The article analyzes the turning point in the ideological evolution of Ivan Ilyin, which can be defined as his break with liberalism. This break was largely related to the re-interpretation of the key concepts of the legal doctrine of liberalism. New understanding of law, justice and natural rights, expressed in the paper *About the Essence of Conscience of Law* is the result of his understanding of the collapse of the Russian state, the role of the liberal legal ideas and legal theories in this collapse. Ilyin tries to formulate such an idea of law and a concept of justice, which in principle could not at any stage of its development lead to a decline of the state.

Keywords: justice, law, natural rights, liberalism, etatism, conscience of law, state, person.

Irina F. Gerasimova. Sacral knowledge of ancient Russia: cognitive and methodological bases

Astrology and calendar computing of ancient Russia are considered using philosophical and scientific methodologies. The author identifies the features of thinking and methodological bases of medieval schemas. The methodological commonality between sacral knowledge and post-non-classic science is revealed. It is argued the need for a dialogue between tradition and science.

Keywords: Russ, medieval practice, astrology, time, philosophical methodology, cognitive evolution, direct knowledge, mysticism, personal knowledge, rationality.

Vladimir V. Milkov. The concept «land» and the Russian land in representations of pre-Mongol era

The author explores the representations of the Russian people on the land at the end of the 1st – the first quarter of the 2nd millennium BC. This task involved a wide range of folklore and historical materials. It is shown that in the pagan era, the land was a godlike object of worship. In Christian literature the semantic significance of the concept «land» had been changed. Church authors

start considering the land as a political and geographic reality. However, the medieval concept «Russian land» retains some pre-Christian meanings. This gives grounds for the conclusion that the remnants of paganism had an impact even on the official ideology. In the traditional culture elements of pagan antiquity preserved until the 19th century. Conclusion of the study: the complex of ideas about land is the most important spiritual constant of Russian self-consciousness.

Keywords: Ancient Russia, a concept «land», Russian land, pagan and Christian paradigm, national self-consciousness.

Сведения об авторах

Герасимова Ирина Алексеевна – доктор философских наук, главный научный сотрудник сектора логики Института философии РАН

Любимова Татьяна Борисовна – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Центра философских исследований идеологических процессов Института философии РАН

Мильков Владимир Владимирович – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора истории русской философии Института философии РАН

Рубцов Александр Вадимович – кандидат философских наук, руководитель Центра философских исследований идеологических процессов Института философии РАН

Стрекаловская Ирина Ивановна – младший научный сотрудник б/с Центра философских исследований идеологических процессов Института философии РАН

Чижков Сергей Львович – кандидат политических наук, старший научный сотрудник Центра философских исследований идеологических процессов Института философии РАН

Щербатова Ирина Федоровна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Центра философских исследований идеологических процессов Института философии РАН

Содержание

Введение	3
<i>Рубцов А.В.</i>	
Модернизация: от технологий до идеологии	9
<i>Щербатова И.Ф.</i>	
Историософия: потеря смысла	27
<i>Стрекаловская И.И.</i>	
Две модели развития социализма в Советской России (Бухарин, Сталин)	38
<i>Любимова Т.Б.</i>	
Русская философия жизни	60
<i>Чишков С.Л.</i>	
От либерализма к этатизму. Трансформация идеи правосознания у Ивана Ильина	91
<i>Герасимова И.А.</i>	
Сокровенные знания Руси: когнитивные и методологические основы	103
<i>Мильков В.В.</i>	
Концепт «земля» и Русская земля в представлениях домонгольской эпохи	124
Аннотации	152
Summary	155
Сведения об авторах	158

Научное издание

Ориентиры... Выпуск 8

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

Художник *Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор *И.А. Мальцева*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 27.11.12.

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

Усл. печ. л. 10,0. Уч.-изд. л. 8,43. Тираж 500 экз. Заказ № 038.

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:

<http://iph.ras.ru/archive.htm>