

ИДЕИ В РОССИИ

Редакционный комитет:

Мариан Брода
Януш Добешевски
Юстына Курчак
Анджей де Лазари (председатель)
Славомир Мазурек
Божена Валицка
Яцек Валицки

РУССКИЕ ВОПРОСЫ О РОССИИ

Мариан БРОДА

**Перевод с польского
Михаила Гульчина**

МАКСПРЕСС
МОСКВА
2005

СОДЕРЖАНИЕ

<i>В.И. Мильдон</i> Последние вопросы о России.....	7
ВВЕДЕНИЕ	3
I. МЕЖДУ ЗАГАДКОЙ И ТАЙНОЙ.....	32
1. В универсальных структурах мифа.....	33
2. «Русская душа»: определенность неопределенности.....	38
3. Содержательные конкретизации, аспекты и динамика «русскости»	47
4. Между полнотой, дополнением и комплементарностью	59
5. Сакральный характер опыта русскости.....	67
II. ИСТОРИЧЕСКИЕ ОБУСЛОВЛЕННОСТИ И КОНКРЕТИЗАЦИИ	76
1. Почва и структуры православия.....	77
2. Западный вызов России	92
3. В поисках тотальности и полноты	104
4. Народнический опыт интеллигенции	115
5. Религиозно-философский ренессанс	138
6. Большевистский опыт России.....	144
III. РОССИЯ, ЗАПАД И ПРОБЛЕМЫ ВЗАИМОПОНИМАНИЯ	166
1. Две традиции	167
2. Вопрос о связях и своеобразии русского сознания	172
3. Трудности и шансы взаимопонимания и диалога.....	178
IV. ВЫЗОВЫ И АМБИВАЛЕНТНОСТИ БУДУЩЕГО	191
1. Поляризации и крайности.....	192
2. Из сферы видимости к глубине Действительности.....	201
3. Идея исключительной свободы России.....	217
4. Верификация, реинтерпретация, репродукция.....	234

V. СЕГОДНЯШНИЕ ВОПРОСЫ О РОССИИ	255
1. «Проклятые вопросы»: старые, новые, обновленные	256
2. Путинская Россия на рубеже тысячелетий	274
3. Кризис: вопрос о наследии и традиции	286
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	300

Последние вопросы о России

Давным давно известно, – сейчас эта мысль, похоже, перешла в разряд аксиом – что те, кто непосредственно переживают историческое событие как (со)участники, оценивают его иначе, чем потомки, близкие и далекие. Все-таки возьмусь утверждать: последние примерно пятнадцать лет не имеют аналогий в истории нашей страны по числу разнообразнейших сочинений, вызванных желанием ответить на вопрос: что же такое Россия?

Разумеется, подобные труды появлялись и раньше, но либо до 1917 г., либо в эмиграции, либо принадлежали иностранным исследователям. Сейчас же и эти последние переводятся на русский язык с невиданной прежде интенсивностью (Дж. Билингтон, С. Коэн, Р. Пайпс, М. Раев), и созданное в эмиграции столь же невиданно широким потоком наполняет резервуары нашего чтения (Н. Бердяев, И. и В. Ильины, Ф. Степун, Л. Карсавин и др.), проблема состоит лишь в том, чтобы успеть прочитать, не упустить.

К числу названных книг относится работа Мариана Броды, профессора Лодзинского университета, известного у себя на родине, у нас и на Западе слависта, автора монографий, статей, докладов о прошлом и настоящем нашего отечества. Содержание его последней книги, лежащей перед читателем, «Русские вопросы о России», определено названием, ибо, вне всякого сомнения, возможны немецкие вопросы о России, французские и т. д., и всякий раз, помимо изложения наших проблем, мы столкнемся со своеобразием взгляда на них представителя каждой нации.

Теоретически это справедливо и в отношении предлагаемого сочинения, но я сделаю оговорку, важную, по моему мнению, и подкрепленную знакомством с другими сочинениями польского коллеги, в частности, книгой «Проблемы с Леонтьевым»¹. Да, это взгляд поляка, и специальное исследование открыло бы, вероятно, признаки «польскости». Однако я не нашел ничего польского в «Русских вопросах». Во-первых, они, действительно, русские, в чем убеждаешься благодаря скрупулезной работе автора с прямо-таки

¹ М. Брода. Проблемы с Леонтьевым. – М.: МАКС-Пресс, 2001.

бесконечной библиографией. Во-вторых, вследствие продуманного построения всей вещи, мастерского изложения становится ясным, что названные в книге вопросы являются русскими потому, что, кроме русских, никто их уже не задает, да и на них не ответит, имея в виду, что ответ предполагает конкретные действия.

М. Брода представил эти самые вопросы одновременно и с любовью к предмету, и сострадая их трудной исторической судьбе, и с наивозможной объективностью. В сочинении всюду слышится голос проблемы, а не автора. Нет случаев, когда бы он настаивал на собственных оценках или – что вовсе не противоречит подобным трудам – отстаивал их. Напротив, я и только я в качестве читателя призван искать ответы на обращенные *ко мне* (такова, вновь замечу, авторская манера изложения) вопросы о судьбе моей родины. Это обстоятельство превращает чтение книги в увлекательное и, я бы сказал, волнующее занятие.

Парадоксальная ситуация: есть группа вопросов, хорошо известных любому русскому читателю, интересующемуся историей собственной страны: что такое русский путь, русская идея, русская душа (точно ли она загадочна, таинственна)? Спрашивается: почему народ с многовековой историей сколько лет задает одни и те же вопросы по поводу одних и тех же явлений? При этом убедительных ответов как не было, так и нет. Для многих других европейских государств, с которыми Россия имеет давние и глубокие культурно-исторические связи, на все подобные вопросы ответы или получены, или об этом попросту перестали спрашивать, возможно, потому, что знают ответ. Автор объясняет это тем, что «Россия не является еще собой, не нашла себя, не осуществила собственной идеи».

И снова парадокс: этот ответ, вне сомнений, оригинальный, т. е. ниоткуда не взятый автором, почти слово в слово повторяет то, что писал неполных полтора столетия назад К. Кавелин: «...До сих пор наше народное самосознание еще не установилось. Кто скажет, что мы себя знаем и понимаем? С каждым новым шагом вперед мы, напротив того... убеждаемся более и более, что почти совсем себя

не знаем <...> Что же мы такое, что нас такими сделало и куда мы идем?»².

Много найдется людей, готовых, я думаю, повторить это, но потому и остается недоумение: что же мы делали сто пятьдесят лет, если тогдашние вопросы все еще актуальны? В чем тут дело? Кавелин определил источник такого положения: «Он глубоко скрыт в вековой привычке смотреть на себя чужими глазами... Толстый слой предрассудков, в которых мы не отдаем себе отчета, присутствия которого даже не подозреваем, мешает нам понимать себя правильным образом. Думать и учиться мы стали поздно, гораздо позднее других народов. Это дало нам возможность пользоваться, без больших усилий, тем, до чего другие народы дошли тяжким трудом и горьким опытом. Но зато мы не привыкли думать и... не выходим из духовного малолетства. Оттого наш собственный опыт остается непродуманным и жизнь наша есть стихийная, неосмысленная»³.

Но Россия наверстает, у нее все впереди – мнение, бытующее по сей день, хотя рядом есть и другое: наверстает ли? Н. А. Некрасов в одну из редких пророческих минут воскликнул, обращаясь к своему народу:

Ты проснешься ль, исполненный сил,
Иль, судеб повинясь закону,
Все, что мог, ты уже совершил –
Создал песню, подобную стону,
И духовно навеки почил?..
(здесь и далее в цитатах жирный курсив мой. – В. М.)

Конечно, сейчас, кроме такой песни, нам есть что представить человечеству, но это прошлое. А настоящее?

Некогда люди противоположных взглядов сходились на том, что Россия – страна молодая, и оценивали ее молодость как преимущество перед народами Запада. И. Киреевский писал:

² Кавелин К. Д. Мысли и заметки о русской истории // Кавелин К. Д. Наш умственный строй. Статьи по философии русской истории и культуры. – М.: Правда, 1989. – С. 172-173.

³ Там же. – С. 177.

«Европа высказалась вполне. В девятнадцатом веке она... dokonчила круг своего развития, начавшийся в девятом»⁴.

Следовательно, Россия еще не развернулась, тогда как европейское человечество уже прошло высшую точку развития. Герцен полагал, что мы не сформировались, поэтому только ищем свои принципы.

Что ж, это свойственно молодому народу; народы зрелые, как правило, знают, что им надо, свой исторический выбор сделали, насколько тот зависит от осознанной воли, и не спрашивают о своем назначении в мире. Однако говорить о молодости народа, о вероятных предках которого писал еще Геродот, странно. К тому же у «молодости», если признать этот аргумент, есть и другое объяснение, которое дал Чаадаев в Первом философическом письме: «Мы растем, но не созреваем, движемся вперед, но по кривой линии, то есть по такой, которая не ведет к цели»⁵.

Правда, в «Апологии сумасшедшего» он изменил оценку: «Мы пришли после других для того, чтобы делать лучше их, чтобы не впадать в их ошибки и суеверия»⁶.

Но и такой довод не прижился – слишком многое опровергало и опровергает его, и потому сейчас, я полагаю, мало кто готов безоговорочно согласиться с мыслителями прошлого: мол, у России все впереди, она – страна будущего. Но коль скоро, следует из книги М. Броды, «русские вопросы» продолжают звучать, подыскивается иная логика ответов, тоже вполне традиционная: «Умом Россию не понять <...> В Россию можно только верить».

С тех пор формула Тютчева повторяется на разные лады. Ей и впрямь нечего возразить, она неуязвима для рациональной мысли, однако в качестве основания некой социально-политической конструкции вера абсолютно ненадежна, как и знаменитая «русская идея», тоже из категории вероисповедных.

О ней столько сказано и написано, что едва берешься за эту тему, невольно повторяешь и доводы и чуть ли не пафос

⁴ Киреевский И. В. Полное собрание сочинений в двух томах. – Т. 1. – М., 1911. – С. 181.

⁵ Чаадаев П. Я. Сочинения и письма. – М.: Современник, 1989. – С. 44.

⁶ Там же. – С. 157.

предшественников. М. Брода это знает, его «Русские вопросы о России» не оставляют никаких сомнений на сей счет.

Не однажды говорилось, что сердцевину «русской идеи» составляет убеждение в мессианской роли России.

В 1492 г. митрополит Зосима писал в извещении о пасхалии на 8 тысячу лет: «И ныне прослави Бог в православии просиявшего, благоверного и христолюбиваго великого князя Ивана Васильевича, государя и Самодержца всея Руси, нового царя Константина новому граду Константию – Москве...»⁷.

Русь – новая Византия, Москва – новый Константинополь. Здесь – центральный пункт московской идеологии, черты которой заметны во всей последующей русской истории, политической и духовной, вплоть до наших дней. В конце XV в. посольский переводчик Дм. Герасимов написал «Повесть о (новгородском) белом клобуке»⁸, где впервые появилось знаменитое словосочетание «Москва-третий Рим»: «На третьем же Риме, еже есть на Руской земли, благодать святаго Духа возсия». В «Повестях о Вавилонском царстве» и в «Сказании о князьях Владимирских» (обе вещи относятся к концу XV в.) идея «Москва-третий Рим» получает «историческое» обоснование: русский царь объявлен потомком римского императора Августа, значит, наследником Рима-Византии (второго Рима) со всеми политическими последствиями. Так закладывалась идея русской империи.

Названные сочинения служат одной цели – обосновать наследование Россией православной истины как результат всемирно-исторического движения; Божьим орудием в утверждении этой истины является государь (и государство), а не церковь, она лишь инструмент в его руках. Так оказались объединены два существенных признака «русской идеи»: 1) мессианская роль России, ее всемирно-историческое призвание (оно потом не раз откликнется во всевозможных идеологических формулах советского режима, например, «всемирно-историческом значении Октябрьской революции»); 2) святость государства, его верховного правителя (царя, императора, генсека).

⁷ РИБ, VI, 118; Карташев. – Т. 1. – С. 389.

⁸ Хрестоматия по древнерусской литературе. – М., 1973. – С. 251-254.

Окончательное завершение идеология «Москва-третий Рим» получила в посланиях старца (игумена) Филофея Трехсвятительского Псковского Елеазарова монастыря, писателя XVI в. В трех посланиях псковскому дьяку Мисюрю Мунехину, великим князьям Василию III и Ивану IV⁹ Филофей рассуждает: если греки пали [взятие Константинополя турками в 1453 г.] *после* их союза с латинством [Флорентийской унии 1437 г.], то *за это*. Значит, латинство ложно. Осталась лишь русская церковь, *правая перед Богом*. Эту мысль Филофей внушает в. к. Василию Ивановичу: «И да весть твоя держава благочестивый царю, яко все царства православныя христианския веры снисдошася в твое едино царствие. Един ты во всей поднебесной христианом царь»¹⁰. А в послании Мисюрю Мунехину против звездочетцев и латин Филофей пишет: «...Все христианская царства приидоша к конец и снисдошася во едино царство нашего государя по пророческим книгам, то есть российское царство. Два убо Рима падоша, а третий стоит, а четвертому не быти (...) Все христианская царства потопишася от неверных. Токмо единого государя нашего царство благодатию Христовою стоит»¹¹.

Прозвучала формула, которая сделается сердцевиной «русской идеи»: Россия – последний оплот христианства, Москва – третий Рим, в России и Россией заканчивается земная история, и Россия введет все народы в Царство Божье, поэтому Россия – последняя надежда человечества («...Все царства православныя... снисдошася в твое едино царствие»). Через несколько столетий, уже в нашу эпоху, будут петь: «Надежда мира, сердце всей России, Москва-столица...».

М. Брода глубоко прав, утверждая, что упомянутая идея «Москва – третий Рим» стала «одной из самых важных идей Руси и России, **архетипом национального мессианизма**, русской идеи и русской идентичности. В форме, более или менее приближенной к своей первичной версии, она столетиями находила все новых глашатаев и последователей». В ней проявился один из **всемирных**

⁹ Этих князей считает адресатами Филофея В. Малинин в исследовании «Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания» (Киев, 1901. – С. 441, 656 и далее).

¹⁰ В. Малинин. Приложение. – С. 50.

¹¹ Там же. – С. 45-46.

архетипов – «опыт “мировой души”: сакральность, преодоление изоляции, отчуждения и конфликта чистого разума или внетелесного духа с материальностью».

В таком случае, «русская идея» (всемирность, всечеловечность – привлекательные и по сей день волнующие понятия) неоригинальна по своей сути: история разных народов знает немало своих «третьих Римов» – идеологий национальной исключительности, вызванных извечным конфликтом чистого разума и материальности. Это, повторяю, типичный, а не уникальный конфликт, отличие России от народов Европы состоит лишь в том, что те уже отказались от «своего пути», Россия же все еще верит в него, вера сохраняется не только в массовом *подсознании*, но об этом пишут и пишут вполне *осознанно* различные идеологи, возвращая к мнению Кавелина о нашем «духовном малолетстве» или чаадаевскому «растем, но не созреваем».

В идее «Москва – третий Рим, а четвертому *не быть*» есть еще один смысл, который прочитывается благодаря пережитому нами за последние десятилетия. «Четвертый Рим», вопреки утверждениям русских умов XVI в., *был*, если разуместь под ним советскую империю – последнюю империю XX столетия. Ее стремительный и безоговорочный крах мог означать и то, что историческое время империй вообще миновало, и то, что имперский вариант губителен для России.

Суммируя оба эти значения, допускаю, что Россия освободилась, наконец, от того, что, с одной стороны, привело к созданию мощного государства, с другой – этой-то мощи страна не выдержала. Российскую империю в ее царской и советской формах погубила империя – всеподавляющая сила государства. Следовательно, русское имперское дело отжило свой срок, а посему один из нынешних русских вопросов таков: какую может стать Россия, если она не может быть империей? При этом надо учитывать, что имперские рецидивы все еще сильны, хотя на сей раз направлены только внутрь, я вижу их в стремлении реставрировать абсолютизм государства, уничтожив любые проявления социально-политической самостоятельности, будь то местное самоуправление, неугодная власти деятельность общественной (политической)

организации или отдельного лица. Но это и понятно: того, что наслаивалось веками, за несколько лет не сбросишь.

Архаической неподвижностью внутренних структур, ответственных за каждодневное мышление и поведение, объясняет автор, почему «Россия... столетиями берет на себя труд или хотя бы чувствует обязанность реализации миссии, посланничества или интернационального долга, выходящих по своему масштабу за государственные границы России».

Причины такого положения находит он в неколебимой приверженности России принципам племенного, мифологического мышления, от которого Западная Европа в ее социальной практике уже отказалась. Исследователь не однажды подчеркивает, что особенность русской мысли состоит в поиске истины, на основе которой должен быть перестроен греховный, несправедливый мир. Отсюда пренебрежение к тщательной работе с понятиями, акцентирование непознаваемости абсолюта, упование на интуицию и откровение, цельное знание, которого не обеспечат никакие рассудочные усилия, способные лишь дробить, атомизировать. Поэтому в человеке ценится неосознаваемый, стихийный порыв к божеству, а не продуманные личные расчеты по организации своей жизни.

Личное вообще теряет значение, на первый план выступает народный дух, национальная стихия. Главное преимущество России перед западной общественностью И. Киреевский видел в том, «что никакая личность в общежительных сношениях своих никогда не искала выставить свою самородную особенность как какое-то достоинство; но все честолюбие частных лиц ограничивалось стремлением быть правильным выражением основного духа общества»¹².

Для современного человека это хорошо знакомая философия «мы», в котором «я» отсутствует изначально, а не вследствие добровольного отказа от себя. Вспомним-ка, не восходя к антропологическим истокам, каково было и есть всякому «я» в традиционном русском (и в любом архаическом) «мы»: им «я» безжалостно душится, губится, а в горячие эпохи массово

¹² Киреевский И. В. О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России // Цитир. изд. – С. 214.

истребляется. Именно в таком, враждебном «я» смысле читаются ныне слова Киреевского, сколь бы возвышенные соображения ни двигали мыслителем. В исторической обыденности России «мы» чаще всего оборачивалось пыткой для «я».

Есть, конечно, и возражения: только «я» ведет к разрушению, разъединению целостного мира – ко всему, за что упрекали западный мир отечественные умы XIX в. (нередко справедливо, но потому лишь, что славянофильский идеал, которому якобы соответствует или будет соответствовать Россия, был принципиально неосуществим). Наиболее полно эти упреки выразил В. С. Соловьев в диссертации «Кризис западной философии» (1874) и в «Философских началах цельного знания» (1877).

По поводу его взглядов М. Брода замечает: «В соловьевской концепции “цельной жизни” нетрудно узнать своеобразную транскрипцию “Царства Божьего”». Это значит, за основание земной жизни взят небесный идеал. История XX столетия (не только двадцатого, но и в двадцатом с ужасающей наглядностью) засвидетельствовала, к чему ведут намерения перестроить земную, несовершенную жизнь по чертежу небесной, совершенной, – к ГУЛАГу и Освенциму. Я полагаю, иных вариантов Царство Божье в качестве социальной практики не имеет, и после названных «опытов» пропадает всякое желание продолжать эксперимент.

Разумеется, нелепо делать *мысль* ответственной за кошмары *дела*, но следует осознавать связь (пусть возможную) архаической философии «мы» с этим делом. М. Брода цитирует В. Соловьева: «Восстановить на земле... образ Божественной Троицы – вот в чем русская идея».

В начале XXI столетия такое суждение осознается признаком глубокой архаики, бессознательной апелляции к мифологическому прошлому, что бы ни думал сам философ. Мой польский коллега сделал в этой связи глубокомысленное наблюдение: «В русской культуре не произошло такого же полного, как на Западе, выделения автономной сферы культуры, свободной от сакрального языка...».

На таком языке, если речь идет о социальном устройстве настоящего и будущего человечества, можно обсуждать лишь большевистские или нацистские проекты, ибо русский коммунизм и

германский национал-социализм показали, к чему ведет реализация на земле Небесного Царства.

Сопоставляя русское и западное миропредставления, М. Брода подчеркивает: если второе развивалось от до- и языческих взглядов к современным, то первое в разные периоды своей истории только воспроизводило эти до- и языческие взгляды. В качестве одного из примеров автор приводит идеологию народников: «В народническом стремлении “погружения” или даже “растворения” в народе можно заметить содержания, явно перекликающиеся с <...> ритуальными попытками мифического возвращения к неопределенности первичного хаоса, преодолевающего отчуждение и возвращающего единство».

При некоторой неопределенности выражения (как возврат к хаосу содействует единству, предполагающему какую-никакую, но организацию?), все же следует признать, что главное схвачено верно, протекшее время подтвердило историческую бесперспективность таковых движений, обреченность возврата отжитых форм жизни. Кроме того, крах и народничества, и коммунистического проекта, выразившего, по убеждению Н. Бердяева («Истоки и смысл русского коммунизма»), социальные инстинкты русского народа (в том-то и дело, что лишь инстинкты!), якобы благотельно отличающие его от будто бы одичавшего в эгоизме материальной жизни Запада, – все это заставляет признать вредным стереотип, согласно которому народ – хранитель истины, поэтому всегда прав и т. д. Опыт опять-таки XX столетия подтвердил, что подобные взгляды – аксиоматическое заблуждение; что апелляция к народу – знак архаико-мифологического мышления, даже если сами апеллянты так не думают и делают это из демагогических побуждений.

Религиозный пафос народничества, черпавший из универсальных мифологических структур сознания, многое объясняет в дальнейшей судьбе России. Сошлюсь на психологический портрет В. И. Ленина работы Ф. А. Степуна. «Его победительность заключалась не в последнюю очередь в том, что он творил свое дело не столько в интересах народа, сколько в духе народа..., вместе с народом, т. е. созвучно с народным пониманием и ощущением революции как стихии, как бунта». «Все исходные точки марксизма принимаются им на веру. Догматы экономического материализма он утверждает и с *сектантским испугением*, и с

фельдфебельским изуверством. <...> По своему интеллектуальному типу он – старовер, *косный старовер*» (курсив автора). «В формальной структуре и эмоциональном тембре его сознания было, как это ни странно сказать, нечто определенно *религиозное*. Он весь был нелепым марксистским негативом национально-религиозной России. Только этим и объясняется то, что ему удалось слить воедино *древнюю тему русской религиозности* с современной темой западноевропейского атеизма»¹³.

К словам Степуна могу прибавить поэтическую характеристику Н. Клюева: «Есть в Ленине *керэженский дух*, // *Игуменский окрик* в декретах». Поэт тоже подметил религиозный, но никак не научный пафос Ленина, что бы тот сам ни говорил о *научном* содержании своего марксизма. Да и не знает всемирная революционная практика примеров, когда бы научный, а не религиозный дух содействовал торжеству массовых движений.

Три только что цитированных автора, разные во всех отношениях, подмечают, однако, общую черту в сознании русского человека – неискоренимую архаику. Оно по-прежнему стихийно ориентируется (это инстинктивная реакция на происходящее с ним и вокруг него, а не результат воздействия беспринципных, враждебных ему политиков, своих и чужих) на глубокое прошлое. Новое время для этого сознания так и не наступило, и – возникает пессимистическое предположение – вряд ли наступит, пока народ в массе своей привержен языческим ценностям («мы», «цельное знание», мессианский подвиг избавления человечества от социальной несправедливости, имущественного неравенства и пр.). Все это давно опровергнуто историческим опытом, перешло в разряд заблуждений, о которых перестали говорить ввиду их очевидности, хотя мир так и не стал справедливым.

«Мы имеем здесь дело, – оценивает М. Брода типичное русское сознание, – с универсальной символикой мышления, остающегося в сфере мифа...».

По этой причине большевики, шедшие «вместе с народом» (в значении, о котором писал Степун), тоже оставались, как это бесспорно сейчас, в сфере мифологических смыслов, и критика Лениным социалистов Запада (единомышленников, что ни говори:

¹³ Степун Ф. А. Мысли о России. Национально-религиозные основы большевизма (1927) // Степун Ф. А. Чаемая Россия. – Издательство Русского Христианского гуманитарного института. – СПб., 1999. – С. 42-43, 44, 46.

отличались методы, а не цели и содержание), например, К. Каутского, отказавшегося от революционных средств (предполагавших немедленное разрушение прежних социально-политических отношений), носила сугубо иррациональный характер. То была «мифологическая критика» реальности, коренившаяся в вере, а не конкретном опыте, как если бы Ленин усвоил взгляды славянофилов. Так, в сущности, думает и М. Брода: «В большевистской мысли, а позднее также в идеологии советского государства нашел свое деформированное, но оживляющее проявление ряд традиционных русских культурно-ментальных элементов».

Подытоживая свои суждения о связи большевизма и народничества, польский исследователь замечает: «Когда через несколько десятилетий после народнического “хождения в народ” не менее радикальную попытку разрыва с прошлым предпримут... большевики, ее результатом станет мстительная карикатура как на прежнюю российскую действительность, так и на надежды и планы реализации земного, коммунистического субститута Царства Божьего».

Что ж, земное Царство Божье только и может быть страшной карикатурой Небесного, французский исследователь выразился еще лаконичнее, назвав ГУЛАГ «аватарой фаланстера»¹⁴.

Еще одним признаком архаического содержания русской мысли является ее отношение к Западу – лежащий «в глубоких слоях мифического мышления способ понимания собственного и чужого в категориях “высшее–низшее”, причем данное “низшее” рассматривается как “противовысшее”, требующее **преодоления и подчинения**».

У такого понимания очень долгая традиция, причем и на Востоке, и на Западе Европы.

Один из первых русских святых, преподобный Феодосий Печерский, писал в «Слове о вере крестьянской и латынской»: «Вере латыньстей не прилучайтесь, ни обычая их держати <...> и всякого учения их бегати, и норова их гнушати и блюсти, своих дочерей не давати за них, ни у них поимати, ни брататися, ни целовати его, ни с ним из единого судна ясти, ни пити, ни брашна их приимати.

¹⁴ Bronislaw Baczko. Les imagineaux sociaux. Mémoires et espoirs collectifs. Payot. Paris, 1984, p. 129.

Тем же паки просящим у нас Бога ради ясти и пити дати им, но в их судех; аще ли не будет у них судна, в своем дати, потом измывши, дати молитву, занеже не право веруют и не чисто живут»¹⁵.

Православный святой, в прямое нарушение евангельских заповедей, предписывающих любить даже врага (здесь же речь не о враге, а всего-навсего об иной ветви христианства), призывает «не брататься». Отчего? «Не право веруют».

Проходит около тысячи лет, и образованный французский ученый, историк Анри Мартен, в сочинении «Россия и Европа» (1862), доказывает, «что русские ни в каком смысле не могут считаться европейцами, т. к. они, во-первых, не славяне, т. е. не индогерманцы, а туранцы, а во-вторых, не христиане, а лишь слегка покрытые христианским лаком – суеверные, невежественные язычники, не способные ни к какому нравственному совершенствованию, почему их и надлежит изгнать за Урал»¹⁶.

Ибо «не право веруют», добавляю от себя.

Вся книга М. Броды служит, на мой взгляд, весьма серьезным свидетельством того, что к настоящему времени накопилось достаточно предпосылок, чтобы любой вдумчивый читатель, в России и на Западе, смог преодолеть долговековой соблазн взаимного непонимания. Нужно лишь отказаться от архаического (и типологического, т. е. свойственного любому народу, не вышедшему из племенной фазы развития) деления мира на своих и чужих; научиться (именно научиться!) видеть в не своем не чужое, а другое – тогда исчезнет потребность его преодоления и подчинения.

«Для славянофильского сознания России Запад не представлял особой проблемы: ему приписывалась узкорационалистическая односторонность, поверхностность и неспособность к пониманию самого себя, а тем более России. Последняя, по их [славянофилов. – В. М.] убеждению, сохраняла способность к глубокому и интегральному познанию истины...»

Такое сознание и надлежит преодолевать, ибо гуманитарная истина и не имеет одного центра, и к ней идут разными путями. В современном мире стала безоговорочным заблуждением идея народов призванных и незванных, ибо каждый народ (и человек) призван постичь собственное назначение. Вот почему, справедливо

¹⁵ Попов Андр. Историко-литературный обзор русских полемических сочинений против латинян. IX-XV в. – СПб., 1875. – С. 70-71.

¹⁶ Степун Ф. – С. 305.

полагает М. Брода, и Западу пора понимать, что «свойственное русской ментальности и культуре тяготение к эсхатологической тональности, преодолевающей дифференциацию ограничения и противоречия, понимается на ее почве прежде всего **как задача**, остающаяся по-прежнему не решенной...».

Иными словами, автор и сам ясно видит, и призывает западных оппонентов России понять одну из характерных черт существования русского человека: его мысль о жизни и сама жизнь, как правило, не совпадают; оценивая только мысль, опрометчиво думать, что ты понял жизнь. С этой точки зрения как нельзя уместнее тютчевское: «Умом Россию не понять...». Правда, это относится к любой стране и к любой индивидуальной жизни.

И еще раз об уме. В одном из эпизодов книги М. Брода высказывает неопровержимое суждение: «Истинное будущее России, как и других стран, всегда остается открытым».

В самом деле, опасно переносить на будущее опыт прошлого: могут возникнуть обстоятельства, прежде не существовавшие или не замеченные современниками. И все же напрашивается не то чтобы возражение, а неуверенный вопрос: как же быть, если некие принципы прошлого, в частности, русские вопросы о России, для нее всегда актуальны, и это самое прошлое столь же всегда оказывается ее будущим?

Определяя цель своего труда как «размышление над усилиями русских познать самих себя», над тем, «что очень часто – хотя иногда имплицитно и неосознанно – в них повторяется, является постоянным», автор вынуждает спросить, опираясь на упомянутую им повторность: так ли **открыто** будущее России? Пусть имеются обнадеживающие симптомы, прежде всего, изменившийся мир, который и от России требует перемен. Однако предыдущие века нашей истории оставляют мало надежд на то, что Россия преодолет архаические стереотипы мышления и поведения. Не даю примеров, они кишат, впрочем, вот один – авторская характеристика извечной отечественной ситуации: в России власть находится вне действия закона и потому позволяет любые нарушения существующих юридических норм. Попробуем догадаться, о каком **историческом** времени сказано. М. Брода прибавляет: «Культ государства и его приоритет в отношении прав личностей не сталкиваются... с препятствиями, которые могли бы составлять правовое сознание большинства граждан и зрелые формы гражданского общества».

Оценка эта пригодна и для XIX в., и для XXI, и для XVI. Подобных совпадений тысячи и тысячи. В чем причина? В одном, я полагаю, и книга М. Броды укрепляет мою гипотезу. Вдумаемся в удивительный факт наших дней. Все (или, осторожнее, многие) видят, что дела у нас неблагополучны; что это носит не локальный, а системный характер. Одновременно процент доверяющих первому лицу государства (сейчас – президент, раньше – генсек, еще раньше – царь), ответственному по своему политическому статусу за неблагополучие, очень высок и не совпадает с оценками общего положения страны теми же «процентами». Еще один «русский вопрос»: каков источник очевидного парадокса?

М. Брода, как специалист по русским вопросам, отвечает: «Упрочившаяся склонность к тотализации видения мира, поиску однообразного смысла, общесоциальных интересов, отменяющих [а не включающих. – В. М.] партикулярные интересы, подрывающая автономность критериев и стандартов, свойственных отдельным сферам общественной жизни и знания, делает понятными надежды, связанные с возможностью разрубить смелым предводительским поступком “гордиев узел” русских проблем...».

Источник названного парадокса – архаическое сознание России, массовое пристрастие к *однообразному* смыслу, не способному объяснить, что происходит в *разнообразном* мире. От этого люди чувствуют бессилие перед окружающим и в отчаянии хватаются за самое простое, винят в своих неудачах вражьи (внешние) силы.

Вот где, полагает польский ученый, кроется разгадка будто бы тайны «русской души». Другие народы уже поняли благодаря долгому историческому опыту (столь же кровавому в некоторые эпохи, как опыт русский), что нет *одного* решения; что человек сам распоряжается своей судьбой; что поэтому Царство Божье на земле – утопия; что рациональные действия, как бы ни были ограничены возможности разума, лучше веры с закрытыми глазами, лучше бездействия или хаотического метания между крайностями – все это до сих пор не усвоено и потому не освоено народом моей страны.

Действительно, *тайна*, действительно, *загадка* мистической русской души, какой уж тут общий аршин, тут со своим не управишься. Невольно идет на ум: да, особенная статья, и потому остается лишь верить, отбросив любые разумные доводы. Один из

них, между прочими, таков: как, имея за плечами тысячелетний опыт, всякий раз повторять шаги, многократно доказавшие в предыдущем свою никчемность? Как можно уповать на счастливое будущее, настойчиво созидая его из обветшалого прошлого? Упоение «абсолютной якобы уникальностью и исключительностью России приводит к тому, что поиск *собственной* правды-идеи опирается на познавательные и идеологические мистификации, обрекает на то, чтобы оставаться в сфере ложного сознания в его *элементарном смысле*».

«Собственная» правда, «русская идея», вековые «русские вопросы» в контексте нынешнего времени являются всего-навсего признаками ложного сознания в его элементарном смысле. Книга М. Броды предрасполагает к такому выводу и позволяет утверждать: ни загадки, ни тайны в истории России нет; есть лишь застойность, малоподвижность, особенно заметные на фоне развивающейся Западной Европы. Это давно видели в России, но вместо того, чтобы исправить что-то в себе, предпочли (и предпочитают, что самое горькое для меня, современника) «русскую идею», «свой путь», «цельное знание», «Третий Рим», «братскую семью народов» и пр., и пр. – своего рода компенсация, оправдание в собственных глазах постоянных исторических неудач добиться, в конце концов, того, чтобы жить, как люди.

После двукратного, в течение неполного столетия, распада имперской «семьи» народов напрашивается предположение: не потому ли это произошло, что в каждом случае оказалась ложной одна и та же исходная идея мессианского предназначения России, которая одна из всех европейских стран способна исполнить вековые чаяния человечества? Дважды, повторяю, этот «свой путь» приводил в тупик. Не следует ли из этого, что нет никакой «русской идеи», как давно нет английской, французской или немецкой? А если есть, то в качестве интеллектуального фантома? Поэтому пора прекратить ее поиски, набраться решимости и отбросить очевидную ныне утопию Царствия Божьего на земле, скрытого в идее национальной исключительности. Всемирная история, кажется, не знает ни одного примера, когда идеология, утверждавшая преимущества одного народа перед остальными, на практике давала благие результаты. Зато противоположным примерам нет числа: идея национальной исключительности всегда оборачивается погромом других народов. Опыты XX века и

нескольких лет ХХІ вдобавок подтвердили, что всякая национальная идея – фикция, и те страны, которые все еще уповают на нее, обречены. Повторяю и повторяю: в современном мире любой «свой путь» страны ведет либо в ГУЛАГ, либо в Освенцим, иных вариантов минувшее столетие не оставило.

Выше говорилось, что в Западной Европе перестали задавать «русские вопросы» о своем пути, о национальной идее. Произошло это, полагаю, потому, что осознали, наученные историческим опытом: задавая ложный вопрос, нельзя получить истинного ответа, вынуждены из века в век лишь повторять одно и то же без каких-либо конкретных результатов. Истинный же вопрос носит риторический характер, ибо ответ, по свидетельству истории европейского человечества, давно известен: не думать о *народе*, а создать условия, чтобы каждый *индивид* мог заняться собственной жизнью. Для этого не нужна национальная идея – пережиток племенного общества, один из памятников истории культуры, наряду с доспехами рыцаря и геоцентрической моделью вселенной.

Что же остается нам, приученным к «своему пути», если мы его лишаемся? Очень многое, но вполне посильное: сделать так, чтобы каждый человек из 140 млн. населения перестал чувствовать себя на родине сиротой, никчемностью, лишним.

Вместе с автором книги, проникнутой и любовью к России, и сочувствием к ней из-за терзающих ее вот уже которое столетие несчастий (предполагаю, поляку они особенно понятны, ибо двести с лишним лет эти несчастья были у России и Польши общими), хочу надеяться (верить, говоря словом Тютчева) на прогноз М. Броды:

«Можно считать, что способ, которым русские переживут и воспримут опыт коммунистического тоталитаризма, определит в большой степени характер русской открытости в будущее, а также форму самого этого будущего. Немногие наблюдаемые факты позволяют, однако, утверждать, что это будет переживание на самом деле очищающее, сильное и глубокое».

Если справедливо, что идеи способны вызывать такие переживания, как раз их вызывает книга М. Броды.

Что ж, разве страна с историей и культурой всемирного значения не дожила до того, чтобы получить, наконец, ответы на свои вечные вопросы, а если да, не пора ли действовать в согласии с полученными ответами? (Вот, кстати, новый вопрос.) Правда, для этого нужно отчетливо и в надлежащих понятиях осознать, от

какого наследства мы отказываемся и ради чего. В этой связи последние, хочу надеяться, русские вопросы могут звучать так: сумеет ли Россия победить вековечный соблазн «русской идеи», мессианского предназначения? Если же сумеет, то не ради ли того, чем давно уже заняты остальные европейские народы? А это – забота об индивидуальном существовании, поиски его смысла, ибо никакого иного дела в жизни человека нет.

В. И. Мильдон

ВВЕДЕНИЕ

Как справедливо замечено, пытаясь описать структуру, конституирующую присущий ей дискурс, философия – вместо того чтобы по примеру точных наук, раз и навсегда определив свой предмет, сосредоточиться на решении конкретных исследовательских проблем – все время задает вопрос о самой себе. Большую часть энергии поглощают при этом вновь и вновь предпринимаемые, как бы возвращающиеся к исходной точке попытки понять саму себя, свой предмет, своеобразие, природу и призвание. Возможно, именно концентрация внимания на анализе этих непрекращающихся попыток самопонимания позволяет таким образом уловить идентичность философии лучше, чем какая бы то ни было иная операция¹⁷.

С аналогичной ситуацией мы сталкиваемся в случае России, где в течение столетий продолжается поиск собственной идентичности. «Россия до сих пор не может произвести ментальное самоопределение»¹⁸, а предпринимаемые вновь и вновь попытки становятся характерным лейтмотивом тамошней интеллектуальной и культурной традиции. Начиная по меньшей мере с XIX века, ее центральной проблемой становится сама Россия. Возможно поэтому – подобно тому, как в случае философии, старающейся описать структуру, конституирующую присущий ей дискурс, – обращение внимания на факт постоянства попыток русских понять самих себя создаст удобную перспективу для рефлексии над сущностью русской философии, мысли и культуры. Ибо, учитывая живучесть, перманентность и центральность задаваемых там вопросов о себе и предпринимаемых самопознавательных попыток, можно ожидать, что анализ данных вопросов и усилий открывает в то же время плодотворную познавательную перспективу – существенную для изучения не только русской мысли и философского знания о себе, но и для более широкой интеллектуально-культурной традиции, способствующую как более полному объяснению их самих, так и лучшему познанию более

¹⁷ Cp. M. Siemek, *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, Warszawa 1982, s. 8 i n.

¹⁸ W. Jerofiejew, *Czy Rosja przeżyje XXI wiek?*, „Rzeczpospolita”, 2000, 21.09, s. A8.

общего порядка или топографии смысла, свойственного культуре и самосознанию русских.

Родина Достоевского, пытающаяся в начале третьего тысячелетия выкарабкаться из состояния отчаяния после падения коммунистической империи, все еще находится в периоде определения наново своей идентичности, места в современном мире и собственного способа существования в нем. Неуверенность в самой себе рождает усиленные механизмами проекции неуверенность и недоверие по отношению к другим, чувство опасности, окруженности миром, в котором она скорее видит врагов, чем находит друзей. Это затрудняет подлинный диалог, партнерство и сотрудничество с другими народами. Возможности и шансы этого диалога обусловлены в значительной степени тем, каким образом русские и Россия определяют свой идентитет, как дефинируют свой способ существования и поймут самих себя.

Предпринимаемые с этой целью попытки рассматриваются ими очень часто как дело совершенно фундаментальное, а иногда даже исключающее возможность автономного, независимого от них результата, обсуждения и решения конкретных культурных, социальных или теоретических проблем: «Мы тоже, – симптоматично признает в перспективе, определенной сознанием неизбежности цивилизационного выбора России, один из российских политиков, – можем иметь демократию, выборы, конституцию, свободный рынок и все остальное, но, если мы хотим куда-нибудь дойти, мы должны вначале хорошо узнать самих себя – должны узнать, кто мы и с какой точки начинаем»¹⁹. Ведущим мотивом предпринимаемых усилий бывает в особенности – понимаемый как структура, определяющая цель собственных поисков или, реже, как исходная точка негативного к ним отношения – финалистски воспринятый замысел: «Понять Россию». Его можно обнаружить как в концепциях русских философов и писателей, так и в обыденных, зачастую лишенных сколько-нибудь выразительного самосознания перцептивно-концептуализационных схемах миллионов русских или в типе проводимого ими дискурса.

Вместо того чтобы присоединиться к кругу лиц, пытающихся окончательно решить вопрос о природе «русского сфинкса», я

¹⁹ Цит. по: D. Remnik, *Zmartwychwstanie*, Warszawa 1997, s. 109.

предлагаю – дистанцируясь от них – задуматься над феноменом постоянства русских поисков собственной идентичности, определенных императивом «понимания России», над тем, что он сознательно или неосознанно предполагает, что прикрывает и чего ищет. Предлагаю задать вопрос о том, что значит этот так часто повторяемый вызов: «Понять Россию!», присмотреться к его погруженности в универсальные структуры мифа, к религиозно-культурным и духовно-ментальным предпосылкам его существования, значения, центральности занимаемого места и живучести в российской традиции, а также к определенным им рамкам русских попыток самопонятия²⁰ и самопроблематизации.

Прежде всего приходится заметить, что финалистский замысел «понять Россию» сопровождается, зачастую неосознанно, хотя в то же время неизбежно, соответствующей ему проекцией смысла, предполагающей *a priori* определенный порядок действительности. Так происходит и в то время, когда данный замысел приводится в значении сизифова труда²¹, и тогда, когда объявляется – а по крайней мере выражается вера в существование и возможность его обнаружения – окончательное решение «русской загадки». Насколько в первом случае предполагается особая природа России, исключая возможность ее понимания или познания²², настолько в другом, без отказа от убежденности в особой природе России, она понимается такой, которая в силу собственной динамики открывает избранным, имеющим соответствующие способности и подготовку, свою эсхатологическую сущность, благодаря чему на Россию и на них

²⁰ Именно самопонятия, а не самопонимания, которое должно сопровождаться свойственным ему сознанием историчности, относительности, процессуальности, диалогичности и т. д.

²¹ Констатация тайны не является здесь просто пассивным утверждением отсутствия знания, но активной позицией, отказом от принятия знания, нежеланием его иметь, отказом от знания, своего рода антизнанием.

²² Для примера: как утверждает В. Иванов, «все исторические, бытовые, психологические проблемы суть только внешние облачения, временные одежды плоти, преходящие модальности ее (т. е. Матери-Руси. – М. Б.) сокровенного бессмертного лика, видимого одному Богу». Цит. по: Рябов О. «Умом Россию не понять...». Гендерный аспект «русской загадки» // Женщина в российском обществе. – 1988. – № 1. – С. 37.

может снизить ощущение универсальной и даже общечеловеческой миссии.

Ограничимся для примера словами Соловьева, многими считающегося самым великим из русских философов: «Русская идея, исторический долг России требует от нас признания нашей неразрывной связи с вселенским семейством Христа и обращения всех наших национальных дарований, всей мощи нашей Империи на окончательное осуществление социальной троичности, где каждое из трех органических единств, церковь, государство и общество, безусловно свободно и державно, не в отъединении от двух других, поглощая или истребляя их, но в утверждении безусловной связи с ними. Восстановить на земле этот верный образ божественной Троицы – вот в чем русская идея»²³.

Как в первом, так и в другом случае намерение понять Россию связано и соопределено с намерением понять самого себя, а констатация непознаваемости «души России» либо, наоборот, представление решения ее «загадки» влекут за собой соответственно аналогичные ответы на вопрос о природе субъекта, своеобразии и возможности понимания «русской души», понимания русскими самих себя.

Мне не кажется, что в пространстве российской традиции – учитывая свойственный ей мистический реализм, финализм и эсхатологизм – можно было бы говорить всегда о полной, особенно интенциональной равноправности обоих вариантов; первый из них выполняет зачастую скорее подготовительную, очищающую и негативную роль. Он позволяет указать, для кого, а также для какого типа познания и знания «понимание России» должно – и почему должно – остаться принципиально недостижимым²⁴. Русская стихия, как утверждает, например, Б. Вышеславцев, чувствуется в каждом русском как непостижимая и непреодолимая для других сущность души русской природы. Даже для самих русских, продолжает он, эта стихия кажется не вполне понятной. «Умом Россию не понять...»²⁵

²³ Ср. Соловьев В. Русская идея. – СПб., 1991. – С. 82.

²⁴ Особенно для Запада и «рассудочного» познания вообще, для окциденталистов, оторванных от народа и русской почвы *citoyen'ov* и т. п. Ср., напр.: Достоевский Ф. И. Полное собрание сочинений в 30 т. – Т. 21. – Л., 1980. – С. 8.

²⁵ По: G. Kotlarski, *Rosjanie i Rosja – szkice do autoportretu*, [w:] *Rozumieć Rosję*. Труды, Poznań 1997, s. 22.

Согласно репрезентативному для более широких позиций взгляду Н. Бердяева, недоступная обычным меркам и стандартам, Россия остается неразгаданной тайной: каждый верит в нее по-своему. Несмотря ни на что: «Подойти к разгадке тайны, сокрытой в душе России, можно, сразу же признав антиномичность России, жуткую ее противоречивость. Тогда русское самосознание освободится от лживых и фальшивых идеализаций, от отталкивающего бахвальства, равно как и от бесхарактерного космополитического отрицания и иноземного рабства»²⁶. В понимании других его соплеменников ключом совсем не обязательно должна была быть антиномичность России, важно было нечто более общее: посредством очищающего проникновения сквозь слой внешней видимости – открытие врат высшей правды. Вопрос касается как целостно понятой природы «русского сфинкса», так и отдельных – в особенности считающихся симптоматичными или переломными – событий его истории, форм, которые он обнаружил, и метаморфоз, которым подвергался.

В рефлексии над рассматриваемым способом перцепции и концептуализации российской действительности зачастую не делается достаточно явное различие обоих вышеуказанных аспектов «тайны» – «загадки» России, их взаимное наложение дополнительно, впрочем, усиливает возбуждающий воображение эффект необычности и непостижимости: «Россия – загадка внутри головоломки, завернутой в тайну»²⁷, – утверждал, например, У. Черчилль. Несмотря на то что указанному пониманию очень редко равно и последовательно соответствуют «чистые» типы сигнализируемых им позиций, представленных отдельными мыслителями, а позиции последних колеблются, как правило, между одной и другой, анализ указанной двойственности может нам помочь лучше познать русские попытки самоопределения, их скрытые основания и надежды, которые с ними связаны, а также предпосылки, обусловленности и механизмы самой диалектики «тайны-загадки», относимой к природе или сущности русскости.

²⁶ Бердяев Н. Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности. – М., 1990. – С. 10.

²⁷ Цит. по: Соловьев В. М. Тайны русской души. Вопросы, ответы, версии. – М., 2001. – С. 3.

Целью предлагаемых размышлений не будет, подчеркнем это еще раз, поиск какого-то эзотерического ключа к России, мрачная медитация или героическая попытка проникновения в глубину «русской тайны» и мистического опыта смысла «русской души», «миссии», «идеи». Это скорее попытка задуматься над тем, почему на своей родной культурной почве русская действительность зачастую концептуализируется все еще таким именно образом. Поэтому предметом моего анализа будет не Россия, рассматриваемая как бытие само по себе, а определенный тип самосознания и связанных с ним усилий самопонимания – издавна культурно и ментально закрепленный, очень значительный для ее мыслительной традиции.

Представляемая перспектива сознательно избегает обеих крайних, по-прежнему живучих и распространенных познавательных ориентаций. Первая из них собственной вере в реальность своих эзотерических убеждений на тему России придает статус «высшего знания», маргинализирующего или даже делающего невозможным обычное эмпирическое знание, а другая, напротив, совершает полную, имеющую целью демистификацию, редукцию смысла распространенных в русской культуре способов понимания и концептуализации мира до сферы социальных интересов, идеологических функций или просто видит в них выражение наивного альянса фантазии и инфантилизма.

Как я стараюсь (опираясь на проведенное исследование русской мысли и философии, в особенности присутствующих в них самопознавательных стремлений) показать в этой книге, задаваемые ее жителями вопросы о России, как, впрочем, все вопросы подобного типа, не нейтральны по отношению к своему объекту (по отношению к тому, что они понимают и распознают как свой объект), ни по отношению к ним самим. Субъект и объект познавательных отношений взаимопредполагаются и взаимоконституируются как результаты определенных смысловторных процессов, направляемых – в рассматриваемом случае – интенцией «понимания России» и «понимания себя» субъектом, задающим вопросы о России (а также миром, историей, правдой и т. п.), таким, а не иным образом.

В послекантовской теоретической перспективе, которую программно должна представлять данная книга, возможным и необходимым становится стремление к распознаванию – зачастую незаметных с позиции погруженного в них непосредственно познавательного субъекта – ряда основных принципов, структур, свойств и обусловленностей анализируемых смысловых процессов, определяющих то, какие – и почему – решения могут появиться в их рамках в качестве приемлемых, важных, истинных, необходимых или очевидных. Это имеет не только теоретическое значение, так как ментально, культурно и общественно укоренившиеся способы восприятия, концептуализации и проблематизации понимания мира, своей страны и самих себя, а также связанные с ними ценности, образцы поведения и позиций представляют собой важный элемент общественной действительности, влияющий на ее судьбу, определяющий ее будущее.

Данная книга является итогом нового этапа проводимых мной исследований русских самопознавательных попыток, а также их места и значения в интеллектуальной, культурной и политической традиции России²⁸. Я намерен продолжать их и в будущем.

²⁸ Ср. М. Broda, *Historia a eschatologia. Studia nad myślą Konstantego Leontjewa i „zagadkę Rosji”*, Łódź 2001, s. 229-320. Идея подобного анализа впервые возникла у меня во время работы над книгой «Понять Россию?» (М., 1998. См. С. 5-7, 87-103).

I. МЕЖДУ ЗАГАДКОЙ И ТАЙНОЙ

На первый взгляд, трудно найти более разные позиции, чем констатация непознаваемости и непостижимости России, с одной стороны, и провозглашение категорических истин на тему ее скрытой, обнаруживающейся, однако, именно посредством самой себя, природы или сущности с другой. В действительности созерцание тайны России и поиск окончательного решения ее загадки, как представляется, происходят в некоем общем, ибо совместно ими предполагаемом, пространстве смысла, в котором, как я постараюсь показать, неопределенность и определенность, хотя и отделенные друг от друга и даже поляризованные, взаимопроникают и взаимно дополняются. Так происходит потому, что акцентируемая неопределенность сущности или глубины русскости ничуть не означает отсутствия содержания, а скорее, как мы увидим, ее по меньшей мере потенциальное богатство²⁹. Некоторые из основных свойств данного пространства, ее динамики и парадоксальности можно обнаружить – даже прежде чем мы примем во внимание религиозно-культурный и духовно-ментальный контекст или психосоциальные функции появляющихся в ее рамках убеждений и концепций – уже на уровне наиболее элементарного опыта, перерастающего, по крайней мере частично, свою культурную партикулярность и сохраненного в языке и универсальных структурах мифа.

Разработка указанной проблематики, как представляется, целесообразна с точки зрения явного совпадения наиболее распространенных характеристик, с помощью которых на протяжении столетий делаются попытки выразить тайную или отгадать загадочную природу России – «русской души», «души России», «русского сфинкса», «Святой Руси», «Матери-России» и т. п., с универсальными мифологическими категориями³⁰. В той степени, в которой это происходит, учет мифологического горизонта становится не только правомерным, но даже

²⁹ «Тайна, – как указывает о. Я. Салий, – это нечто такое, чего невозможно понять до конца (...) потому, что такое огромное богатство содержания перерастает нас». См.: Jacek Salij OP, *Rozpacz pokonana*, Warszawa 1983, s. 134.

³⁰ Ср. Рябов О. «Умом Россию...». – С. 34 и далее.

необходимым эвристическим подходом, помогающим при попытках описания, анализа и понимания предпринимаемых в России – а отчасти и вне ее – попыток объявления и акцентирования «русской тайны» или нахождения решения «русской загадки».

1. В универсальных структурах мифа

В мифологических системах очень многих народов повторяется представление о первичном разложении древнего хаоса – неупорядоченной или вообще недифференцированной полноты, содержащей в себе все космические и антропологические возможности, – на части, нередко принимающем форму разделения на две половинки, «мужскую» и «женскую», причем вторая из них, выделившись из хаоса, остается в значительной степени его подобием³¹. Она является «половинкой», частью, а также суррогатом полноты, чем-то двойственным и парадоксальным, если учесть, что характер квазиполноты она проявляет в контрастном сопоставлении со своим «мужским» дополнением и противоположностью. Подобно мифической Гее, она может сама рождать, но продолжение и дополнение дела творения требует также участия отделившегося и противоположного, даже если оно первоначально происходит из ее лона³². Данная «женская» половинка ассоциируется, кроме «хаоса», с которым остается в более близкой связи, чем ее «мужское» соответствие, с «женственностью», «водой», «землей», «ночью» (и «луной»), «материей», «природой», «дионисизмом» и т. п. Каждая из названных категорий несет определенный ресурс смысла – не до конца, правда, однозначно определенный, но отличающийся явной регулярностью и повторяемостью в ситуациях, в которых он появляется.

«Хаос» указывает на отсутствие всякой определенности, бесформенность, цельность, недифференцированность, отсутствие какого бы то ни было порядка, чистую потенциальность, неосознанность, невыразимость, но также – на первичное целое, охватывающее все силы, а поэтому все пары противоположностей:

³¹ Ср. Рябов О. «Умом Россию...» – С. 35; М. Eliade, *Mefistofeles i androgyn*, Warszawa 1994, s. 111-112, 119-120.

³² М. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, Warszawa 1988, s. 175 i n.

бесформенность и форму, тьму и свет, потенциальное и существующее, мужское и женское и т. п.³³ «Воды» характеризуют водный хаос, предформенную модальность космической материи, но также мир смерти, всего, что предшествует жизни и после нее наступает, выражают силу очищения и возрождения, результативность, плодородие, оздоровление: они разлагают формы и перечеркивают историю, а то, что выплывает из них, подобно ребенку без греха и истории, способно к восприятию нового явления и началу новой, «собственной» жизни³⁴. «Земля» – это прежде всего плодородие, неисчерпаемая способность созидания, материнство: она рождает формы, выводя их из собственной субстанции, а когда они к ней на определенное время возвращаются, позволяет им отдохнуть, окрепнуть и снова появиться на свет³⁵. «Ночь» (и сопровождающая ее «луна») – указывает на тьму, скрытость, интуитивность, иррациональность, таинственность, цикличность, связь жизни со смертью, но и жажду регенерации, инициацию, связь между разными сферами действительности; она примиряет человека со смертью, подчеркивая ее неокончателность и наступающее после нее новое рождение³⁶. «Материя» выражает чистую и неопределенную возможность, способность к регенерации, пассивность, неуловимость, непостоянство, иллюзорность и т. п.³⁷ «Природа» – это стихийность, неупорядоченность, безмерность, нарушение порядка, неподчиненность никаким законам, склонность к трансгрессии, непредвиденность³⁸.

С «женственностью» же связана неопределенность, потенциальность, изменчивость, непредвиденность, двойственность, антиномичность, парадоксальность, иррациональность, иллюзорность, молчаливость, инаковость, пассивность и несамостоятельность, естественность, связь с силами тьмы, но также

³³ Ср. М. Eliade, *Mefistofeles...*, s. 112, 119; М. Eliade, *Sacrum, mit, historia. Wybór eseów*, Warszawa 1993, s. 60-62; J. E. Cirlot, *Słownik symboli*, Kraków 2000, s. 95.

³⁴ Ср. М. Eliade, *Traktat o historii religii*, Łódź 1993, s. 190-191, 206-207; М. Eliade, *Mefistofeles...*, s. 86-88; М. Eliade, *Sacrum, mit...*, s. 135 i n.

³⁵ Ср. М. Eliade, *Traktat...*, s. 241-242, 247-248; М. Eliade, *Sacrum, mit...*, s. 144-149.

³⁶ Ср. М. Eliade, *Traktat...*, s. 128-129, 155 i n.; М. Eliade, *Sacrum, mit...*, s. 156-158; М. Eliade, *Mit wiecznego powrotu*, Warszawa 1998, s. 99 i n.

³⁷ Ср. Эвола Ю. Метафизика пола. – М., 1996. – С. 190 и далее.

³⁸ Ср. Рябов О. Женщина и женственность в философии Серебряного века. – Иваново, 1997. – С. 15-16.

особая мудрость и спасительность³⁹, способность соединять противоположные свойства⁴⁰, эсхатологичность и т. п.⁴¹ «Дионисизм» символизирует витальность, иррациональность, упоительность, страстность, бессознательность, интуитивность, стихийность, хтоничность, двойственность, преследование антагонистическими силами, грубость эпифании, требование публичного признания своего превосходства, неожиданное появление и исчезновение, освящение связи жизни со смертью, способность к временному уничтожению ограничений человеческих возможностей; он представляет собой угрозу упорядоченному образу существования и связанному с ним универсуму ценностей, акцентирующему равновесие, личность и сознание⁴².

Обращает на себя внимание принципиальная согласованность многих содержаний, которые несут представленные выше категории, их взаимодополняющий и взаимоконкретизирующий характер. Не обходится, однако, без некоторых напряженностей, амбивалентностей и многозначностей. Для примера: мифическим предназначением «вод» является открытие больших космических циклов, а «земли» – быть в начале и в конце каждой отдельной формы, биологической, личностной или социальной, коллективной, связанной с локальной историей. В то мгновение, когда какая-нибудь форма выплывает и отрывается от вод, она порывает с ними, а формы, рожденные землей и из земли, по-прежнему сохраняют связь с матерью⁴³. С «женственностью», как и с «хаосом», связана неопределенность, но в ее случае не абсолютная, а относительная и опосредованная противоположностью в отношении некоего, а именно «мужского», типа определенности⁴⁴.

³⁹ Ср. Юнг К. Проблемы души нашего времени. – М., 1994. – С. 215; 218-219; Курбатов В. Женская логика в шутку и серьезно о странностях молвы, суждения, спора... - Ростов, 1993. – С. 16 и далее; Джонсон Д. Глубинные аспекты мужской психологии. – Харьков-Москва, 1996. – С. 95 и далее.

⁴⁰ Ср. J. Łotman, *Rosja i znaki. Kultura szlachecka w wieku XVIII i na początku XIX*, Gdańsk 1999, s. 51.

⁴¹ Ср. Мережковский Д. Атлантида – Европа: Тайна Запада. – М., 1992. – С. 353.

⁴² M. Eliade, *Historia...*, t. 1, s. 249-259.

⁴³ Ср. M. Eliade, *Traktat...*, s. 206-207, 247-249.

⁴⁴ Тогда она парадоксально в то же время становится одним из полюсов и квазиполнотой.

Что важно: «женские» мифологические категории имеют свои полярные, «мужские» соответствия (ими являются, кроме случая «воды», довольно неоднозначного и располагающегося, вероятно, где-то между «хаосом» и «землей», поочередно: «порядок», «небо», «день» (и «солнце»), «форма», «культура» и «разум», «аполлони́зм» и т. п.), с которыми они остаются в диалектической связи, совместно творя и динамизируя потенциальное целое, сориентированное на состояние *coincidentia oppositorum* – единства противоположностей, выхода за их пределы и достижения полноты существования⁴⁵: «Лишь объединение тезиса и антитезиса дает синтез. Лишь синтез является истинно реальным»⁴⁶. Данное состояние – один из наиболее архаических способов выражения сакральной действительности, контакт с которой делает возможным «выход» из исторического времени, космическую и антропологическую реинтеграцию и регенерацию, возвращение витальности и полноты⁴⁷.

В широко распространенных, сохранных в традиции и принципиально совпадающих интуитивных предположениях и ощущениях, относящихся к России, ее сущность ассоциируется, как в антропологическом, так и космическом аспекте (поэтому настолько же «русская душа», насколько «душа России»), – с хаосом, водой или лишенной формы материей. Россия – это огромность, туманность, бесформенность, текучесть и непостижимость⁴⁸, открытость, вечное становление⁴⁹; незаконченность и неопределенность⁵⁰; безбрежность, бесконечность, отсутствие границы и формы, антиномичность, беспокойство и стихийность⁵¹; отсутствие непрерывности и

⁴⁵ Ср. М. Eliade, *Sacrum, mit...*, s. 244-251; *Traktat...*, s. 402-404.

⁴⁶ J. E. Cirlot, *Słownik...*, s. 81.

⁴⁷ Ср. М. Eliade, *Sacrum, mit...*, s. 98 i n., s. 244 i n.; *Mefistofeles...*, s. 124-129; М. Eliade, *Sacrum i profanum*, Warszawa 1996, s. 77 i n.

⁴⁸ Ср. Ардов Т. О русских судьбах // Ардов Т. Судьба России: Избранные очерки (1911-1917). – М., 1918. – С. 525.

⁴⁹ Ср. Гачев Г. Д. Русская Дума. – М., 1993. – С. 17, 198; Гачев Г. Д. Русский Эрос. – М., 1994. – С. 33.

⁵⁰ Ср. Лосский Н. О. Характер русского народа // Лосский Н. О. Условия абсолютного добра. Основы этики. Характер русского народа. – М., 1991. – С. 33.

⁵¹ Ср. Бердяев Н. Судьба... – С. 10, 63-65, 85; Бердяев Н. Философия неравенства. – М., 1990. – С. 210.

прочности⁵², «космос хаоса»⁵³, тьма и т. п.⁵⁴ Ряд других высказываний, определений мыслителей или просто истин народной мудрости и культуры, более конкретным или персонифицирующим образом ассоциирует русскость с землей, природой, водой, женственностью, ночью, дионисизмом и т. п. — прямо или с содержаниями, которые с ними связаны. Приведем некоторые из них: Святая Русь, Матушка Русь, Мать-Россия, мировая душа⁵⁵, «многострадальная земля, жена и мать»⁵⁶, «непредсказуемая, как сама природа»⁵⁷, «страна мятежная и жуткая в своей стихийности, в своем народном дионисизме, не желающем знать формы»⁵⁸, «заколдованная красавица»⁵⁹, «суровая волшебница»⁶⁰, «океан»⁶¹, «ночь»⁶²...

Уже хотя бы десяток этих предварительно приведенных высказываний и интуитивных определений обнаруживает — в способе перцепции, концептуализации и характеристики российской действительности — присутствие ряда повторяющихся, универсальных (хотя в отдельных случаях до некоторой степени), разнообразно конкретизируемых, а иногда также вторично офилософованных мифологических категорий. Они не случайны или произвольны, если употребляются для описания или просто сигнализации глубины российской действительности, что их объединяет и роднит, — те заметим, категории, которые в структурах мифологического мышления служат выражению первичного единства, хаоса и неопределенности или выражению различных содержаний, аспектов и измерений одной лишь из двух возникших

⁵² F. Dostojewski, *Dziennik pisarza*, t. 1, Warszawa 1982, s. 47-48, 60, t. 2, s. 245, t. 3, s. 48, 184.

⁵³ Гачев Г. Д. Русская... — С. 17.

⁵⁴ Ср. J. Graham, *Undiscovered Russia*, London 1911, s. 329.

⁵⁵ Соловьев В. Поэзия Ф. И. Тютчева // Соловьев В. Философия искусства и литературная критика. — М., 1991. — С. 482.

⁵⁶ Федотов Г. Три столицы // Федотов Г. Судьба и грехи России. Избранные статьи по философии русской истории и культуры. — Т. 1. — СПб., 1992. — С. 51.

⁵⁷ Рябов О. «Умом Россию...» — С. 38.

⁵⁸ Бердяев Н. Судьба... — С. 14.

⁵⁹ Федотов Г. Новый идол // Федотов Г. Судьба..., Т. 2. — С. 64.

⁶⁰ Определение Н. Гумилева. Цит. по: Рябов О. «Умом Россию...» — С. 37.

⁶¹ Цит. по: Рерих Н. Россия // Рерих Н. Зажигайте сердца. — М., 1990. — С. 140.

⁶² J. Graham, *Undiscovered Russia*, s. 329.

из распада того праединства, а именно его «женской» половинки. Как мы помним, ни одна из используемых категорий не является содержательно пустой и тогда, когда некоторые из них интенционально приводятся лишь для акцентирования неопределенности или непостижимости действительности. Внося имеющийся в себе смысл и дополняя друг друга – не без напряженностей и амбивалентности, они приводят к тому, что выражаемый ими мифический аспект русскости приобретает в некоторой степени определенность, благодаря чему становится возможной более пристальная рефлексия над предпосылками и характером «непостижимости», «тайны» и «загадки» России.

2. «Русская душа»: определенность неопределенности

Как бы мы ни акцентировали неопределенность и непостижимость «русской души» и – аналогично – «души России», уже само выражение «душа» – несомненно, центральное и повсюду используемое издавна в размышлениях о России – насыщено богатым, ничуть не произвольным содержанием. Отличаемая от разума и духа, «женская» душа является по сравнению с ними чем-то более телесным, выходящим за рамки рациональности и духовности, теснее и более непосредственно связанным с материальностью, с сердцем, эмоциональной сферой, с нравственностью и т. п.⁶³, расположенным между – в центре – остальными измерениями бытия, как микро-, так и макрокосма. Более того, она составляет основание их, по крайней мере, потенциального, единства, преодолевающего изоляцию, взаимное отчуждение и конфликт чистого разума или внетелесного духа, с одной стороны, и голой материальности и исключительно плотской телесности с другой. Становясь душой микро- или макромира, источником его изменений и трансформации, она обнаруживает, однако, также некоторые негативные черты, в том числе саморазрушительные: тенденцию к разделению и множественности,

⁶³ Ср. Рябов О. «Умом Россию...» – С. 39-40; ср. также Флоренский П. Понятие Церкви в Священном Писании // Флоренский П. Сочинения. – Т. 1. – М., 1994. – С. 461 и далее.

неотделимые от всякой материализации, созидания и репродукции; лишь номинально является целым, обнаруживая также некоторые черты «небытия»⁶⁴.

Она не располагается ни в одной определенной части или органе тела, но пронизывает их все, распространяется на все, в зависимости от силы, какую они способны обнаружить. В этом смысле «потенциально все является душой (...) Ибо <душа> не означает просто жизни, а тем более сознания, это активный элемент силы. Она указывает, что существует <жизнь>, которая является чем-то большим, чем простая живучесть»⁶⁵. Она обнаруживает наличие и силу *sacrum*, это его проявление. Элемент таинственности, странности и необычности, переживание которого рождает идею души, имеет тут характер конкретной действительности, ощущаемой как единство – целого в его святости и полноте. Идея души является не средством, которое должно служить объяснению функций сознания, а средством обнаружения святости. Это «*numinosum* дает сознание живым существам, а не наоборот»⁶⁶.

Понимание сущности русскости в категориях «души» влечет, таким образом, за собой явно определенные последствия. Во-первых, микро- и макрокосмический полюс появляется здесь как нечто интегрально сжатое и изоморфное: «русская душа» в своем антропологическом аспекте находит – ибо предполагает – свое космическое соответствие в «душе России». Каждая из них – в свойственном ей масштабе – имеет родственные возможности и выполняет аналогичные функции. Роль, которую на микрокосмическом уровне выполняет душа, когда, преобладая над другими составляющими структуры человеческого существования, оживляет, соединяет и преобразует антропологическое целое, на уровне макрокосмическом отдается России – поскольку та, реализуя свою потенциальность, становится «душой мира».

⁶⁴ Ср. J. E. Cirlot, *Slownik...*, s. 119.

⁶⁵ Leeuw van der G., *Fenomenologia religii*, Warszawa 1978, s. 327.

⁶⁶ Там же. – s. 326. В терминологии цитируемого автора «*numinosum*» является первичной и основной, не поддающейся определению категорией, служащей для выражения религиозного опыта.

Во-вторых, опыт глубины «русской души» и «души России» переживается как контакт со священной реальностью, ему придается – независимо от делающихся иногда попыток вторичной рационализации, офилософствования или даже онаучивания – мистико-религиозный смысл, который невозможно в сущности изложить в понятиях и структурах профанного знания. Следует подчеркнуть, что определение «русской души» исторически появилось как религиозное понятие, связанное с усилиями русского православного духовенства, нацеленными на духовное очищение и вознесение своих соплеменников и с аналогичными стремлениями их самих⁶⁷.

В-третьих, явление ее «сущности», как и русская миссия, соответствующий ей образ национального существования, истина, состояние ожидаемого осуществления, не может, что следует уже из смысла самого понятия «душа», ограничиться триумфом чисто духовным или изложением лишь нравственных или интеллектуальных доводов, но должно содержать одновременно свое материальное измерение, всестороннее и целостное проявление силы⁶⁸. Мошь России, способность побеждать врагов, территориальная огромность, уважение, которое она вызывает в мире, становятся в итоге не только внешними свидетельствами или следствиями факта, что она выполняет свою национальную миссию, но и интегральными элементами самой этой миссии и ее исполнения. Недостаточно одной только нравственной правды, и всегда, даже во времена смуты, она сопровождается надеждой на реактуализацию – и увековечение – ситуации, в которой «Господь не только спасал Россию от гибели, но постепенно умножал ее силу и сделал ее могущественнейшей и славнейшей державой среди всех народов земли»⁶⁹.

В-четвертых, исключительной способностью и посланничеством «русской души» и России – «мировой души» становится естественным образом посредничество между

⁶⁷ Ср. Соловьев В. М. Тайны... – С. 8-9.

⁶⁸ Как доказывает ван дер Леув, «душу и силу объединяет существенное родство (...). Естественно, это не значит, что каждая сила имеет природу души, но – наоборот – что каждая душа имеет какую-то силу». См. Leeuw van der G., *Fenomenologia...*, s. 327.

⁶⁹ Серафим (Соболев). Русская идеология. – СПб., 1992. – С. 10.

остальными аспектами бытия, как в мировом масштабе, так и в масштабе человеческой личности⁷⁰: преодоление изоляции и противоречия между духом и материей, разумом и телесностью, одухотворенной любовью и вождением, ценностями и интересами, эсхатологией и сиюминутностью; посредничество между разными ценностями и идеями, открытие перспективы универсальной, делающей возможным преодоление односторонности, согласование противоречий, достижение единства и полноты.

Русский, указывает Ф. Достоевский, а подобное убеждение представляется основополагающим, общим смыслом новых, появляющихся формул т. н. русской идеи, «инстинктом угадывает общечеловеческую черту даже в самых ярких свойствах других народов общечеловечности. Он инстинктом угадывает общечеловеческую черту даже в самых резких исключительностях других народов; тотчас же соглашается, примиряет их в своей идее, находит им место в своем умозаключении и нередко открывает точку соединения и примирения в совершенно противоположных, сопернических идеях двух различных европейских наций, — в идеях, которые сами собою, у себя дома, еще до сих пор, к несчастью, не находят способа примириться между собою, а может быть, и никогда не примирятся»⁷¹. В этой роли не может выступить никто иной, ибо «лишь одному только русскому духу дана всемирность, дано назначение в будущем постигнуть и объединить все многообразие национальностей и снять все противоречия их»⁷² — призыванием России является провозглашение идеи общего объединения мира и всеобщей любви людей⁷³. В аналогичной перспективе, для А. Герцена историческим шансом и задачей России становится примирение «принципа личности» с «принципом

⁷⁰ Этому также способствует, как утверждает М. Михайлов, характер русской философской рефлексии: «В противоположность западноевропейской русская философия (...) утверждала не только и не столько противопоставление духа и тела, сколько их единство, родство».

⁷¹ Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений в 30 т. — Т. 18. — Л., 1978. — С. 55.

⁷² Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений в 30 т. — Т. 25. — Л., 1983. — С. 199.

⁷³ Cp. F. Dostojewski, *Z notatników*, Warszawa 1979, s. 356.

коллектива», реализация свободы без отчуждения, индивидуализма без автономизации, гармоническое соединение автономии с принадлежностью, синтез интеллигентских и народных, национальных и общечеловеческих ценностей и т. п.⁷⁴

Указание на исключительные возможности примирения Россией или «русской душой» антиномий разума и веры, жизни и мысли, личности и коллектива, истории и эсхатологии представляет собой ее, столь же постоянную, сколь центральную, интеллектуальную и культурную традицию. В своих современных артикуляциях идея медиационной миссии России часто получает явный геополитический смысл. В качестве иллюстрации: известный московский политолог Сергей Кортунов на вопрос о том, какая Россия нужна миру, отвечает: такая, которая сама по себе составляет отдельную цивилизацию, является наднациональным государством и благодаря этому может выполнить роль моста между тремя континентами. Великая русская национальная идея, утверждает он, состоит в том, чтобы превратить этот мост в прочный фундамент мирового порядка в XXI веке⁷⁵. По прочно устоявшемуся убеждению многих русских, их страна, стремящаяся к исполнению своей идеи, постоянно помогает другим, даже тогда, когда сталкивается с непониманием и неблагодарностью, служит делу освобождения этих других, даже если они имеют по поводу русской миссии совершенно противоположное мнение.

В-пятых, учитывая «всечеловеческий» характер «русской души», размышление о ней, познание ее скрытых «тайн» или решение вписанной в нее «загадки» приобретают общечеловеческие черты: «отчего ж тогда, – вопрошает Валентин Распутин, – десятки и сотни умнейших людей Европы искали утешение и видели надежду в России? Почему душу, хоть и загадочную, ищут здесь? Не потому ли, что, несмотря на все свои недостатки, отвечает русский человек главному замыслу вообще о человеке?»⁷⁶.

⁷⁴ Ср. A. Walicki, *Wstęp do przekładu*, [w:] A. Hercen, *Pisma filozoficzne*, t. 2, *Eseje filozoficzne. Rosja i stary świat*, Warszawa 1966, s. XIX-XX.

⁷⁵ Ср. S. Popowski, *Wielka gra o XXI stulecie*, "Rzeczpospolita. Plus minus", 1997, 27-28 grudnia, s. 11.

⁷⁶ Цит. по: Соловьев В. М. Тайны... – С. 91.

В-шестых, выполнение Россией и русскостью роли «мировой души» приводит в действие – скрываемые или понимаемые как инициационный вызов – неизбежные деструктивные процессы и самоотрицающие механизмы. С данной ролью связаны настолько же огромность, исключительность и всечеловечество России, насколько подстерегающие ее угрозы и опасности. «Как в душе природного мира и душе отдельного человека, - указывает В. Соловьев, - светлое духовное начало имеет против себя темную, хаотическую основу, которая еще не побеждена, еще не подчинилась высшим силам – которая еще борется за преобладание и влечет к смерти и гибели – точно так же, конечно, и в этой собирательной душе человечества – то есть в России»⁷⁷.

В материальном, социальном, культурном историческом мире, если сосредоточить на нем свое внимание, чем шире реализуется универсалистская и объединяющая, ведущая миссия России, тем больше ей приходится бороться с множественностью, гетерогенностью, сопротивлением, центробежными тенденциями и т. п. Внешняя конфликтность и элементы распада переносятся внутрь, а действия, направленные на их преодоление, истощают силы России. Периодически совершаемые в России попытки подведения исторических итогов бывают в связи с вышеизложенным очень драматичны. Для конкретного примера приведем мнение А. Солженицына, относящееся к идеологии панславизма, согласно которому эта концепция всегда была для России непосильной. За заботу русских о судьбе западных славян (страшной ошибкой Александра I было присоединение Польши) или южных, за их опеку и жертвы им заплачено или неблагодарностью, как в Болгарии, или втягиванием в ненужную и уничтожительную войну, как из-за Сербии⁷⁸ – делает вывод писатель. Подобным образом пишет, на сей раз об идеологии и политике коммунистических властей, М. Громов. По его мнению, «Россия стала главным субъектом и главной жертвой этого сатанинского замысла. Умеренные притязания старой России сменились неправомерными гегемонистскими устремлениями нового

⁷⁷ Соловьев В. Чтения о Богочеловечестве. – СПб., 1994. – С. 373.

⁷⁸ Ср. А. Солженицын, *Rosja w zapaści*, Warszawa 1999, s. 51.

политического колосса, который впоследствии не выдержал собственной тяжести»⁷⁹.

Амбиции объединения мира и внешняя экспансия сопровождаются опасением за распад собственной страны, якобы постоянно подверженной коварству врагов. Усилия русских, мотивированные желанием предводительствовать в мире, ведут к растрате сил, обрекая их страну на цивилизационную отсталость, попытки решения проблем других стран и народов усиливают неспособность к решению собственных социальных проблем и т. п. Определяя себе задачу развязывания узлов истории человечества, русские еще больше запутывались в не разрешаемых систематическими усилиями проблемах и собственных болячках⁸⁰. А одновременно, как подтверждает исторический опыт очередных периодов сомнений, прекращение их ослабляет чувство русской идентичности, способность к мобилизации коллективных усилий, усиливает процессы социальной дезинтеграции, подрывает чувство единства и коллектива и т. п.

Осознание указанных аспектов действительности и сфер ожидаемого осуществления, неотделимых (ибо вписанных в него) от акта понимания русскости в категориях «души», помогает понять, почему лейтмотивом русского исторического опыта остается характерная для него на протяжении веков «двойственность, амбивалентность реальной действительности»⁸¹, болезненно ощущаемая впечатлительными мыслителями, начиная от средневекового Даниила Заточника: «Всю тысячелетнюю отечественную историю пронизывает противостояние и одновременно причудливое переплетение двух основополагающих идеалов – политического, воплощенного в концепции “Москва – Третий Рим”, и сакрального, отразившегося в образе Святой Руси»⁸².

В структурах архаического мышления, важнейшим элементом которого является понимание своей территории и сообщества как «мировой души», «истинный мир всегда находится посередине, в

⁷⁹ Громов М. Вечные ценности русской культуры: к интерпретации отечественной философии // Вопросы философии. – 1994. – № 1. – С. 56.

⁸⁰ Ср. Соловьев В. М. Тайны... – С. 41.

⁸¹ Громов М. Вечные ценности... – С. 56.

⁸² Там же.

центре, ибо именно там совершается прыжок через уровни, устанавливается связь между тремя космическими сферами»⁸³. Данный «центр мира», соединяя три мира: низший – хтонический, или адский, срединный – земной, или явленческий, и высший – небесный – «выводит подземную жизнь к небу»⁸⁴. С дальнейшим пребыванием «в центре мира» связаны как надежды на преодоление ограничений человеческих возможностей и контакт с божеством или даже достижение божества, так и интенсифицированное чувство опасности регресса, нового погружения в хаос, падения в мир смерти⁸⁵. Поскольку населяемая данным сообществом территория, «наш мир» представляет собой – остающийся в связи с небесным *sacrum* – космос, остальное уже является не космосом, а угрожающим ему чем-то вроде «постустороннего мира», хаосом, чуждой территорией, населенной чудовищами и демонами⁸⁶.

Связывание подобных содержаний с собственным сообществом и отечественным пространством не является, конечно, чем-то своеобразно русским. Напротив, оно представляет собой универсальную, возможно даже инвариантную составляющую мышления многих разных народов и культур, перекликающуюся с архаическим восприятием мира, соответствующую духу древних космических религий⁸⁷. Отличающим, а одновременно характеризующим Россию представляется то, что – настолько же, насколько в других странах, в особенности в западных обществах и культурах, подобные содержания, ментальные структуры и связанные с ними коллективные убеждения и позиции стали реликтом и подверглись заметной маргинализации – в отечестве царей они остаются значительно более прочно встроенными в основания национальной и государственной идентичности русских.

Во многих концепциях, вписывающихся в самую сердцевину тамошней интеллектуальной и культурной традиции, Россия остается своеобразным микрокосмом, моделью или собственно «мировой душой» – ибо по причине своей особой природы она

⁸³ М. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, Warszawa 1993, s. 70.

⁸⁴ J. E. Cirlot, *Słownik...*, s. 115.

⁸⁵ М. Eliade, *Sacrum...*, s. 69.

⁸⁶ Ср. там же. – С. 60 и далее.

⁸⁷ Ср. М. Eliade, *Traktat z historii religii*, Łódź 1993, s. 354-370.

сохранила, как хочется верить, характер квазиполноты, способность к поглощению отличности, согласования противоположностей и создания зрелого Единства. Над русским отношением к своему – ближнему и дальнему – внешнему окружению, как представляется, не перестает тяготеть – укорененный в глубоких слоях мифического мышления – способ понимания отношения к своему и чужому в категориях «высшее-низшее», причем данное «низшее» рассматривается как «противовысшее», требующее преодоления и подчинения⁸⁸.

В структурах архаического мышления в более общий опыт *sa-crit* вписан также опыт власти, с сущностью которой связывается посредничество между «этим-низшим» и «тем-высшим» миром. Власть обнаруживается посредством силы, она способна не только уничтожать все то, что сопротивляется ее воле, но и устанавливать порядок и оберегать мир от нового погружения в хаос. Архетип Власти – Бог-Отец и Святой-Предок – делает возможным понимание ее как чего-то инакового в этом мире⁸⁹, не просто иного, а иного-священного, посредством которого является Божье могущество и Божий свет. Обладание властью делает человека исполнителем воли неба, представителем высших сил, делает его посредником между миром богов и миром людей. Посредническая функция власти делает ее нормосозидающей и законотворческой⁹⁰, вознесенной над нормами и законами. Такой власти нельзя сопротивляться, ей можно лишь служить.

Архаический опыт и символика власти – как и нахождение в «центре мира» – не лишены некоторой существенной амбивалентности: государство как власть представляется в форме сакральной: либо Бога-Отца, властителя Вселенной, либо Дракoна-Змея, обитателя подземного мира⁹¹. В указанном контексте коренным образом расширяется пространство возможных последствий шагов власти: она может превратить цветущий порядок в хаос или ничто, но и стать началом расцвета и выхода из

⁸⁸ Ср. J. E. Cirlot, *Slownik...*, s. 271.

⁸⁹ Ср. Домников С. Д. Мать-земля и Царь-город. Россия как традиционное общество. – М., 2002. – С. 373.

⁹⁰ Ср. там же. – С. 372.

⁹¹ Ср. там же. – С. 373.

глубочайшего упадка – не только в социальном, но и в онтологическом аспекте.

Сохранение сакрального элемента как неотделимой составляющей интегрального знания о действительности влияет на способ понимания как самой России – «мировой души» в ее разнообразных исторических метаморфозах, так и остального мира и взаимоотношений между ними. России, иконе *sacrum*, данный остальной мир противопоставляется как сфера *profanum*, участие которой в священной действительности предполагает русское посредничество и предводительство, или как своего рода анти- *sacrum*, тяготеющее к идолопоклонничеству, ничтожеству и смерти – разве что он преобразится под влиянием России и пойдет указанным ею путем.

В эпистемологическом порядке коррелятом указанных убеждений является заметная асимметрия взаимоотношений между Россией и не-Россией. Поскольку по крайней мере некоторые русские могут в их свете пережить – что не означает «рассудочно» понять – глубину русскости, а «падший» внешний мир не представляет собой для них познавательной проблемы, Россия, ее сущность, природа или душа принципиальным образом остается за пределами познавательных возможностей «чужаков»⁹². Положение родины Достоевского приобретает в связи с вышеизложенным характер фундаментальной антиномии, сталкиваемой, однако, за пределы реальной проблематизации в сферу русского способа восприятия и концептуализации мира: не-Россия не может ни понять Россию и универсальность русского посланничества, ни ощущать его потребности, но именно поэтому не-России должна быть нужна Россия.

3. Содержательные конкретизации, аспекты и динамика «русскости»

С акцентируемой так охотно и единодушно «неопределенностью» России связаны в ее мыслительно-культурной

⁹² Cp. M. Broda, *Russia and the West: The Root of Problem of Mutual Understanding*, “Studies in East European Thought”, 2000, vol. 54, s. 14-18.

традиции довольно определенные содержания: «безбрежность», «открытость», «пластичность», «переходность», а также – вследствие контраста с окружением – «инаковость» и т. д. Общим фундаментом остается всегда «потенциальность», ничуть не являющаяся, однако, показателем бессодержательной произвольности, это носитель настолько же богатой, насколько заметным образом целенаправленной нагрузки смысла, которая, подвергаясь взаимодополняющим конкретизациям, становится «универсальностью», эсхатологической «полнотой» и т. д.

«Неопределенность», «открытость», «безбрежность»⁹³ – это для русских в то же время по крайней мере потенциально «общечеловеческий характер», «всечеловечность», «способность всемирной отзывчивости»⁹⁴, способность к примирению противоположностей, посредничества между различными ценностями и человеческими коллективами. «Пластичность» – отсутствие «окаменелых форм», «молодость», «свежесть», «гениальная перевоплощаемость»⁹⁵, пребывание в текущем состоянии, в состоянии возникновения. «Отличность» и «инаковость» – известное тютчевское «у ней особенная стать» – это возможность дополнения, а по причине ее свойств (т. е. неопределенности, потенциальности, «женственности») также исключительная связь с «полнотой» и чувство связанной с ней миссии. Хаос, безграничность, непостоянство в то же время понимаются как максимум возможностей: «В сущности Россия является страной неограниченных возможностей»⁹⁶. Благодаря сохраняющемуся преобладанию девственности почвы, перед ней открываются – «чистая потенция», «нерастрченная сила»⁹⁷ –

⁹³ Бердяев замечал также отрицательное влияние необъятности России на образ мышления ее жителей. «Ибо она не требует от них, – воспользуемся лапидарным изложением бердяевского мнения, сформулированным Р. Капусьцинским, – сосредоточенности, напряжения, концентрации энергии и создания динамичной культуры. Вот все и рассыпается, расплывается и тонет в этой необъятной бесформенности». См. R. Kapuściński, *Imperium*, Warszawa 1993, s. 42.

⁹⁴ Ср. Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений в 30 т. – Т. 26. – Л., 1984. – С. 130.

⁹⁵ Карсавин Л. Восток, Запад и русская идея // Русская идея. – М., 1992. – С. 323.

⁹⁶ M. Baring, *The Russian people*, London 1911, p. 5.

⁹⁷ Гачев Г. Национальные образы мира: Общие вопросы. Русский. Болгарский. Киргизский. Грузинский. Армянский. – М., 1988. – С. 342.

большие перспективы развития: «Скрытые, потенциальные силы могут себя обнаружить в будущем»⁹⁸.

«Неопределенность» и «бескачественность» – это также предпосылка исключительной свободы – благодаря им «для нас (т. е. для русских. – М. Б.) не существует непреложной необходимости»⁹⁹ и возможен выбор будущего: русские еще не сформированы, они еще ищут свои принципы¹⁰⁰. Чувства потенциальности и свободы, направленные в будущее, органично сопровождаются моментом амбивалентности: ведь «молодость» – это, кроме чувства незаконченности и открытости жизни, также «отсутствие зрелости», «свежесть» – «отсутствие традиции», а «состояние переходности» – неосуществленность; русские пребывают в нем, признается Герцен, ненавидя его и примиряясь с ним, желая от него избавиться и терпя его против воли¹⁰¹. С одной стороны, поиск своих принципов, свойственных России структур, с другой – поскольку первичным опытом русскости является хаос, неопределенность, стихийность и т. п., а «гений формы – не русский гений...»¹⁰² – постоянное сомнение в существующих структурах и отказ от их окончательного принятия.

Вследствие этого: драматические попытки выхода за пределы состояния переживаемой «переходности», отрицание существующих форм, ведущее де-факто к постоянному самовоспроизведению как этого состояния, так и самих себя, а подобно этому – одновременное воссоздание чувства свободы от «ига непрерывности» и веры в возможность радикального разрыва с прошлым, с одной стороны, и ощущаемой опасности вырождения и искушения исторической безответственности с другой. Мыслящие русские, констатировал А. Герцен, являются наиболее независимыми людьми в Европе. Они свободны, ибо начинают с

⁹⁸ Бердяев Н. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. – М., 1990. – С. 74.

⁹⁹ Чаадаев П. Апология сумасшедшего // Чаадаев П. Полное собрание сочинений и избранные письма. – Т. 1. – М., 1991. – С. 535.

¹⁰⁰ А. Herzen, *Pisma filozoficzne...*, t. 2, s. 351.

¹⁰¹ Там же. – с. 68.

¹⁰² Бердяев Н. Судьба... – С. 63.

самих себя¹⁰³, однако также: цивилизация делает их, бездельных, бесполезных, капризных, в тягость другим и самим себе, заставляет переходить от чудачества к разуму, без сожаления растрачивать свое состояние, сердце, юность в поисках занятий, ощущений, развлечений, подобно тем ахенским собакам у Гейне, которые, как милости, просят у прохожих пинка, чтобы разогнать скуку. Они занимаются всем, чтобы забыть об огромной пустоте, которая есть в них¹⁰⁴, но в то же время, продолжает Герцен, они великие доктринеры. К этой немецкой способности они добавляют свой собственный национальный элемент, элемент безжалостный, холодный фанатизм – слишком охотно рубят головы¹⁰⁵.

«Широта», «открытость» и связанный с ними недостаток определенности – это в то же время предпосылки возможности параллельного проявления взаимоисключающих где-либо в другом месте противоположностей, а вследствие этого антиномичность «русской души» и «души России», способной вместить в себя, например, крайне интенсифицированный анархизм и культ государства, всечеловечность и национальный шовинизм, свободу духа и сервилизм, фатализм и волюнтаризм, аксиологический максимализм и нигилизм, панморализм и аморализм и т. п.¹⁰⁶ Не менее радикально противопоставленные стремления обнаруживаются русскими мыслителями, в частности, в сфере наиболее развитой формы культурного самосознания – в русской философии, которая, как подчеркивает М. Громов, «включает в себя самые разные интенции: сакральную и безбожную, мистическую и либеральную, традиционалистскую и новационную, европоцентристскую и почвенническую, догматическую и еретическую, созидательную и разрушительную»¹⁰⁷.

Так сильно акцентируемая многими русскими антиномичность «русской души», однако, ничуть не отрицает возможности, по их убеждению, ожидаемого осуществления, понимаемого в категориях «всеединства», напротив, как им представляется, она даже его

¹⁰³ А. Hercen, *Pisma filozoficzne...*, t. 2, s. 237-238.

¹⁰⁴ Там же. – s. 139.

¹⁰⁵ Ср. I. Berlin, *Rosyjscy myśliciele*, Warszawa 2003, s. 132.

¹⁰⁶ Ср. Бердяев Н. Судьба... – С. 13-16; ср. также М. Baring, *The Russian people...*, p. 39.

¹⁰⁷ Громов М. Вечные ценности... – С. 61.

предполагает. Доведение противоположностей до крайности должно здесь создавать возможность их радикального, полного, а лучше всего окончательного примирения или разрешения. Приходится заметить, что в ситуации, в которой данное убеждение сопровождается не менее явной склонностью к дихотомическому мышлению – либо одно добро, либо никакого добра – поиск абсолютных ценностей, добра без каких бы то ни было примесей зла, а также равнодушие к относительным ценностям и компромиссным решениям, понимаемым как препятствия в деле реализации идеала, состояние наблюдаемого погружения России во зло и противоречия, а также стремление и искушение их тотального, окончательного решения могут иметь тенденцию бесконечной репродукции.

Опыт неопределенности, потенциальности, незаконченности, переходности, неосуществленности и т. д. согласно направляют в будущее: «Она (т. е. Россия. – М. Б.) вся еще в предчувствиях, в брожениях, в бесконечных желаниях и в бесконечных органических возможностях (...) Россия – мессия новых времен»¹⁰⁸. Подобным образом, с акцентом на черту универсальности будущего российского осуществления, видит страну В. Ключевский: «Россия – это неопрятная, деревенская люлька, в которой беспокойно возится и кричит мировое будущее»¹⁰⁹. Жажда абсолютного, безразличие к относительным ценностям, максимализм, мессианизм и эсхатологизм вырастают в значительной степени из общих источников.

По диагнозу О. Рябова, «логика русского мессианизма предполагала идею потенциальности России как незавершенности. Россия бескачественная, поэтому она может стать всем, чем угодно»¹¹⁰. Если вчитаться в приведенное высказывание, приходится заметить, что автор выразил в нем – судя по тому, что он пишет, – неосознанно существенную двойственность, присутствующую в русских попытках постижения глубины собственной идентичности. Ведь ассоциируемые друг с другом «незаконченность» и

¹⁰⁸ Цит. по: Рерих Н. Россия... – С. 141.

¹⁰⁹ Цит. по: С. Левицкий. Очерки по истории русской философской и общественной мысли. – Франкфурт-на-Майне, 1983. – С. 21.

¹¹⁰ Ср. О. Рябов, «Умом Россию...». – С. 38.

«потенциальность» не являются синонимами «бескачественности» (полной «неопределенности») и «произвольности», но их связь означает взаимное соответствие, а поэтому также некую определенность того, что дополняется – все представлено в горизонте предчувствуемой полноты.

Это имеет более широкое значение, если заметить, что те, которые провозглашают, что от России можно ожидать чего угодно, сами ожидают от нее чего-то совершенно определенного, существенно отдельного по отношению к возможностям альтернативным, воспринимаемым как несоответствующие, случайные, вынужденные или чуждые и т. п. Ведь составляющий лейтмотив усилий многих поколений русских «поиск своих форм», а также – определяющее стержень русского мессианизма – намерение поведать миру «свое слово», способное его спасти, всегда предполагали по крайней мере какое-то пред-понимание собственной идентичности и посланничества или миссии.

Где же, однако, искать основания данного пред-понимания, если Россия «бесформенна, расплывчата и непостижима»¹¹¹? Ведь неопределенность и интеллектуальная непостижимость очевидным образом взаимообуславливаются: ибо трудно уловить и выразить в понятиях форму стихии, лишенной порядка и формы, распознать идентичность в ее отсутствии, выразить нечто, что остается несказанным. Поэтому неизвестно, что могло бы представлять собой основание для каких бы то ни было содержательных конкретизаций и положительных характеристик, относящихся к полному неопределенности бытию. Если так, разделение на тех, которые ограничиваются указанием на неизведанность русской тайны, и на тех, которые, невзирая на сигнализируемые трудности, выдвигают положительные предложения окончательного решения русской загадки, следовало бы признать окончательным и непреодолимым. Но ведь в русской традиции трудно было бы найти случаи строгой последовательности: она почти всегда колеблется между обеими указанными позициями, переходя, зачастую даже совершенно незаметным для их носителей образом, от одной из них к другой.

Мостом между ними остается разделяемый обеими сторонами способ понимания перерастающего «здравомыслие» и порядок

¹¹¹ Ардов Т. О русских... – С. 37.

«профанум» вообще «высшего» знания. В случае второй из названных позиций – знания, имеющегося положительно (и усвоенного) или по крайней мере признаваемого принципиально достижимым, определяющим цель предпринимаемых усилий, а в случае первой из них – знания, переживаемого лишь как прикосновение к тайне, способного выразить глубину русскости, насыщенной сакральными содержаниями, иногда гностическими, являющегося познанием сверхрассудочным, интуитивным и иллюминативным, по своей природе мистическим, эзотерическим и избавительным¹¹².

Причины данной динамики интуиции и представлений не должны иметь исключительно внешнего характера и находиться, например, лишь в различии лелеемых ожиданий в сфере психосоциальных потребностей или функций, которые они, а также связанные с ними позиции и стремления исполняют в личной и общественной жизни¹¹³. Их источники можно, как представляется, обнаружить уже в сфере пред-эпистемического, первичного постижения русскости, в той степени, в какой его содержание может быть выражено в описывающих его мифологических категориях. Они находятся (речь идет об источниках), смею утверждать, особенно в двойственности самого опыта русскости как неопределенности, соединяющего друг с другом, зачастую совершенно неосознанно, опыт первичной неопределенности – хаоса, противопоставленного всякой определенности и всякому порядку, с неопределенностью вторичной, связанной со свойствами «женской» половинки реальности. Поскольку первый из них, понятый односторонне и абстрагированный от связи с другим, может переживаться как прикосновение к «тайне», то второй,

¹¹² В терминологии Макса Шелера, это был бы третий из названных им тип знания: знание метафизическое и освобождающее, выражающее содержание опыта *sacrum*. Ср. M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, Warszawa 1987, s. 415, 424-429.

¹¹³ В качестве примера: указание на неизведанность русской тайны, непостижимость природы России помогает верить, что в России есть нечто большее, чем позволяют уловить какие бы то ни было «внешние» стандарты – ее «аршином общим не измерить» – однако ведь, с другой стороны, провозглашение русского мессианизма требует некоего положительного понимания сущности русскости, если ее ожидаемое явление должно представлять собой лекарство от проблем и болячек исторического вообще или в особенности современного мира.

относительная лишь неопределенность которого указывает направление и характер возможного и желанного дополнения, «решения», как представляется, лежит скорее в основании ощущения «загадочности» России. Он предполагает, кроме негативного, трансцендирующего обнаруживаемую фактичность момента, определенный положительный смысл русской «души», «идеи» или «миссии», некое видение перехода от чего-то остающегося «спящим» к состоянию сущностного осуществления, а затем инициационного соответствия вызову, который данная «загадка» выдвигает. «Отгадать» ее – значит, распознать, чего не хватает русской фактичности, чтобы она могла явить и актуализировать свою сущность, преображая тем самым одновременно все свои внешние формы, найти способ ее преображения и в то же время привести к тому, чтобы это произошло на самом деле, а антиномичные элементы русского быта были согласованы в квазипаруссионной Полноте.

Уже первый из названных опытов не означает, как мы помним, содержательной или аксиологической пустоты, но напротив – огромную потенциальность и максимум возможностей. Второй придает русской «потенциальности» смысл более конкретный и целенаправленный, противопоставленный непосредственно не столько всякой определенности вообще, сколько ее некоему альтернативному типу¹¹⁴. «Женственная» Россия остается здесь неопределенностью, понимаемой, однако, теперь как отсутствие «мужского» типа порядка и определенности: ее идентичность строится на контрасте с тем, что является иным, противопоставленным, но одновременно и дополняющим. В особенности Россия – страна, в которой побеждает «женственная» стихийность, интуитивность, пластичность, скрытость и т. п. – противопоставляется своему внешнему окружению, настолько, насколько в нем доминируют противоположные свойства и ценности: «мужской» формализм, рассудочность, полная

¹¹⁴ Опыту неопределенности хаоса соответствует в отношении будущего России неограниченное множество наиболее разнообразных возможностей, а опыт второй, зачастую на практике накладывающийся на первый и выступающий вместе с ним, выделяет одну (или некоторые) из данных возможностей, понимая ее (их) в качестве заполняющей существенный смысл русского (в общих мифографических категориях – женского) мессианизма.

сформированность и готовность структур, явность и т. п., охотно приписываемые Западу, а особенно Германии¹¹⁵.

Если, как считается в России, «западный, прометеевский человек» превыше всего ценит порядок, то русский ищет его противоположности. Первый из них ничего так не боится, как хаоса, второй же «ждет его с тайной радостью»¹¹⁶. Ибо сущностью России является материя и потенциальность, Европы – форма и актуализация. Вы (т. е. люди Запада. – М. В.) – выражает русское кредо Д. Мережковский – имеете царство настоящего, мы ищем царства будущего¹¹⁷. Не обходится без существенной амбивалентности, ибо неопределенность или хаос остаются синонимами русскости как потенциальности, которая ведь ожидает, даже требует осуществления, а поэтому – как бы ни подчеркивались их отличия от западных соответствий – формы и порядка.

Антиномичная, парадоксальная, изменяющаяся и иллюзорная Россия, скрывающая свою тайную, неуловимую для интеллекта сущность, остается непредвиденной в своем бытии и мышлении. «Аполлонийскому началу Ума, Логоса, света, ясности (ее воплощением считается, как мы помним, Запад. – М. В.) Россия противопоставила дионисийское начало стихии, ночи, интуиции, мистики»¹¹⁸. «Дионисизм» русской души сопровождается содержаниями, ассоциируемыми с ее «женственностью»: иррациональность, чувственность, нерассудочность, интуитивизм, связь с эмоциональной сферой и т. п. Поскольку аполлонийское начало направлено в познании на овладение миром при помощи познающего и упорядочивающего разума, свойственный «женственным» славянам, в особенности же России, дионисийский принцип должен предполагать растворение отдельных умов в сверхличностном разуме и, как следствие, возникает соборное сознание¹¹⁹. «Своеобразие русского типа мышления именно в том, что оно изначально основывается на интуиции»¹²⁰. Здесь

¹¹⁵ Ср. Рябов О. Женщина... – С. 123 и далее.

¹¹⁶ Шубарт В. Европа и душа Востока. – М., 1997. – С. 91.

¹¹⁷ Ср. J. Parandowski, *Bolszewizm i bolszewicy w Rosji*, London 1996, s. 91.

¹¹⁸ Рябов О. «Умом Россию...». – С. 39.

¹¹⁹ Ср. Рябов О. Русская философия... – С. 180-181.

¹²⁰ Франк С. Русское мировоззрение // Франк С. Духовные основы общества. – М., 1992. – С. 474.

господствуют не разум и не дух, а душа¹²¹. «Женственной» скрытости России соответствует – и это ей пристало – молчание: она остается «нерассказанной сказкой»¹²². Она является «культурой конца»¹²³ – осуществится окончательно, когда выскажет миру «свое слово» – «величайшее слово всему миру, которое тот когда-либо слышал...»¹²⁴.

С непостижимостью логики мышления русских связана – что дополнительно усиливает ее таинственность или загадочность – непостижимость логики исторического развития России. В логике, в которой доминирует модальность «быть может», трудно говорить о предсказуемости, если, как указывает Герцен, быть может, может быть совершенно нечто иное¹²⁵. Для России «не существует непреложной необходимости...»¹²⁶: она свободна. Из-за своей «естественности» Россия, оставаясь в исключительно интимной связи с Натурой, Природой, становится непредсказуемой, как они¹²⁷. Огромные, однообразные равнины, безбрежные дали, где неизмеримая бесконечность и сверхъестественность составляют как бы часть ежедневных переживаний, определяют, считает Иоанн Кологривов, образ этой души и ее духовные элементы. Подобно тому, как пространство родной земли, она сама не знает границ. Чувство точно очерченной формы, которой так гордятся латиняне и греки, ей чуждо. По самой природе ей свойственно чувство отсутствия границ, меры и поразительное сознание противоречий – так же, как над родными степями беснуются бури и веют вихри¹²⁸. Будучи связанной со всем естественным, бессознательным, инстинктивным и интуитивным, она обладает исключительной,

¹²¹ Ср. Флоровский Г. Пути русского богословия. – Париж, 1983. – С. 4.

¹²² Ср. Белый А. Из окна вагона // Родина: Стихи русских поэтов. – М., 1986. – С. 220; Шубарт В. Европа... – С. 149.

¹²³ B. Pares, *Russia: Between Reform and revolution*, New York 1962, s. 86.

¹²⁴ Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений в 30 т. – Т. 25. – С. 20.

¹²⁵ A. Hercen, *Pisma filozoficzne*, t. 2, Warszawa 1966, s. 566.

¹²⁶ Чаадаев П. Апология... – С. 535.

¹²⁷ Это касается также способа восприятия власти: ее – если воспользоваться устоявшимся, также в самой России, стереотипом – бездумность или грубость – «это просто еще один из катаклизмов, на которые не скупится природа. Надо это понимать. Надо с этим мириться». См. R. Kapuściński, *Imperium*, s. 169.

¹²⁸ Ср. E. Lewandowski, *Rosyjski sfinks. Rosjanie wśród innych narodów*, Warszawa 1999, s. 79.

«высшей» мудростью и избавительностью: «Россию спасет Мать»¹²⁹. Осуществляя свое «женское» предназначение, она может открывать некоторые тайны жизни, недоступные – без ее посредничества – другим, в особенности тем, чье бытие и сознание носит клеймо «мужского» типа определенности: для Запада и Европы¹³⁰.

Для связанного с «ночью», лунарного сознания России стираются границы между разными сферами действительности, в том числе духовной (в самом широком значении), все пронизывает друг друга. Оставаясь в связи с силами тьмы – ибо ночь является временем проявления темных сил мира и человеческого существования, она содержит элемент антиномичности, вызывает противоположные позиции и воспринимается диаметрально полярным образом¹³¹: фатализм соседствует с волюнтаризмом, осуждение с обожанием, страх с доверчивостью, враждебность с очарованием¹³². Ее потенциальность воспринимается радикально амбивалентным образом, надежда сталкивается с угрозой, а видения будущего принимают форму совершенно дихотомическую, если экзemplификационно перечислить: реализация наивысших ценностей или триумф голого насилия, упадок или расцвет и т. п.

Как тотальность связанных друг с другом и взаимопроникающих разных сил и аспектов духовно-материальной действительности, Россия остается, как чувствуется и утверждается – подобно единству и глубине всей данной действительности вообще, недоступной солярному сознанию – узко рациональному, рассудочному, эмпирическому, сайентистскому и т. п., приписываемому Западу и оторванным от родной почвы окциденталистам. Непонятная чужеземным мудрецам Россия воспринимается ими – русские стремятся в это верить и ищут различные подтверждающие свидетельства этому – как воплощение

¹²⁹ Последняя строка стихотворения Д. Мережковского «14 декабря». Цит. по: Рябов О. Русская философия... – С. 185.

¹³⁰ Это убеждение представляет собой одно из оснований русского мессианизма, в особенности идеи, согласно которой Европа (и мир вообще) нуждаются в России.

¹³¹ Не случайно культурный образ «женственности» в России веками является крайне антиномическим, указывает О. Рябов, следы этого можно обнаружить уже в древнерусской философии. Ср. Рябов О. Русская философия женственности (XI–XX века). – Иваново, 1999. – С. 19 и далее.

¹³² Ср. Бердяев Н. Русская идея... – С. 43–44.

всего того, что Запад утратил или уничтожил в себе из-за односторонности своих ценностей и развития, а одновременно также «как единственная сила, которая способна спасти Европу и спасет ее»¹³³, как страна, которой принадлежит завтра: «Русскость является вестником приходящей культуры, на Запад же падает все более длинная тень заката»¹³⁴. Пока что «дионисийская» Россия представляет собой для него вызов, рождает угрозу для западного «упорядоченного» способа существования и соответствующего ему универсума ценностей, выдвигающего на первый план форму, равновесие, личность, умеренность, индивидуальность, интеллект и сознание и т. п.¹³⁵

В русском национальном сознании очень распространены еще и другие «дионисийские» мотивы. Прежде всего, значимый не только для массовой психологии, но и для внешней политики страны мотив преследования антагонистическими силами: история России в таком случае представляется полосой внешних набегов и никогда не прекращающихся вражеских происков, направленных против нее¹³⁶. Другой родственный мотив – требование публичного признания другими ее превосходства – как военной и политической мощи России (атрофия способности удовлетворения связанной с ними потребности; это одна из самых важных причин радикального ухудшения российских общественных настроений после распада

¹³³ Шубарт В. Европа... – С. 33-34. Для французского консерватора Ж. де Местра Россия – страна, сохраняющая уникальную гармонию между конфликтным в других местах цивилизационным прогрессом и опирающейся на христианскую традицию нравственностью, между проблемой социальной и проблемой национальной, это единственная сила, способная спасти европейский порядок от погружения в хаос. Cp. A. Andrusiewicz, *Mit Rosji. Studia z dziejów i filozofii rosyjskich elit*, t. 1. s. 157.

¹³⁴ О. Spengler, *Historia, kultura, polityka*, Warszawa 1990, s. 228. Приведенное высказывание немецкого философа истории и культуры Шпенглера прекрасно годилось для того, чтобы выполнять роль ценной для русских поддержки в их вере в будущее своей страны.

¹³⁵ Их составляют, как принято считать, благодаря своей альтернативности, а также исключительному ее характеру, максимализм, бескомпромиссность, коллективизм, свобода от приземленности, способность к трансцендентированию существующего порядка, эсхатологизм и т. п.

¹³⁶ Русский экспансионизм в этом случае приобретает «оборонный» характер: «История России есть история ее самозащиты...» (Ильин И. А. О России. – М., 1991. – С. 15), а несомненным защитником земли русской становится, например, хотя бы Александр Суворов.

советской империи¹³⁷), так и ценностей, которые эта страна воплощает (все соответствующие вышеизложенной потребности высказывания иностранцев запоминаются тогда и вспоминаются с огромным вниманием). Подобным образом вера в создание новых явлений – высказывания миру «нового» слова – в силу устранения, хотя бы и в некоторые отдельные периоды перелома¹³⁸, основных ограничений человеческих возможностей: «Мы рождены, чтоб сказку сделать былью»¹³⁹, а в итоге связанные с ними эсхатологические надежды – убежденность в миссии России в формировании окончательного облика земного мира, преодоления бренности или ограниченности ее горизонта¹⁴⁰.

4. Между полнотой, дополнением и комплементарностью

«Женственность» России – это, однако, если воспользоваться определениями Бердяева, ее пассивность, недостаток мужской воли, ответственности, самодисциплины и способности владеть собой, подавляющая индивидуальности общинность и т. п.¹⁴¹; в общем, потребность в «мужском» дополнении. На уровне народных преданий она находит выражение, в частности, в легенде о призвании варягов, которые организовали русское государство, подобным образом – в убеждении о нежелании русского народа участвовать в политической власти: вместо того, чтобы впутываться в политику, он предпочитает безгранично довериться власти¹⁴².

¹³⁷ Ср. Z. Brzeziński, *Wielka szachownica*, Warszawa 1999, s. 98 i n.

¹³⁸ Например, во время сталинских пятилеток.

¹³⁹ Цит. по: Рябов О. «Умом Россию...» – С. 38.

¹⁴⁰ Указанная способность России противопоставляется тогда аналогичной неспособности погруженного в материализм, историчность, сиюминутность, самодовольного, сытого, но «упаднического» Запада.

¹⁴¹ Ср. Бердяев Н. Судьба... – С. 34, 77-78, 231.

¹⁴² Русский народ – считал, например, К. Аксаков – не является народом государственным, т. е. не стремится к государственной власти, не требует себе политических прав, не обладает в себе даже зародышем стремления к власти. Первым доказательством этому может быть начало нашей истории: добровольное призвание чужой государственной власти – князя варягов Рюрика с братьями. Ср. K. Aksakow, *O stanie wewnętrznym Rosji*, [w:] J. Dobieszewski (red.), *Wokół słowianofilstwa*, Warszawa 1998, s. 136.

Появляются также другие конкретизации убежденности в по крайней мере исторической комплементарности России и иного, внешнего; к примеру, по оценке Ф. Достоевского, европейская цивилизация «привносит новый элемент в народную нашу (т. е. русскую. – М. Б.) жизнь (...) расширив наш кругозор, уяснив нам же самим наши цели и давая нам новое оружие для будущих подвигов»¹⁴³. Подобные идеи можно найти, в частности, у В. Соловьева¹⁴⁴ и у К. Михайловского¹⁴⁵.

Не обходится – так же, как в случае Геи, мистической «земли», способной рождать из своих недр, но и создающей разнообразные иерогамии, – без характерной неоднозначности и амбивалентности¹⁴⁶. Поскольку славянофилы идеализируемый ими и признанный отечественным «покорный тип» противопоставляют «хищному типу», как внешнему и чуждому (а их продолжатели так же русскую «культуру» западной «цивилизации»), идеологи «почвенничества» во главе с Аполлоном Григорьевым видят корни обеих (по аналогии с «растительной жизнью» и «цивилизацией») в русской «почве»¹⁴⁷. По мнению Г. Федотова, «мужской» Петербург – «немецкое клеймо на русской карте» – противопоставляется как нечто чуждое «русской» Москве, деревне, Руси-земле, жене и матери¹⁴⁸; по убеждению же Ф. Достоевского, «душа была единая и не только в этих двух городах, но в двух городах и во всей России вместе, так, что везде по всей России в каждом месте была вся Россия»¹⁴⁹.

¹⁴³ Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений в 30 т. – Т. 18. – Л., 1978. – С. 49.

¹⁴⁴ Ср. A. Walicki, *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od oświecenia do marksizmu*, Warszawa 1973, s. 555 i n.

¹⁴⁵ Ср. K. Michajłowski, *Odpowiedź Dostojewskiemu*, [w:] A. Walicki (red.), *Filozofia społeczna narodu rosyjskiego. Wybór pism*, t. 1, Warszawa 1965, s. 592-595.

¹⁴⁶ Они имеют глубокие исторические корни, а Мать-сыра-земля – это русский вариант Великой Богини Матери. В отличие, однако, от нее, в старейших архаических формах культа Земля считалась лишь источником всего сущего и не требовала мужского оплодотворения. Только позже появились представления о божьей паре, дающей начало тео- и космогонии. Ср. Рябов О. Русская философия... – С. 35-38.

¹⁴⁷ Ср. там же. – С. 323-324.

¹⁴⁸ Ср. Федотов Г. Три столицы... – С. 50.

¹⁴⁹ Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений в 30 т. – Т. 23. – Л., 1981. – С. 7.

Как мы помним, мистические предназначения «вод» и «земли» отличаются друг от друга, что может иметь значение в ситуации (а так и происходит в случае России), в которой они используются вместе для выражения правды той или иной глубинной действительности. Аналоги амбивалентности и напряженностей, связанных с данной неоднозначностью, нетрудно указать хотя бы в сфере колебаний или различий во взглядах по поводу степени универсальности русской избавительной миссии. Она выходит за пределы собственной страны, однако может, подобно «водам», иметь всеобщий характер – миссией русского является миссия общеевропейская и общечеловеческая¹⁵⁰ – или, подобно «земле», иметь локальный характер и ограничиваться славянством, православием, славянским историко-культурным типом и т. п.¹⁵¹

Подобные неоднозначности касаются вопроса сохранения (либо нет) рожденными формами своей связи с матерью: для одних, если привести конкретный пример, «лишние люди», оторванные от почвы, становились бесповоротно чужими, лишенными корней и потерянными, для других – сохраняли с ней связь, а их предназначением было возвращение к ней, обогащение ее новыми (а именно: приобретенными в процессе своего образования, европейскими) элементами, делающими возможным развитие «идей личности»¹⁵². Насколько «вода» разлагает погруженные в нее, особенно возвращающиеся к ней выплывшие ранее формы, настолько «земля» позволяет им – сохраняя имеющийся облик – укрыться в своем лоне, чтобы они укрепились и отдохнули. Соответственно этому, с одной стороны, молодая русская

¹⁵⁰ Ср. F. Dostojewski, *Dziennik pisarza*, t. 3, s. 398.

¹⁵¹ Здесь не обходится обычно и без некоего оттенка универсальности. Например, согласно Н. Данилевскому, приписывание «русским» или «славянским принципам» ценностей общечеловеческого характера ошибочно, потому что общечеловеческие ценности не существуют, так как человечность проявляется исключительно в форме несоразмерных между собой «историко-культурных типов», однако, с другой стороны, славянский тип будет, как он предвидел, возможно, наиболее близок к идеалу «всечеловечества», ибо разовьет, в противоположность другим, все четыре культурных элемента. Ср. Данилевский Н. Россия и Европа. – М., 1991. – С. 71 и далее, 508-509.

¹⁵² Ср. A. Walicki, *Rosyjska filozofia...*, s. 324.

интеллигенция должна погрузиться в народ¹⁵³, а цивилизованная Россия должна теперь раствориться в народе¹⁵⁴, а с другой стороны, сохранение в обществе цивилизованного, светлого, критически мыслящего меньшинства считается порой условием его прогресса¹⁵⁵. Вопрос связи сопровождается также проблемой ответственности за то, что родилось в России: акцентирование отсутствия данной связи – к примеру, русские националисты рассматривают большевизм как явление экзогенное или по крайней мере результат своего рода «иерогамии» элементов, лишенных корней, с чуждыми началами – способствует легкому освобождению от чувства собственной ответственности; в противном случае считается, что лишь осознание собственной вины и ответственности за прошлое России может открыть дорогу к истинной свободе и преобразению¹⁵⁶.

Отождествление сущности русскости с «женским» элементом действительности ставит, затронем этот мотив еще раз, проблему полноты и дополнения. Для Федотова, например, русский быт был «сыном Великой Матери-Земли, но не имел небесного Отца; эта мать учила его доброте и верности, но не свободе и мужеству – мужским добродетелям»¹⁵⁷. В подобной оптике опыт русскости был бы опытом некоторого определенного отсутствия полноты и – в перспективе *coincidencia oppositorum* – связанной с ним потребности дополнения мужским элементом.

Проявлением наличия данной потребности становится в особенности явно присутствующий в русской культурной традиции мотив андрогина¹⁵⁸, представляющего собой антропологическую

¹⁵³ Высказывание Бакунина. Ср. F. Venturi, *Les intellectuals, le peuple et la revolution. Histoire du populisme russe au XIXe siecle*, Paris 1972, s. 638.

¹⁵⁴ Ср. A. Hercen, *Pisma filozoficzne*, t. 2, s. 275.

¹⁵⁵ Ср. P. Ławrow, *Listy historyczne*, [w:] A. Walicki (red.), *Filozofia społeczna narodu rosyjskiego. Wybór pism*, Warszawa 1965, t. 1, s. 69 i n., 74 i n.

¹⁵⁶ Следует помнить, что мотив очищающего смысла раскаяния и признания грехов (покаяния) представляет собой один из доминирующих моментов нравственности и русско-православной психологии. Ср., напр., S. Miedwiediew, *Komunizm i narodowa skrucha*, *Więź*, 1992, nr 3, s. 39-47.

¹⁵⁷ Цит. по: Рябов О. Женственность России // *Идеи в России, Idee w Rosji, Ideas in Russia: Leksykon rosyjsko-polsko-angielski pod red. A. de Lazari*. – Т. 4. – Łódź, 2001. – S. 178.

¹⁵⁸ Ср. Рябов О. Русская философия... – С. 166-173.

конкретизацию фундаментальной для мистико-символического мышления идеи «тотальности», «интеграции противоположностей», объединения в целое всех пар противоположностей¹⁵⁹. «Актуализированный» антропологизм содержится не столько в прошлом, сколько в будущем: у Бердяева, если привести значимый пример, видение приближающейся религиозной эпохи предполагает идею преображения человека, преодолевающего разложение на мужское и женское. «Тайна о человеке связана с тайной об андрогине»¹⁶⁰.

В той степени, в которой Восток идентифицируется с пассивно-женским элементом, а Запад с активно-мужским, Россия же – с первым из них, русская действительность обнаруживает свою односторонность и потребность обогащения западно-мужским, противореча русской убежденности в собственной самобытности. По убеждению Бердяева, в случае «русской души» следует, однако, говорить не столько о безусловном отсутствии мужского начала, сколько о преобладании женского начала над мужским (на Западе, по его мнению, должно быть наоборот)¹⁶¹.

В каждом народе, утверждал он, по крайней мере в зародыше, существуют оба элемента, в разной степени, однако, относительно развитые. В результате «тайна (русской истории и русской души. – М. Б.) связана с особенным соотношением женственного и мужественного начала в русском народном характере»¹⁶².

Взаимные пропорции между ними не должны быть постоянными, а импульсом к преодолению атрофии одного (и, соответственно, гипертрофии другого) из них может быть, например, инициационная конфронтация с другим народом, хотя бы русско-немецкое (славянско-германское) противостояние во время первой мировой войны: «Германская раса – мужественная, самоуверенно и ограниченно мужественная. Германский мир чувствует женственность славянской расы и думает, что он должен владеть этой расой и ее землей, что только он силен сделать эту землю культурной (...) Русский народ почти уже готов был

¹⁵⁹ Ср. J. E. Cirlot, *Słownik...*, s. 68.

¹⁶⁰ Бердяев Н. *Философия свободы. Смысл творчества*. – М., 1989. – С. 418.

¹⁶¹ Ср. Бердяев Н. *Судьба...* – С. 42.

¹⁶² Там же. – С. 7.

примириться с тем, что управлять им и цивилизовать его могут только немцы. И нужна была совершенно исключительная мировая катастрофа (...) чтобы Россия осознала себя, стряхнула с себя пассивность, разбудила в себе мужественные силы и почувствовала себя призванною к великим делам в мире»¹⁶³.

Приведенная в предыдущем абзаце констатация Бердяева – если рассматривать ее в общем содержании, независимо от более поздних решений и конкретизаций, делавшихся им самим, – указывает лишь на потребность уравнивания обоих начал для достижения полноты, не устанавливая еще, может ли данное осуществление реализоваться с помощью собственных русских усилий или требует обогащающего контакта с иным¹⁶⁴, обуславливающего или только ускоряющего русскую самореализацию и связанную с ней национальную миссию.

Заметим, что отношения дополнения имеют двусторонний характер: в обозначенной ими перспективе все иное, нерусское, «мужское», требует русского, «женского» дополнения. Хотя ни одно из обоих начал не абсолютизируется, а «мужской» элемент понимается как активный, творческий фактор развития бытия и сознания, особая способность к синтезу и связанная с ним миссия выхода за пределы односторонности и противоположностей признается именно за Россией. Ибо по причине своей «женственности» она сохранила характер квазиполноты, способность поглощения отличности, примирения противоположностей и создания «зрелого» Единства¹⁶⁵. То, что где-

¹⁶³ Там же. – С. 16-17. «Нужно раскрыть в себе мужественный лик под угрозой поглощения германизмом», – заключал Бердяев.

¹⁶⁴ Возможным ответом на данную потребность полноты может быть, например, идея иерогамии Луны и Земли, батюшки-царя и Матушки-Руси, – иерогамии, в которой мужской элемент – распознаваемый как эндогенический или нет – представляет фактор власти. В появляющихся конкретизациях данной идеи мифологические элементы переплетаются с историческими. К примеру, в период петровских реформ символом страны становится император как «отец родины», сталкивая на второй план женско-материнские черты, ненадолго, однако, так как уже во времена Екатерины II женским символом страны становится «царица-матушка».

¹⁶⁵ Данная претензия России на то, чтобы быть основанием синтеза, а также убежденность в том, что она находится в эсхатологически понимаемом центре мира радикально ограничивает реальную диалогичность архетипических категорий, относящихся к Западу.

нибудь в другом месте, хотя бы на Западе, может быть по крайней мере результатом длительного развития – впрочем, сомнительно, чтобы привязанному к созданным петрифицированным формам, отживающему уже «старому миру» могло хватить сил для совершения решительного выхода в будущее, – в России остается «естественной непосредственностью»¹⁶⁶.

Потенциальность взаимодополнения сопровождается, однако, актуальным конфликтом: в текстах русских мыслителей, особенно рубежа XIX и XX веков можно обнаружить, к примеру, мысль о «неличности» женского, враждебности женской стихии по отношению к принципу личности¹⁶⁷. Однако, как заключает хотя бы В. Розанов, женщина, не имея собственного Я, может выполнять функции медиационные, посреднические, естественным образом ««входит цементирующей связью между всеми человеческими Я»¹⁶⁸, становясь основой общечеловеческого единства.

В рамках типичной для мистического мышления концепции времени Россия – оставаясь в исключительной связи с первичным единством – локализует иное, чуждое или отсутствующее в ней, на второй стадии, по своей природе переходной, интенсифицирующей индивидуальность, формализм, рассудочность, внешность, конфликт, раздвоенность и т. п. – исполняет исключительную миссию при выходе из него и достижении финального, зрелого Единства и Полноты. У Бердяева указанная мысль о миссии России выражается, например, в убеждении, что в переходе от современной истории к новому средневековью России будет дана роль совершенно особая¹⁶⁹; к новому средневековью – эпохе, как он утверждал, универсальной, общинной, сакральной, представляющей собой триумф женского начала, связанного с внутренним, бездной, основой, – более онтологического и метафизического, чем

¹⁶⁶ Ею является, например, социализм – строй, призванный гарантировать примирение взаимоисключающих ранее ценностей. Ср. A. Hercen, *Pisma filozoficzne*, t. 2, s. 388. Ср. также J. Dobieszewski, *Klasyczna wersja sporu*, [w:] J. Dobieszewski (red.), *Wokół słowianofilstwa*, s. 27-28.

¹⁶⁷ Ср. Рябов О. Русская философия... – С. 124. Автор указывает здесь, в частности, на высказывания Розанова, Соловьева, Мережковского, Булгакова и Флоренского.

¹⁶⁸ Цит. по: Там же. – С. 124-125.

¹⁶⁹ Ср. N. Bierdiajew, *Nowe Średniowiecze*, Warszawa 1936, s. 102.

отходящий в прошлое индивидуалистический и рационалистический Запад¹⁷⁰.

Для окончания вывода – итоговое, синтетическое, классически русское видение будущего: «путь России – особый. Россия есть Великий Востоко-Запад, она есть целый огромный мир, и в русском народе заключены великие силы. Русский народ есть народ будущего. Он разрешит вопросы, которые Запад уже не в силах разрешить, которых он даже не ставит во всей их глубине. Но это сознание всегда сопровождается пессимистическим чувством русских грехов и русской тьмы, иногда сознанием, что Россия летит в бездну. И всегда ставится проблема конечная, не срединная. Русское сознание соприкасается с сознанием эсхатологическим»¹⁷¹.

Идея женского мессианизма не является, конечно, русской особенностью, но на родине Пушкина ей отводится особое центральное место, а ее носителями являются не изолированные или маргинальные мыслители, а лица, которые по всеобщему убеждению воплощают в себе именно русскую мысль и философию; более того, идея женского мессианизма остается включенной в стержень национального самосознания: «триада “Россия-Женщина-Мессия” обретает все большую значимость для русской идентичности»¹⁷².

По широко известному определению Г. Гачева, Россия – это «Космос Хаоса»¹⁷³. Нетрудно заметить, что в первую очередь оно служит выражению парадоксальности России: для свойственного традиционным сообществам мистического мышления «космос» (а точнее «наш космос») – территория, которую данное сообщество населяет, – является пространством онтического и аксиологического порядка, резко противопоставленным остальному пространству, уже являющемуся не космосом, а чем-то вроде «другого мира», владениями вурдалаков, демонов и «чужих», хаосом¹⁷⁴. Ибо поскольку в ситуации «классической» или просто типичной вызовом и угрозой освященному устройству, порядку, форме, актуализации

¹⁷⁰ Ср. Рябов О. Женственность... – С. 180 и 182.

¹⁷¹ Бердяев Н. Русская идея... – С. 105.

¹⁷² Рябов О. Русская философия женственности (XI-XX веков). – Иваново, 1999. – С. 116.

¹⁷³ Гачев Г. Русская Дума. – С. 17.

¹⁷⁴ Ср. М. Eliade, *Sacrum, mit...*, s. 60-61.

смысла и т. п. остается воспринимаемый в качестве чуждого хаос, в случае России именно хаос – а также его исключительная связь с «другим миром» и сопровождающая ее способность к трансценденции – освящается, распознается как «наш», а вызовом становится чужой порядок, устройство, форма, актуализация¹⁷⁵.

5. Сакральный характер опыта русскости

Опыт глубины русскости – как парадокса, загадки, тайны, чего-то вызывающего восхищение, но и тревогу, чего-то, что высвобождает надежду, но рождает риск или требует жертвы, искушает и вызывает, может спасти, может освободить и увести, вызывает чувство чести, но является также опасным и т. п., – является переживанием, попытки характеристики которого соответствуют значительно более широкому опыту *sacrum*¹⁷⁶. «Есть писатели, – указывает Р. Капусьцински, – которые придают понятию “Россия” мистический смысл, измерение таинственного неизведанного *sacrum* (...). Вера в Россию приобретает иногда религиозную окраску»¹⁷⁷. А чтобы не ограничиваться констатацией иностранца: «Видим Россию, – признается А. Ильин, – любовью и верою (...). Она – как живая тайна: ею можно жить, о ней можно вздыхать, ей можно молиться и, не постигая ее, блюсти ее в себе, и благодарить Творца за это счастье, и молчать...»¹⁷⁸.

¹⁷⁵ В обрисованной перспективе мотив скифов, сопряженный с мотивом «Россия – Сфинкс», становится как бы естественно одним из символов национальной идентификации: «Мильоны – вас... Нас – тьмы, и тьмы, и тьмы. // Попробуйте, сразитесь с нами! // Да, скифы – мы! Да, азиаты – мы, // С раскосыми и жадными очами!» (Блок А. Скифы // Блок А. Стихотворения. Поэмы. – М., 1974. – С. 514). В подобной перспективе в одном из стихотворений Ф. Тютчева уничтожение – пронзение «братскою стрелой» – структур польской государственности приобретает сотериологический смысл. Ср. Тютчев Ф. На взятие Варшавы // Тютчев Ф. Стихотворения. – Хабаровск, 1982. – С. 27.

¹⁷⁶ Ср. высказывание Ю. Тишнера. См. A. Michnik, J. Tischner, J. Żakowski, *Między panem a plebanem*, Kraków 1995, s. 502-503; R. Otto, *Świętość. Elementy racjonalne i irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do momentów racjonalnych*, Wrocław 1993, s. 32 i n.; S. Sarnowski, *Rozumność i świat. Próba wprowadzenia do filozofii*, Warszawa 1988, s. 84-86.

¹⁷⁷ R. Kapuściński, *Imperium*, Warszawa 1993, s. 308-309.

¹⁷⁸ Ильин И. А. О России. – М., 1991. – С. 4.

Таким образом, мы имеем здесь дело с контактом со священной реальностью, перерастающей различия, поляризации и антиномии, свойственные сфере *profanum*, с опытом, содержания которого невозможно выразить понятиями, с реальностью, доступной лишь в исключительном чувственном отношении, которую она вызывает в переживающей ее личности¹⁷⁹. Понимание слов, артикулирующих содержание предполагающего особый род восприятия опыта *sacrum* совпадает здесь с чувством участия в действительности, к которой они относятся, понимание – с верой и нравственным обязательством¹⁸⁰.

Опыт русскости становится здесь актом, посредством которого человек открывает новую действительность, которая, хотя и находится за пределами явленного и даже противопоставлена ему, окончательно интегрирует всякую действительность в высшем синтезе. Данное *sacrum* является, однако, не совершенно трансцендентным «объектом», а основой как объектности, так и субъектности. Для подобного, религиозного по своей сути опыта¹⁸¹ знаменательно преодоление оппозиции между субъектом и объектом, он конституирует субъектно-объектное единство. Содержание «русскости» – «России» как субъекта веры – выводится, вследствие этого, из данного квазирелигиозного акта и не может быть чисто философским или интеллектуальным открытием или выводом, и никакие философские или исключительно интеллектуальные аргументы недостаточны для решения о том, истинно оно или ложно.

Человек, уделом которого стал рассматриваемый опыт, чувствует одновременно зависимость от сакральной действительности – здесь от подлинной сущности русскости, отчуждение всего того, что не согласно с ней (мелкость «упадочнического» ежедневного существования, чуждые влияния и наложения, самоопределение и господство материальных, сиюминутных и партикулярных интересов и ценностей и т. п.), а также интеграцию с сакральным и абсолютным, а впоследствии

¹⁷⁹ Ср. S. Sarnowski, *Rozumność...*, s. 85.

¹⁸⁰ Ср. L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, Kraków 1998, s. 182, 190 i n.

¹⁸¹ Я пользуюсь здесь характеристикой религиозного опыта, представленной Луисом Дюпре. Ср. L. Dupré, *Inny wymiar. Filozofia religii*, Kraków 1991, s. 13.

достижение своеобразного спасения. Его позиция соединяет недовольство познанной бренной действительностью с неограниченной надеждой на окончательное освобождение. Де-факто мы имеем здесь дело не с финальным актом – человек никогда не достигает абсолютной действительности, поскольку все новые противоположности отделяют его от действительности *sacrum*, которая в равной степени как привлекает его, так и, выдвигая чрезмерные требования чистоты или отделяя его от обыденности, отталкивает, – но скорее с диалектическим процессом, где указание трансцендентной действительности противопоставляет ее обычной реальности, а противоположности объединяются в качестве участвующих в абсолютном и священном. Два момента диалектики *sacrum* требуют одновременного подчеркивания: способность к примирению противоречий в окончательном единстве и динамическая оппозиция в отношении к *profanum*¹⁸². Окончательной целью было бы здесь объединение мистическое, в котором личность преодолевает свою одиночную изоляцию и восстанавливает первичное единство, когда вся действительность была в гармонии с самой собой. Единство не выносит здесь различия, однако ни одна часть не остается чуждой, все снова становится целым.

Можно допускать, что многие из тех, для которых Россия становится предметом веры, не «переживают», однако, равно мистическим образом русского *sacrum*. Более того, некоторые свои неоднозначные интуитивные ощущения и опыт они интерпретируют – случается, что не без колебаний и сомнений, – квазирелигиозным образом. Это касается, например, чувства таинственности России, ее непонятности, усиливающегося сознанием неадекватности применения к ней обычных, универсальных или западных, научных категорий и стандартов или чувства неполной закреплённости в современной российской действительности и отсутствия уверенности русских, касающейся возможности быть на самом деле собой в послепетровской России.

Когда для собственно профанов категории «рассудка» перестают быть обязательными, Россия может восприниматься одновременно как страна «неограниченных возможностей», что, как

¹⁸² Ср. там же. – s. 14-21, 405.

указывает О. Рябов, по сути одно и то же¹⁸³. Каждая актуализация российских возможностей – как бы ни верить в универсальность сущности русскости, в присущую ей способность примирения противоречий и достижения квазипаруссионного состояния «всеединства» – означает на практике неизбежный выбор некоторых из них, отрицающий или маргинализирующий альтернативные возможности. В итоге ожидание полноты и стремления к ее реализации, а также результаты данных стремлений вступают в конфликт между собой, подрывая друг друга и интенсифицируя усиливающиеся после вновь предпринимаемых попыток осуществления «русской идеи» болезненное чувство неосуществленности. Компенсируемые – когда надежда оживает вновь – убеждением в том, что у России все еще впереди, оставаясь страной «неограниченных», «нерастраченных» возможностей.

Коррелятом парадоксальности России, предполагаемой «загадки» или «тайны», которая с ней связана, является настолько же интенсивность, насколько поляризация позиций, которые она вызывает. Как пишет Н. Бердяев, русским народом «можно очароваться и разочароваться, от него всегда можно ждать неожиданностей, он в высшей степени способен внушать в себе сильную любовь и сильную ненависть. Это народ, вызывающий беспокойство...»¹⁸⁴. По словам, приведенным М. Лосским, наиболее очаровательный и наиболее обманчивый¹⁸⁵. Отталкивающий и привлекательный в одно и то же время, очаровывающий своей тайной, вызывающий желание решения заключенной в ней загадки, восхищающий своей необузданностью и одновременно возбуждающий желание подчинить эту тайну себе, поставить ее под контроль. Рассматриваемый как угроза, висящая над Европой, а может быть даже над всем миром и одновременно воспринимаемый как единственная сила, которая может спасти Европу и мир¹⁸⁶.

¹⁸³ Ср. Рябов О. «Умом Россию...». – С. 39.

¹⁸⁴ Бердяев Н. Русская идея // О России... – С. 43-44.

¹⁸⁵ Ср. Лосский Н. О. Характер... // Н. О. Лосский. Условия... – С. 360. Подобные чувства можно иногда обнаружить у западных наблюдателей России; приведем для примера высказывание Ж. де Местра: «Закончу (...) тем, чем начал: Россия – это большое представление, на которое я буду смотреть с одинаковым восхищением и ужасом». Цит. по: М. Wilk, *Wilczy notes*, s. 149.

¹⁸⁶ Ср. Шубарт В. Европа... – С. 33-34.

Опыт глубины русскости, напомним, артикулируется – теми, уделом которых он стал, – как, говоря наиболее общо, опыт неопределенности; в этом смысле он может также рассматриваться как некая исключительная конкретизация свойственной мышлению и ритуалам, остающимся в структурах мифа, потребности реактуализации первичного «Хаоса». Это возвращение к состоянию полноты целого до всякой дифференциации выражается в это время чудесным приростом силы – высшим состоянием регенерации, в аспекте экзистенциальном и общинном, а также космическом¹⁸⁷. Познать Россию в ее чистой – освобожденной от брэнной внешности, чуждых влияний, дифференциации и видимости – сути – это возродить ее и самого себя, а не только удовлетворить собственное теоретическое любопытство.

Каждое усилие, направленное на выход за пределы противоречий – *coincidentia oppositorum* – является, однако, скрытой тайной Целого – содержит в себе некую опасность, вызывая явно амбивалентные чувства. С одной стороны, человек хотел бы избежать исключительной ситуации и реинтегрировать трансиндивидуальную модальность, подтвердить и увеличить свою реальность, с другой – чувствует страх перед утратой собственной идентичности и самоуничтожением, боится совершенно утратить свою «реальность» из-за интеграции с перерастающей его онтологической плоскостью. Стремясь преодолеть это состояние, человек одновременно боится этого, но и не может его полностью покинуть¹⁸⁸.

Данный регенерационный эффект, а также амбивалентности, которые с ним связаны, как представляется, касаются также опыта относительной неопределенности, связанной с «женской» половинкой бытия, с которой чаще всего непосредственно идентифицируется Россия. Ведь он несет с собой, как хочется верить, кроме опасностей для упорядоченного способа существования и связанной с ним системой ценностей, также силу

¹⁸⁷ В подобном духе, как констатирует в отношении способа восприятия революции 1917 г. И. Бродский, многие люди в России «возникновение нового порядка приняли за новое сотворение мира». См. *Po dwu stronach oceanu. Z Josifem Brodskim rozmawia Adam Michnik*, „Gazeta Wyborcza. Magazyn”, nr 3 (20.01), s. 6.

¹⁸⁸ Ср. М. Eliade, *Traktat...*, s. 22-23; М. Eliade, *Mefistofeles...*, s. 128-129; М. Eliade, *Sacrum, mit...*, s. 249-250.

очищения и возрождения, распада устаревших форм и перечеркивания истории, способность начинать новую жизнь, избавительную силу и исключительную мудрость; восстанавливает связь между разными сферами действительности и духовности, дает способность временного устранения ограничений человеческих возможностей, создания новых явлений, несущих напряженности и эсхатологические надежды и т. п.¹⁸⁹

В случае русской интеллигенции, генезис которой связан с процессами европеизации, в результате которых она осознала – и даже усвоила, если принимает его или с силой, склоняющей к подозрению в желании убедить саму себя, борется с ним, – часть западного наследия: рационализм, солярный тип сознания, элементы индивидуализма и личной свободы, понимаемые как ценности, аполлонийский принцип формы и границы, потребность порядка и рационального устройства и т. п., ситуация представляется исключительно драматичной. Возвращение к истокам – опыт русской неопределенности – требует от нее жертвы: она должна пожертвовать своей историчностью, европейским посредничеством, признаваемыми этическими или нравственными принципами, стандартами культурного, социально почетного (по причине обладания ученостью и общественной позицией) места и т. п. – отречения от них или хотя бы риска их утраты. Даже если верить в эссенциальную идентичность интеллигентских и народных ценностей, русских и общечеловеческих или западных, бесконфликтная гармоничность относится лишь к зрелому, осуществленному Будущему. В аспекте ведущей к ней историко-эмпирической переходности, что показывал хотя бы болезненный опыт народнического «хождения в народ», все представлялось гораздо более драматичным¹⁹⁰.

Подобные содержания и позиции можно обнаружить в значительно более широкой, чем лишь интеллигентская, сфере общественной ментальности России, в очень распространенном там убеждении в актуальной неаутентичности познаваемой российской жизни – переживаемой как оторванность от сущности истинной

¹⁸⁹ Ср. J. Pawlak, *Filozofia społeczna Mikołaja K. Michajłowskiego*, Toruń 1979, s. 113-114; J. H. Billington, *Mikhailovsky and Russian Populism*, Oxford 1958, s. 91 i n.

¹⁹⁰ Ср. A. Walicki (red.), *Filozofia społeczna...*, t. 1, s. LXV-XIX.

русскости, зараженной чуждыми влияниями, кознями врагов, мелочностью обыденных, приземленных приемов и т. п.¹⁹¹ Оно сопровождалось неотъемлемым стремлением найти себя, но таким, каким хотелось бы быть, стремлением, связанным с надеждой спасительного преображения самого себя, страны, а возможно, и всего мира в результате обнаружения «русской правды» или осуществления «русской идеи», надеждой на возможность сорвать наконец завесу, заслоняющую бессмертный лик Святой Руси, как исчезнувшего града Китежа, который в «последние времена» откроется людям с искренними помыслами и сильной верой, способным отказаться от всей брэнной бесполезности, нечистоты и распутства, избавиться от «всякой пустой мысли и искушения повернуть с дороги»¹⁹², а на время поиска сохранить тайну. Все им тогда будет дано: «мы уже не сомневаемся в тех путях (...) но в молитвенном напряжении уверенно ожидаем грядущих событий и свершений... Ибо с нами Господь нашего Китежа»¹⁹³. Так или иначе понимаемое ожидаемое осуществление или хотя бы выход ему навстречу не могло, однако, обойтись без инициационного момента отречения, разрыва с прежним образом жизни, обыденными ценностями, социальными формами и т. п. Мотив Россия – вечный Град иногда даже понимается как ключ к сущности России: «Она – невидимый Град, к которому устремляется русская душа. Понять это – значит, познать русскую душу»¹⁹⁴.

В любом случае опыт русской глубины, правды, загадки или тайны представлял собой разновидность инициационного испытания, способного возратить витальность, восстановить

¹⁹¹ Переживаемые негативы, хотя бы ощущения отсутствия полной гармонии коллектива социальной жизни, эгоизм индивидуальной и групповой деятельности, конфликтность интересов, недостаток политической силы, экономическая слабость или недостаток понимания в мире исключительности российской миссии, потребности в лидерстве России, «старшего брата», в свободном союзе народов и т. п. воспринимаются, зачастую чуть ли не автоматически, как следствие того, что Россия не является еще собой, не нашла себя, не осуществила собственной идеи.

¹⁹² *Opowieść o niewidzialnym grodzie Kiteżu. Z legend i podań dawnej Rusi* (wybór, tłumaczenie, wstęp i przypisy R. Łużny), Warszawa 1988, s. 235.

¹⁹³ Ильин И. О России... – С. 16.

¹⁹⁴ Лабышев Ю., Пашинин М. В поисках вечного Града // Кирилов И. Третий Рим. Очерк исторического развития идеи русского мессианизма. – М., 1996. – С. 3.

чувство собственной идентичности, дать силу и святость, позволить перенестись из сфер видимости и случайности в измерение полной реальности, открыть необыкновенные перспективы развития, возродить как личности, уделом которых он стал, так и коллектив – отечественный мир, Россию (а иногда также, если он будет готов принять русское «слово» и преобразиться под его влиянием, возродить остальной мир или по крайней мере значительную его часть). «И прежде всего, и больше всего каждый из нас призван, не соблазняясь иностранными и инославными суждениями о нашей России и предоставляя упорствующим в слепоте стать жертвою их слепоты, – постигнуть Россию в ее вечном, историческом духовном естестве, найти ее в себе и найти в своей душе то место, от которого от мог бы ныне же заткать новую ткань своей жизни, как ткань Ее жизни!.. Видим Россию любовью и верою; делим ее муку; и знаем, что придет час ее воскресения и возрождения»¹⁹⁵.

В подобном способе восприятия России обращает на себя внимание интегральное наличие понимаемых мессианистским образом универсалистских элементов: «В безмерных страданиях и лишениях, среди голода, в крови и поте, Россия приняла на себя бремя искания истины за всех и для всех»¹⁹⁶. На помощь ей прийти может истинно национальная философия, способная мистическим, интуитивным образом достигать живой мыслью таинственных глубин космоса: «Самостоятельная русская философия, поднявшаяся на высокую степень апокалиптической напряженности, уже стоит на пороге нового откровения (...). Надежду на это питают все истинные русские»¹⁹⁷.

Подведем итог: какие интуитивные догадки, касающиеся природы и своеобразия России, находятся в основе, обуславливают и образуют ее предположительную таинственность или загадочность? Прежде всего те, которые вытекают из опыта первичного хаоса, а также из обычно более непосредственно упоминаемого и прославляемого его «женского» суррогата. Они акцентируют, как показывают представленные ранее примеры,

¹⁹⁵ Ильин И. О России... – С. 4.

¹⁹⁶ Цит. по: Рязановский Н. В. Азия глазами русских // В раздумьях о России (XIX век). – М., 1993. – С. 405.

¹⁹⁷ Лосев А. Философия... – С. 236.

неопределенность и бесформенность, безграничность, незаконченность, постоянство становления, непостоянство, бескачественность, невыразительность, отсутствие явной идентичности, инаковость, недостаток порядка, ширь, антиномичность, амбивалентность, естественность, стихийность, дионисизм, акватичность, теллуристичность, лунарность, хтоничность, женственность, девственность, молодость, примат души, иррациональность, интуитивизм, мистицизм, скрытость, иллюзорность, молчаливость и т. п. А в результате также открытость, универсальность, парадоксальность, многозначность, пластичность, потенциальность, прерывность, неограниченность возможностей, максимализм, конечность, исключительную свободу, мессианизм, эсхатологизм, способность к примирению и синтезу противоположностей, непонятность, невысказанность, способность возбуждать противоположные чувства, позиции, интерпретации и т. п.

Названные характеристики появляются в большом многообразии своих исторических артикуляций, в самых разнообразных конфигурациях и взаимосвязях, внимательный анализ которых, как представляется, исключает возможности убедительного сведения их к простым упорядочивающим схемам. Можно, по крайней мере, судить, что праистоки динамики (а также пространства смысла, в котором она совершается) русских попыток самоопределения – в масштабе, в котором они колеблются между акцентированием «тайны» и попытками поиска решения русской «загадки», – находятся в указанной выше двойственности опыта сущности русскости как неопределенности, во (как правило, неосознанном) взаимопроникновении, взаимодополнении, но и противоречивости содержаний, которые из него вытекают.

II. ИСТОРИЧЕСКИЕ ОБУСЛОВЛЕННОСТИ И КОНКРЕТИЗАЦИИ

Представленные в первой главе размышления, обнаруживающие мифологический горизонт и сложность русских попыток самопонимания, относили данные усилия к опыту и структурам, значительно более универсальным, являющимся уделом многих древних народов и культур. Таким образом, возникает вопрос: почему и каким образом именно в России они сохранили исключительную живучесть, продолжительность и центральность места, в то время как, например, на Западе были отодвинуты на задний план другими формами самосознания или самознания и маргинализированы до уровня фольклора, народных преданий и сказаний, отодвинуты в бессознательность, лишь время от времени артикулирующую свое присутствие в схемах обыденного мышления, воспринимаемых как иррациональные или анахроничные?

Поэтому поставим вопрос, пользуясь уже сделанными ранее выводами, о том, какие свойства родного для них исторического контекста придают усилиям, связанным с попытками «понимания России» – решения «русской загадки» или созерцания «русской тайны», центральное место в интеллектуальной традиции страны, определяя уже заранее в значительной степени характер и содержание искомых ответов. Они ничуть не являются, как я это попытаюсь показать, случайными или попутными, напротив, они совместно создают русский религиозно-культурный и духовно-ментальный генотип. Сформированный и веками утвердившийся настолько, что его не в состоянии была подорвать, а иногда даже парадоксально укрепила, послепетровская «раздвоенность» России.

Можно было бы долго перечислять черты, определяющие идентичность русского генотипа: эсхатологический максимализм, «мистический реализм», космизм, апофатизм, ориентированность на тотальность, коллективизм и антииндивидуализм, онтологизм, максимализм, бинаризм и парадоксально сопровождающая его тенденция к финальному примирению противоречий, историософизм, финализм, антропоцентризм, внеисторизм, панморализм, мессианизм и миссионизм, поиск единства,

стремление оставаться или оказаться в центре мира и т. д.¹⁹⁸ Здесь, однако, речь идет не только о простой коинцидентности сигнализируемых свойств, совместно творящих русский ментально-культурный генотип, но и о взаимозависимости между ними, взаимопредположении и целостной интегральности. Лишь во взаимосвязи с другими каждое из них обретает свою культурную идентичность, влияя на остальные и одновременно дополняясь ими.

Представленный ниже очерк ментально-культурных оснований русской идентичности, суммирующий выводы предыдущих разделов, мыслится как идеальный тип, иногда сознательно преувеличенный – в эвристических целях – образ действительности. При его конструировании точкой сравнительного отсчета остается подобным способом рассматриваемый образ Запада. Указание отличий в действительности зачастую в значительной мере является констатацией разницы степени (что отмечают иногда используемые в книге формулировки типа «более интенсивный, чем на Западе» или «относительно меньший в России»), чем полной противоположности. С другой стороны, нетрудно заметить, что даже небольшие различия на уровне отдельных черт подвергаются существенному усилению в рамках культурно-ментальных комплексов, которые в России и на Западе, как представляется, в своей массе и центре не тяготеют к идентичным направлениям.

1. Почва и структуры православия

Веками указываемая русскими основа русской культурной идентичности – православие. Данный факт, располагая родину Достоевского в христианском сообществе и родня ее с другими конфессиями учеников Христа, одновременно, однако, подчеркивает ее отдельность и отличность по отношению к западному католицизму и протестантизму, а вследствие этого также ко всей западной культуре. Слишком часто – преувеличенное на Западе и в самой России – их взаимное духовно-ментальное и религиозно-культурное отличие остается, однако, реальностью, которую нельзя

¹⁹⁸ Ср. М. Broda, *Najtrudniejsze z rosyjskich wyzwań?...*, s. 12-27.

не замечать и которой нельзя пренебрегать. Она не поверхностна и не случайна и не сводится исключительно к конфессиональным проблемам. Ведь само разделение Церкви имело уже свое основание в глубоких культурных, социальных, ментальных и т. п. различиях, и различия эти оно на протяжении десяти веков дополнительно усилило.

Свойственный духовности восточного христианства, более сильный, чем на Западе, элемент «эсхатологического максимализма» выражает более непосредственный и близкий опыт, предчувствие и стремление к парусии, ослабляет чувствительность к детерминациям, противоречиям или ограничениям воли и коллективной деятельности. Относительному укреплению подвергаются в это время не столько поиски способа обоснования в мире и путей его частичного, постепенного исправления, сколько скорее усилия, направленные на поиск или даже создание возможностей выхода за рамки брэнного мира, освобождения от него или возвращающего первичную полноту, освобождающего от зла, окончательно регенерирующего его преображения. «Эсхатология, как экзистенциальное измерение времени, находится внутри истории, позволяет мистически связать первое и последнее, ибо предполагает некую имманентность рая и Царства Божьего здесь и теперь»¹⁹⁹.

Православие тяготеет к концепции реализованной эсхатологии, замечая знаки окончательного в истории, понимаемой как своеобразное эсхатологическое рождество²⁰⁰. «Космос, связанный с человеком и участвующий в экономике спасения, имеет свой ритм и стремится к совершенству»²⁰¹. Оно подчеркивает не столько актуальность, сколько потенциальность духовных сил и всего мира. В центре внимания выросшего на почве восточного христианства русского сознания располагается не брэнное настоящее, а состояние ожидаемого сущностного исполнения, когда мир – с важным или даже решающим вкладом православной России – станет окончательно самим собой, открывая тайну или

¹⁹⁹ P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, Poznań 1997, s. 43.

²⁰⁰ Cp. R. Mazurkiewicz, *Eschatologia Rusi Kijowskiej* // R. Łużny (red.), *Dzieło chrystianizacji Rusi Kijowskiej i jego konsekwencje*, Lublin 1988, s. 19.

²⁰¹ T. Špidlik, *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*, Warszawa 2000, s. 431.

решая загадку земной истории. В венчающем земную историю новом Иерусалиме – «тогда волк будет жить вместе с ягненком, и барс будет лежать вместе с козленком; и теленок, и молодой лев, и вол будут вместе, и малое дитя будет водить их»²⁰² – «синтез бинарности будет уже не раздвоением, различием или разделением, и тем более не равновесием сил, а поглощением низшего высшим, тьмы светом»²⁰³.

Сильнее, чем сдержанное Божьей юрисдикцией спасение индивидуальное, акцентируемое восточным христианством спасение-преображение мира укрепляет коллективный характер сознания. Православие не приняло латинской науки, акцентирующей идею индивидуального суда Бога над каждой душой, делящего души на три категории: праведные, неправедные и души категории средней, охватывающей души, которые требуют очищения в Чистилище. По представлениям восточного христианства, лишь в момент осуществления паруссии каждая отдельная судьба должна была достигнуть своей окончательной, хотя и тайной границы²⁰⁴.

Относительно более явно сохраненное космическое измерение, сильнее подчеркнутый элемент Божьей имманентности в мире, архетипизация (а поэтому также определенная внеисторизация) Евангелия, концепция человека как «микрокосма» и т. д. совместно обуславливают центральное значение категории «обожения» для восточной духовности. В структурах восточной теологии, что лежит в основе ее специфики и отдельности, из тайны Воплощения вытекает равнозначность спасения и обожения²⁰⁵. Русское восприятие византийской теологии

²⁰² Исайя, 11, 6.

²⁰³ J. E. Cirlot, *Słownik...*, s. 82. Ср. там же, s. 170.

²⁰⁴ Следует заметить, что иерархическое православие никогда не формулировало никакого догмата на тему эсхатологии (т. е. окончательного предназначения), признавая, что библейское определение о «веках веков» страданий грешников не является однозначным: «Но где проходят границы Церкви по ту сторону смерти и какова возможность спасения для тех, которые не познали света в этой жизни, это остается для нас тайною Божественного милосердия, на которое мы не дерзаем рассчитывать, но которое мы также не можем ограничивать нашими человеческими мерами». См. W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, Warszawa 1989, s. 211.

²⁰⁵ Ср. М. Eliade, *Historia wierzeń...*, t. III, s. 42.

поддержало и даже еще более укрепило значение понятия «обожения». Как утверждал Н. Бердяев, ключевой и оригинальной идеей восточной патристики была идея *theosis* – обожения человека и всего творения. Спасение – это собственное обожение, которому подлежит весь сотворенный мир, весь космос. Спасение – это освящение и обожение создания, а не его судебное признание невиновным²⁰⁶. Воплощение Христа является для православия космическим событием: Христос, будучи Логосом, представляет собой в Боге фактор творения, также потому, что Он человек, а человек является «микромиром». Грех сталкивает человека, сталкивает создание в упадок и смерть, но обновление человека во Христе является одновременно также обновлением космоса и восстановлением его первичной красоты²⁰⁷. «Христианин чувствует свою ответственность перед видимым миром. Ему кажется, что он должен его очищать, освящать и в определенном смысле творить, гуманизировать, пронизывать Христом»²⁰⁸.

Уверенность, что вся природа искуплена и освящена жертвой и воскресением Христа, укрепляет своеобразный религиозный оптимизм, ведет к уверенности, что истинный христианин уже на этом свете может удостоиться обожения²⁰⁹. «Христианство, – подчеркивает Н. Струве, – есть религия целостного спасения не только человека, но и всего мира (новая земля, новое небо)»²¹⁰. Если так, то, как утверждает Н. Бердяев, спасение и преображение человека связаны не только со спасением и преображением других людей, но также животных, растений и минералов, с включением их

²⁰⁶ Ср. Bierdiajew, *Prawda prawosławia*, “Znak”, 1993, nr 1 (453), s. 10.

²⁰⁷ Ср. J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, Warszawa 1984, s. 197. Идея обожения имеет свою опору и конкретизацию также в антропологии: «На Востоке очень явно подчеркивается, что именно элемент человеческой природы – *imago Dei* – является основой антропологии. А его источник более первичен, чем первородный грех. Вследствие этого у Отцов первичный статус человеческого предназначения, райское состояние, всегда определяет бытие человека и даже после греха знаменует его земную судьбу» (P. Evdokimov, *Kobieta...*, s. 43).

²⁰⁸ T. Špidlik, *Myśl rosyjska...*, s. 431.

²⁰⁹ Ср. М. Eliade, *Historia...*, t. III, s. 142-143.

²¹⁰ Струве Н. Православие и культура. – М., 1992. – С. 62.

в Царство Божье²¹¹. Пасха является ожиданием всей вселенной, что придает эсхатическое измерение также человеческой культуре. Следует, однако, помнить, что духовность и мысль православия в своих самых глубоких поисках выходит за рамки спокойного видения обожения человека и всего творения, понимая его как преодоление и труд, вписывающийся в ежедневную христианскую жизнь²¹². «Человек – икона Бога, хотя в своей свободе может стать образом совершенно неподобным, анти-иконой, отрицанием иконичности»²¹³. Поэтому не может быть и речи об автоматизме обожения.

Православие обращается к тайне Воскресения, понимая его как венец и окончательную цель христианства. Отсюда центральное место праздника Пасхи в православной литургической жизни – время радоваться «Божьему миру воскресения и Божьей красоте. Вот самое сердце духовности христианского Востока! (...) Красота является манифестацией внутренней красоты мира, отблеском Божьего света, пасхальной формой надежды. Красота, добро и правда неразделимы. Восхищение добром и красотой преображает человека»²¹⁴.

В сравнении с сильно ориентированным на историчность Западом, религиозность и самосознание которого вообще радикально утрачивают свое космологическое измерение, отходя от макроантропоморфического восприятия космоса, православие сохранило значительно больше содержаний, присутствовавших в древних, архаических космических религиях: Натура, космос, их жизнь и ритмы – а также человеческая ответственность за них – сохраняют более интенсивно и непосредственно свой сакральный характер. «Евангелие в этом контексте воспринимается не столько как историческая книга, сколько как книга Архетипов, содержащих то, что вечно повторяется в истории. Поэтому, например, евангелисты могут быть представляемы как четыре космических

²¹¹ Ср. Т. Špidlik, *Myśl rosyjska...*, s. 251. Для Соловьева также преображение космоса становилось предпосылкой возможности решения всех социальных проблем. Ср. там же.

²¹² Ср. W. Hryniewicz, *Prawosławie poszukujących...*, s. 17.

²¹³ Там же. – s. 17.

²¹⁴ Там же. – s. 20.

архетипа»²¹⁵. Ангелы понимаются как космические силы, вовлеченные в борьбу против демонических сил космоса.

Цель их борьбы, к участию в которой они призывают верующих, есть новое объединение неба и земли, являющееся целью всего творения²¹⁶. «Согласно монашеской традиции, духовная жизнь понимается как борьба, которая в сердце каждого человека представляет собой отражение космической борьбы между Христом и Антихристом»²¹⁷. В православной – а также постправославной – перцепции мира, более непосредственно, чем это происходит на Западе, соединяющей историю с метаисторией и эсхатологией, особенно сильно акцентируется принципиальная амбивалентность истории человека и космоса, двойной процесс: с одной стороны, все более жестокой дегуманизации, с другой стороны – проповеди Евангелия всему миру, новых форм святости, обращения Израиля. И есть причины верить, пишет П. Евдокимов, что первый из этих процессов будет финальным достижением антихриста, а второй будет увенчан Христом в его Паруссии²¹⁸. Двойственность и амбивалентность можно найти в самой сущности человечности. По мнению теолога, человек является не исключительно человеком, но теандрическим бытием или бытием демоническим²¹⁹.

Согласно восточной патристике, природа страдает от грехопадения человека, «микрокосма», которому Бог дал над ней контроль, но который желал бы быть контролируемым ею и подчиняться требованиям своих материальных ощущений. Вследствие этого природа – вместо того чтобы являть – через свое внутреннее значение и цель – Божий план творения, а тем самым самого Бога, стала сферой влияния и орудием сатаны. Во всем творении естественная энергия, которая подчиняется первичному Божьему плану, борется с уничтожительными силами смерти. Освящение природы предполагает ее демистификацию, считает П. Евдокимов. Для христианина силы природы не могут быть Божьими и подвергаться какой-либо форме естественного детерминизма:

²¹⁵ Cp. J. Klinger, *O istocie prawosławia*, Warszawa 1983, s. 163.

²¹⁶ J. Meyendorff, *Teologia...*, s. 177.

²¹⁷ T. Špidlik, *Myśl rosyjska...*, s. 431.

²¹⁸ P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, Poznań 1991, s. 135.

²¹⁹ Там же. – s. 65.

воскресение Христа, разрушая законы природы, освободило человека из плена природы, и теперь он призван осуществить свое предназначение как властелин природы во имя Бога²²⁰. Еще один момент заслуживает особого внимания. Я имею в виду результат неограниченной диффузии святого, ведущего к выходу за пределы противоречия *sacrum* и *profanum*, а следовательно, и – в определенной по меньшей степени мере – за рамки драматизма их взаимной диалектики: «Со времени Сошествия Святого Духа нет разделения на святость (*sacrum*) и мирское (*profanum*) (...). Святой Дух освящает весь космос – не иудеев и греков – все Христовы»²²¹.

Таким образом, Падение, Воплощение и Спасение имеют здесь сильное космическое измерение, а обновление человека становится обновлением космоса. «Судьба микрокосмоса и макрокосмоса нераздельна, вместе они падают и поднимаются»²²². Освящение природы предполагает ее демистификацию и освобождение из плена естественных детерминизмов²²³.

Тяготение к недостаточно последовательно преодолеваемому пантеизму вело – особенно уже за пределами ортодоксии – к пониманию вселенского процесса как собственной истории Бога, кульминацию которой должна была представлять собой история Человечества. Перенесенная внутрь исторических событий эсхатология предполагала некую имманентность рая и Царства Божьего здесь и теперь.

Поиск абсолютного добра, свободного от каких бы то ни было примесей зла, абсолютной, свободной от ограничений и фальсификаций, истинной свободы укреплял нечувствительность к относительным позициям и компромиссным решениям и даже неприятие их. Истинно верующий русский – замечает Г. Трубецкой – по сути дела максималист. Его претензии к жизни исключают какой бы то ни было компромисс. Все или ничего²²⁴. Это усиливало также остроту противопоставления погруженному во зло,

²²⁰ Там же. – с. 176.

²²¹ S. Romańczuk, *Świątość. Holiness*, [w:] *Russian Mentality. Dictionary*, Katowice 1995, s. 95.

²²² Бердяев Н. Человек. Микрокосмос и макрокосмос // Русский космизм. Антология философской мысли. – М., 1993. – С. 172.

²²³ Ср. J. Meyendorff, *Teologia...*, s. 177 i n.

²²⁴ Ср. G. Kotlarski, *Rosjanie...*, s. 32.

грех, страдания и несправедливость миру его будущего, «обоженного» облика. «Основная, наиболее глубокая черта характера русского народа есть его религиозность и связанное с ней искание абсолютного добра, следовательно, такого добра, которое осуществимо лишь в Царстве Божием (...)»²²⁵.

Православию свойственно очень широкое понимание Церкви, далеко выходящее за пределы собственного иерархического элемента: она всегда означает все сообщество верующих, живых и мертвых – она существовала столетия назад и одновременно является целью всего творения²²⁶: «Это эсхатологическое единение живых и умерших»²²⁷.

Границы ортодоксии в православии не очерчены так явно, как в случае католицизма; догматическая сфера касается в принципе лишь двух тайн: сущности Святой Троицы и тайны Воплощения, т. е. тринитарной и христологической проблематики. Вопросы экклезиологии и эсхатологии являются сферой не догмата, а внутреннего опыта. Для византийского православия истинным теологом является тот, кто увидел и испытал содержание своей теологии, что позволило ему войти в мистическое соприкосновение с Божьим существованием²²⁸.

Христианский Восток смотрит в то же время на человека прежде всего как на частицу сообщества верующих, выходя в своих намерениях за рамки антиномии единства и свободы – приписываемой Западу. Восточной духовности чужд какой бы то ни было индивидуализм; это касается также эсхатологии: «Взаимная молитва живых за умерших и умерших за живых (у Бога все живы) приближает наступление Царства Небесного и обуславливает сопребывание святых (...). Нет индивидуального места как для покаяния, так и для заслуг»²²⁹. Мистика присутствует везде, не

²²⁵ Лосский Н. Характер... – С. 5.

²²⁶ Cp. J. Klinger, *O istocie...*, s. 160.

²²⁷ Sz. Romańczuk abp, *Czystyliszcz. Purgatory...*, [w:] *Russian Mentality. Dictionary*, Katowice 1995, s. 123.

²²⁸ Cp. J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, Warszawa 1984, s. 15; J. Pryszmont, *Życie chrześcijańskie jako realizacja zbawienia. Doktryna moralna biskupa Teofana Pustelnika*, Warszawa 1979, s. 181-184.

²²⁹ Sz. Romańczuk abp, *Czystyliszcz. Purgatory...*, s. 123.

только в личном переживании, но и во всей жизни сообщества, в обычае, в литургии²³⁰.

Восточная Церковь не делает четкого разграничения между теологией и мистикой, между сферой общей веры и сферой личного опыта, подчеркивая, что «всякое богословие мистично, поскольку оно являет божественную тайну, данную Откровением»²³¹. Способствующий поддержке лунарного типа сознания упор на апофатическую теологию, т. е. негативную, связан с признанием недоступности Бога самого по себе и с убежденностью в необходимости процесса интеллектуального и духовного очищения, отказа от всяких форм отождествления Бога с тем, что им не является, т. е. всякого идолопоклонства²³².

Согласно духу мистического реализма, все материальное представляло собой средство выражения высшего добра, правды и красоты; он признавал реальность эмпирической действительности, но замечал за ней другую, иерархически высшую реальность. Сфера эмпиричности (а также концентрирующееся на ее изучении феноменалистское знание) утрачивала тогда свой автономный смысл и ценность, а концентрирование внимания на ней было понимаемо не как путь, а как препятствие для познания. Относительно более сильное, чем на Западе, консервирующее лунарный характер сознания присутствие неоплатонических и оригенсовских элементов вело к интуитивизму и антидискурсивности, к акцентированию непознаваемости Абсолюта, а также мистико-экстатических содержаний, заслоняя значение структурной дифференциации мира и связанной с ней потребности понятийных различий и отличности типов знания²³³. С мистическим реализмом была связана – соответствующая восприятию России в категориях, объединяющих духовность с материальностью, телесностью, нравственностью и т. п. души, – теократическая идея, провозглашающая необходимость насыщения всего зримого, эмпирического сакральным посредством связывания внешней

²³⁰ Cp. W. Krzemień, *Filozofia w cieniu prawosławia*, Warszawa 1979, s. 50 i n.; J. Meyendorff, *Teologia...*, s. 17.

²³¹ Лосский В. Очерк мистического богословия восточной церкви // Мистическое богословие. – Киев, 1991. – С. 97.

²³² Cp. J. Meyendorff, *Prawosławie...*, s. 19.

²³³ Cp. M. Broda, *Najtrudniejsze z rosyjskich wyzwań?...*, s. 78 i n.

стороны действительности с мистической сферой, таким образом, чтобы все исторические социальные формы и проявления личной жизни были преображены деятельностью Божьей силы во внешнем мире²³⁴.

Несмотря на остающийся момент неуверенности, касающийся вечности страданий грешников, и присутствие элемента надежды на спасение для всех, отсутствие средней категории между спасенными и обреченными рождал тенденции явно амбивалентные, колеблющиеся особенно вне границ ортодоксии, между позицией квазиманихейской и искушением *apokatastasis*. Конечность контраста и переживаемых напряженностей, укрепляя амбивалентность позиций в отношении *sacrum*, способствовала их обострению или, напротив, после пересечения некоей границы выдержанности, толкала к взаимосближению и примирению противоречий, рождала двойственность и амбивалентность в ощущении и оценке мира. В структурах бинарного мышления, не признающего ни средней категории между спасением и обреченностью, ни относительных ценностей, медиационных контраст между фактичностью и идеалом, не оставалось места сфере аксиологически нейтральной, сфере поведения и интуитивных предчувствий, которые совершенно не должны были быть «святыми» или «грешными», «добрыми» или «злыми», «божественными» или «сатанинскими», «падшими» или «обоженными», «акцидентными» или «сущностными» и «вечными»²³⁵.

Византийское царство, при посредничестве которого произошла христианизация Руси, было воспринимаемо – своими мыслителями, правителями и жителями – как государство, легитимность которого опиралась на религиозное убеждение в том, что оно представляет собой земное отражение Царства Небесного, государство, считающееся в то же время царством универсальным. Теоретически оно должно было охватить все земные народы, которые в идеальном смысле все должны стать членами истинной

²³⁴ Ср. Зеньковский В. История русской философии. – Т. I. – Ч. 1. – Ленинград, 1991. – С. 39-45.

²³⁵ Ср. J. Lotman, B. Uspienski, *Rola modeli dualnych w dynamice kultury rosyjskiej do końca XVIII w.*, [w:] *Semiotyka dziejów Rosji*, Łódź 1993, s. 18-19.

христианской Церкви, ортодоксальной Церкви царства²³⁶. Политические неудачи Византии рассматривались как кара за грех, за неспособность следовать Божьему примеру. Однако в глазах византийского общества цезарь всегда оставался наместником Бога, святым главой народов земли.

Когда под напором турецкого ислама Византия была окончательно разбита в середине XV века, о стремлении к продолжению цесарской православной традиции заявила Россия: упадок Византийского царства – утверждают Ю. Лотман и Б. Успенский – совпал приблизительно по времени с освобождением русских от татарского ига. Таким образом, если в самой Византии ислам победил православие, то на Руси произошло обратное – триумф православия над исламом. Византия и Русь как бы поменялись местами; в результате этой замены Русь оказалась центром православного, и тем самым христианского, мира²³⁷. Несколько веков спустя Николай Бердяев объяснял этот факт передачи миссии таким образом: «Россия органически более христианская страна, чем Византия, более смиренная, более покорная закону любви, более способна вместить христианскую общественную правду. И потому идея Второго Рима перешла к Третьему Риму – России»²³⁸.

Жители Руси, а затем России веками принадлежали к широко понимаемой византийской цивилизации, что оставило неизгладимые духовные, культурные, ментальные и социальные следы. Русская ветвь византийско-славянской культуры характеризовалась идентичностью, определенной антропоцентризмом с особенной чувствительностью к социальной проблематике, переживаемой в эсхатологической и мессианистской плоскости, с самого начала сформированной под несомненным влиянием Византии, в перспективе оппозиции к другим²³⁹.

Русской религиозной традиции свойственно видение общества как Божьего Царства (совершенного социума), реализованного в

²³⁶ S. Ruciman, *Teokracja bizantyjska*, Warszawa 1982, s. 7-10.

²³⁷ J. Lotman, B. Uspenski, *Rola...*, s. 22.

²³⁸ Цит. по: Кириллов И. Третий Рим. – М., 1996. – С. 74.

²³⁹ Ср. A. Hauke-Ligowski, *Od „Świętej Rusi” do Imperium Rosyjskiego*, „Znak”, 1982, nr 6 (331), s. 483-487.

конкретном земном царстве (реализованная и материализованная эсхатология), правитель которого, царь, обладает не только земным, но и божественным характером, располагаясь – что соответствовало, ревитализируя их, рассмотренным ранее убеждениям в центральности места России, «души мира», в земной истории и действительности – в центре миссии Церкви. Это царство – понимаемое как единственный сохранившийся и непорочный Остаток Нового Израиля, из которого должен возродиться Народ, – противопоставлено всему остальному миру: не только языческому, исламскому и латинскому, но даже немосковскому православному²⁴⁰. Появилось и укрепилось убеждение, что русское православие «есть единственное в мире истинное христианство, что другого чистого православия, кроме русского, нет и не будет»²⁴¹. В эсхатологично-апокалиптическом сознании жителей страны Россия была единственной силой, сдерживающей приход Антихриста, способной продолжать существование мира.

Самодержавный характер царской власти, ее – воспринимаемая во всеобщем общественном понимании – неограниченность и независимость, а потому также непредвиденность, так же, как и подлежащее сакрализации возвышение над сферой партикулярных групповых или классовых интересов общества, и почти исключительное право инициировать социальные процессы и перемены способствовали поддержанию образа русской «загадочности» и «тайны».

Чувство посланничества, возрождавшее к жизни, в частности, многочисленные дионисийские мотивы, не только определяло России в отношении остального мира роль религиозно-духовной и политико-материальной оппозиции расколу и борьбе, а также чувство собственной обязанности предпринимать усилия, направленные на окончательное обращение и преображение мира. Эсхатологический финализм русской духовности и ментальности нашел свое наиболее громкое и наиболее синтетическое выражение в концепции Москвы – Третьего (и последнего!) Рима, сформулированной в начале XVI века псковским монахом Филофеем. Она имеет для русского сознания и культуры особое

²⁴⁰ Ср. А. Hauke-Ligowski, *Przedmowa*, [w:] S. Sołowjow, *Życie...*, s. 5-6.

²⁴¹ Ключевский В. Сочинения в 9 т. – Т. 3. – М., 1988. – С. 276.

значение. Сохраняя свое первичное религиозное значение или подвергаясь разнообразным метаморфозам и процессам – никогда, как представляется, до конца не последовательной – идеологической десакрализации, она стала с самого начала одной из самых важных историософских идей Руси и России, архетипом национального мессианизма, русской идеи и русской идентичности. В форме, более или менее приближенной к своей первичной версии, она столетиями находила все новых глашатаев и последователей. Уже после распада СССР недавно умерший – второй в сановной иерархии русской православной Церкви – Митрополит Петербургский Иоанн Кронштадтский столь же сильным образом, как столетия назад Филофей, связывал с Россией окончательные судьбы мира: «если не будет покаяния у русского народа, конец мира близок»²⁴².

Сведение смысла рассматриваемой концепции исключительно к православному и историко-политическому контексту грешит явной односторонностью или даже поверхностностью, ведя одновременно к чрезмерной абсолютизации ее русской специфики. Не сомневаясь в значении указанных вопросов, а лишь маркируя их, я склонен замечать в идее Москвы – Третьего Рима православно-русскую конкретизацию намного более универсального опыта и понимания собственного сообщества и отечественной территории как святой действительности, а точнее – «мировой души», представляющего собой распространенную составляющую опыта *sacrum*, являющегося уделом многих разных личностей, народов, религий и культур.

Ведь в самом широком образом понимаемой идее Москвы – Третьего Рима нетрудно обнаружить явные проявления присутствия архетипических содержаний, выражающих опыт «мировой души»: сакральность, преодоление изоляции, отчуждения и конфликта чистого разума или внетелесного духа с материальностью, соединение духовности с нравственностью и материальностью, способность проявления силы, рассмотрение материальности как проявления духовности и *sacrum*, центральность места в мире, стремление к распространению, бытию местом контакта брэнности с божественностью, источником динамики и преображения

²⁴² Цит. по: Серафим (Роуз). Будущее России и конец мира. Православное мировоззрение. – Рига-Ленинград, 1991. – С. 12.

действительности, объединительные функции – придание действительности единства, святости и полноты и т. п. Внимательное рассмотрение результатов попыток выполнения Россией миссии Третьего Рима обнаруживает процессы, перекликающиеся с архетипическими содержаниями, относимыми к «мировой душе»: бытие целым лишь номинально, тенденции к саморазрушению, разделению и множественности, обнаружение некоторых черт небытия²⁴³.

В таком случае возникает вопрос, почему именно в православной России сформировалась такая конкретизация данного универсального опыта, какие качества историко-религиозного контекста позволяют объяснить основные интуитивные предчувствия, намерения, свойства и характер идеи Москвы – Третьего Рима, а также что привело и приводит к тому, что она в течение веков могла сохранять в ней центральное место, постоянство и живучесть, в то время как, например, в культурной среде, выросшей на почве западного христианства, мышление в категориях «мировой души» (и ее различных историко-культурных метаморфоз) уже давно было заслонено другими формами самосознания или самознания, маргинализировано и отодвинуто в подсознание, иногда лишь артикулируя свое присутствие в схемах обыденного или символического мышления.

В вопросе о форме и характере рассматриваемой конкретизации наиболее значимой представляется – неслучайная, ибо соответствующая отходу христианства от цикличной концепции времени и эсхатологическому максимализму православия, – ее ориентированность на окончательность и упор на финальность единительного посланничества России: «два Рима падоша, а третий стоит, а четвертому не бывать!»²⁴⁴. Идея Филофея содержит, по правде говоря, момент инициационный – «держати царствие твое со страхом Божиим. Убойся Бога, да душевного твое спасения се есть дело, не уповай на злато, ни на богатство и славу суетную»²⁴⁵, но исключает возможность передачи миссии Москвы (России) другому политическому центру. Проявлением силы *sacrum* становится –

²⁴³ J. E. Cirlot, *Słownik...*, s. 119.

²⁴⁴ Кириллов И. Третий Рим... – С. 33.

²⁴⁵ Там же.

согласно духу византийской теократической идеи – мощь московской царской власти. Зародыш Царства Божьего связывается с землей русской, а с его развитием отождествляется объединяющая и освящающая мир миссия России.

Согласно своему архетипическому смыслу, душа не располагается ни в одной определенной части или органе тела, но пронизывает их все, в зависимости от силы, которую они способны проявить. В этом смысле потенциально все является душой, означающей активный элемент силы²⁴⁶. Поэтому не стоит удивляться тому, почему именно растущая в силу Москва (и поэтому Россия), а не другие государства православного мира, могла после падения Византии постоянно верить в свою миссию Третьего Рима. Ведь большая, чем у возможных конкурентов политическая мощь, территориальная огромность и распространение своего влияния представляют собой не только следствие выполнения данной миссии, но также интегральный элемент ее самой.

Сопоставление же православия с западным христианством помогает понять, почему идея «Вечного Рима» была на Западе неизмеримо более слабой²⁴⁷. Более отдаленная перспектива парусии, более сильный дуализм духовной и светской власти, а также связанная с ним маргинализация теократических тенденций, более сильный акосмизм западного христианства и сознание того, что «Царство Божие не от мира сего», более явное разграничение истории и эсхатологии, политики и сотериологии, более слабая тенденция к соединению абстрактных содержаний с конкретными социальными формами, большая самостоятельность и автотелизм эмпирического познания, распознающего противоречия, ограничения и детерминации мира явлений, не достигающего их божественной основы или реальности процесса обожения и т. п., не составляли здесь фундамента, способствующего постоянной витальности и распространению подобной идеи.

В идее Москвы – Третьего Рима с самого начала сливались две тенденции: религиозная (подчеркивающая аспект теократической ориентации на Византию – Новый Иерусалим) и политическая (Константинополь воспринимался здесь как Второй Рим, а в

²⁴⁶ G. van der Leeuw, *Fenomenologia...*, s. 237.

²⁴⁷ Ср. Кириллов И. Третий Рим... – С. 11.

Византии виделась мировая империя, наследница римской государственной мощи). Характерно, как утверждают Ю. Лотман и Б. Успенский, что идея Москвы – Третьего Рима довольно быстро могла превратиться в идею Москвы – Нового Иерусалима. В XVI веке русские считают, что старый Иерусалим стал «ненужным», будучи осквернен неверными сарацинами, и поэтому Иерусалимом должна называться Москва²⁴⁸. В периоды атрофии русской мощи упор обычно делается на религиозный аспект рассматриваемой идеи, но оба ее измерения остаются всегда неразделимыми. Ведь состояние ожидаемого осуществления охватывает каждый раз также проявление державной силы России и ее предводительство в – по меньшей мере истинно христианском – мире. Интегральность взаимосвязи духовности с материальностью находится как в опыте «мировой души», так и в отечественном смысле идеи Москвы – Третьего Рима.

2. Западный вызов России

Основной культурно-ментальный генотип был уже сформирован, когда начала разрушаться вековая изоляция России. Церковные реформы Никона привели к расколу; в глазах староверов это было покушение на Святую Русь – Царство Божие на Земле, ее превращение в Царство Антихриста²⁴⁹ – земного противника Бога и ложного Мессии, появление которого – рассматриваемое на Руси как непрекращающаяся историческая угроза – должно было означать конец света.

Немного позже реформы Петра I привели к укреплению всеобщего чувства дезинтеграции, вызванной форсированной диффузией чужой культуры, породили поляризованные оценки и

²⁴⁸ J. Łotman, B. Uspienski, *Rola...*, s. 32.

²⁴⁹ R. Crumme, *The Old Believers and the World of Antichrista. The Vug Community and the Russian State. 1694-1855*, Madison 1970, s. 14 i n., 219 i n. Как отмечает М. Элиаде, господство Антихриста в определенной степени равнозначно возврату к Хаосу; представляемый в образе дракона или демона Антихрист напоминает – и соответственно этому возрождает – старый космогенический миф, а его – ложного Мессии – царствование означает переворот иерархии социальных, нравственных и религиозных ценностей, иными словами, возвращение к Хаосу. Ср. М. Eliade, *Aspekty mitu*, Warszawa 1998, s. 71.

позиции. Более того, из сферы *sacrum* была необратимо выделена сфера *profanum*, а ее автономизация сопровождалась растущим противопоставлением обеих, а также болезненным чувством раскола, вырождения и вины²⁵⁰. Историческая «новизна» послепетровской действительности страны – как и растущая потребность психосоциальной компенсации, чувство отсталости в развитии, а также собственной вторичности по отношению к Западу – способствовала оживлению убеждений в «молодости» или «свежести» России и русского народа, положительно контрастируемых с облачаемым в наряд закатной «старости» западным миром. Знаменательной чертой идеологии эпохи Петра I было представление периода, переживаемого Россией в начале XVIII века, как некоего исходного момента, начальной точки отсчета времени. Все, что было до того, признавалось как бы несуществующим или по меньшей мере не имеющим исторического бытия, временем невежества и хаоса²⁵¹.

Характерной модификации подверглась в идеологии Петра I концепция Москвы – Третьего Рима: из двух возможностей – столицы как центра святости и столицы, находящейся в тени цесарского Рима, – Петр выбрал вторую²⁵². Святость была подчинена государственности, а государственная служба рассматривалась как единственная подлинная молитва. Как «новая Голландия», истинное воплощение идеала «регулярного государства», Петербург включался в европейское реальное историческое время. Однако связь с идеей «Москвы – Третьего Рима» могла включать Петербург также в мифологическую модель времени²⁵³ – с самого начала он рассматривался как вечный город: будучи новым и истинным «Третьим Римом», он исключал возможность появления четвертого. Для противников петровских реформ, которые, впрочем, также отрицали возможность появления четвертого Рима, третьим Римом оставалась Москва, а Петербург

²⁵⁰ Cp. T. Massaryk, *Zur russischen Geschichts und Religionsphilosophie*, Jena 1913, Bd. II, s. 443; A. Hauke-Ligowski, *Od "Świętej Rusi"...*, s. 208-213, 215 i n.

²⁵¹ J. Łotman, B. Uspienski, *Pogłosy koncepcji "Moskwa – Trzeci Rzym" w ideologii Piotra I (w sprawie tradycji średniowiecznej w kulturze baroku, [w:] Semiotyka...*, s. 158.

²⁵² Там же. – s. 162.

²⁵³ Там же. – s. 171.

имел лишь видимость существования, существовал в мечтах²⁵⁴. Впрочем, европеизирующая деятельность Петра была далека от культурной однозначности, охотно приписываемой ей ее славянофильскими противниками. С самого начала они имели в своих намерениях элемент явно амбивалентной позиции в отношении к Западу. Вот симптоматичный пример: «При основании новой северной столицы Российского государства она была задумана как град Святого Петра, соперничающий с римским престолом, резиденцией папы, вселенская власть которого мистическим образом продолжает всемогущество римских императоров, бывших не только верховными правителями, но и верховными “пontiфиками”»²⁵⁵.

Полуевропеизированная Россия утратила свое социально-культурное единство, а формирующаяся русская интеллигенция²⁵⁶ оказалась в ситуации внутреннего разрыва между отечественной древнерусской традицией и ценностями и нормами европейской цивилизации, оторванной от безрефлективной ранее и спонтанной связи со сферой *sacrum* – оторванной от народа, чуждой государству и всему социально-культурному порядку, которые невозможно уже было легитимизировать ни в категориях древнерусской, ни западной системы ценностей. «В России, – диагностировал А. Герцен, – люди, подвергнувшиеся влиянию этого мощного западного веяния, не вышли историческими людьми, а людьми оригинальными. Иностранцы дома, иностранцы в чужих краях, праздные зрители, испорченные для России западными предрассудками, для Запада – русскими привычками, они представляли какую-то умную ненужность и терялись в искусственной жизни, в чувственных наслаждениях и в нестерпимом эгоизме»²⁵⁷. Образованное меньшинство, указывал он, оторвано от народа, так как несколько столетий его представители были связаны с правительством, цивилизующим страну, и оторвано от правительства, ибо было

²⁵⁴ Ср. там же.

²⁵⁵ Громов М. Вечные ценности... – С. 55.

²⁵⁶ По Я. Добешевскому, в России «интеллигенция является социальным субъектом – если говорить языком феноменологии – коррелятом процессов окцидентализации». Ср. J. Dobieszewski, *<Zewnętrzność> w rosyjskiej filozofii historii*, [w:] J. Dobieszewski (red.), *Wokół słowianofilstwa*, s. 53.

²⁵⁷ Герцен А. И. Собрание сочинений в 30 т. – Т. 8. – М., 1956. – С. 87.

цивилизовано. Народ видит в нем немцев, правительство – французов²⁵⁸.

Победа над Наполеоном – явное доказательство великодержавной мощи России, которое оживило извечные предчувствия, касающиеся, с одной стороны, исключительности и своеобразия собственной страны, а с другой – его универсальной, апокалиптической миссии. В разгроме Великого Узурпатора усматривалось «доказательство особого посланничества России, избранной Провидением для противостояния антихристу и возрождения христианства», что способствовало развитию мистического течения в мысли и сознании русских элит, программно направленного против философии Просвещения и усматриваемых в нем стремлений построения на земле Царства Божьего без Бога²⁵⁹.

Драматизм существующей ситуации нашел свое вполне сознательное отражение в написанном Петром Чаадаевым и опубликованном в 1836 г. *Философическом письме*, содержание которого стало для ряда поколений русской интеллигенции – и самого его автора – исключительным инициационным переживанием: «Это был выстрел, раздавшийся в темную ночь, тонуло ли что и возвещало свою гибель, был ли это сигнал, зов на помощь, весть об утре или о том, что его не будет, все равно, надобно было проснуться»²⁶⁰. В результате реформ и деятельности Петра I, указывал Чаадаев, была навеки разорвана связь между умами древних и современных русских, что, однако, не означало автоматического появления связи между русскими и европейцами. Россия – поскольку чуждость европейскости была преодолена – с тех пор уже является не независимым и естественным порядком организации жизни и мира, не подлежащим сомнению «центром мира», а чем-то лишенным самостоятельности, традиции, национальной индивидуальности между Европой и Китаем, двумя традициями, взаимная независимость которых привела к тому, что русское «между» становилось равноправным в отношении к ним местом культурных событий, синтеза и опосредованности между

²⁵⁸ Ср. A. Hercen, *Pisma filozoficzne*, t. 2, s. 37.

²⁵⁹ Ср. A. Walicki, *Rosyjska filozofia...*, s. 114.

²⁶⁰ Герцен А. И. Былое и думы. – Ч. 4-5. – М., 1973. – С. 124.

ними, но окраиной, обочиной истории: «Мы не принадлежим ни к одному из известных семейств человеческого рода, ни к Западу, ни к Востоку, и не имеем традиции ни одного, ни другого. Мы стоим как бы вне времени, всемирное воспитание человеческого рода на нас не распространилось»²⁶¹.

В *Философическом письме* Чаадаева появился еще один мотив, перекликающийся, но и драматически парадоксальным образом противоречащий извечному в русской культуре способу понимания истории как процесса перерастания человечества и мира в Царство Божие с центральной ролью России: «Невзирая на все незаконченное, порочное и преступное в европейском обществе, как оно сейчас сложилось, все же царство Божие в известном смысле в нем действительно осуществлено, потому, что общество это содержит в себе начало бесконечного прогресса и обладает в зародыше и в элементах всем необходимым для его (т. е. Царства Божиего. – М. Б.) окончательного водворения в будущем на земле»²⁶².

Переживаемые русскими напряженности рождали диаметрально противоположные позиции и стремления: славянофильский замысел возврата к освобожденной от влияния Запада, «исконной» древнерусской культуре и окциденталистскую программу последовательной европеизации России (следует помнить о том, что сами названия «славянофильство» и «окцидентализм» были вначале прозвищами, которые должны были указывать соответственно на тесный племенной партикуляризм и измену собственной национальности. Лишь вторично они были рассмотрены инициационно своими адресатами как средство положительной самоидентификации»²⁶³).

После поражения прежних ориентаций позиции и стремления образованных русских тяготели к сближению и сглаживанию противоречий, ища – за пределами слоя эмпирической гетерогенности – эссенциальное согласие истин и ценностей: русских и западных, народных и интеллигентских, своей

²⁶¹ Чаадаев П. *Философические письма* // Чаадаев П. Полное собрание сочинений и избранные письма. – Т. 1. – М., 1991. – С. 323.

²⁶² Там же. – С. 336.

²⁶³ Ср. A. Walicki, *Rosyjska filozofia...*, s. 141.

потенциальной комплементарностью открывающих или приближающих перспективу обретения единства и достижения паруссионной полноты. В то время наблюдался отход от идеи коренной противоположности между Россией и Западом, видение своей миссии в том, что Россия поглотит и оживит все лучшее в уже отцветающей европейской культуре. Тогда оживали, подвергаясь соответствующим конкретизациям, архетипические убеждения в «молодости России». В качестве примера: по убеждению лидера Любомудров Владимира Одоевского, его страна, всегда молодая, пребывающая в «героическом возрасте», сохранила богатство сил инстинкта, уже утраченное европейцами. Русские, усвоив благодаря деятельности Петра I достижения Запада, получили мудрость и опыт старцев, не переставая в то же время быть детьми. Поэтому миссией России может стать – и должно – придание Европе новых сил, пробуждение застывшей культуры к новой жизни²⁶⁴.

Доходящие с Запада культурные содержания подвергались в России действию сложных адаптационных механизмов. Они принимались легче и шире тогда, когда были созвучны сложившейся здесь на тот момент культурно-ментальной действительности, имея возможность согласования со сферой концептов и структур, уже закрепленных исторически²⁶⁵. Более того, как утверждают Ю. Лотман и Б. Успенский, вызванный европеизацией (т. е. тем, что субъективно принималось за европеизацию) возврат укрепил архаические черты в русской культуре²⁶⁶. Во всяком случае западные элементы – подобно тому как ранее элементы христианские, переносимые на праславянскую почву, – подвергались своеобразному прочтению в существующих матрицах культурного смысла и ментальных схем. Помещенные в типичную для России двуполярную сопоставляющую и взаимно противопоставляющую структуру смыслы и нонсенсы, ценности и антиценности, истины и ложные истины, знание и невежество приводили к многочисленным мистификациям. Они зачастую скрывали находящиеся под слоем программной противоположности

²⁶⁴ Ср. там же. – s. 124.

²⁶⁵ Ср. J. Faryno, Менталитет. Mentality, [w:] The Russian Mentality. Dictionary, s. 57-59.

²⁶⁶ Ср. J. Lotman, B. Uspieski, *Rola...*, s. 45.

конкурирующих ориентаций их – направленные на состояние лишь разнообразно конкретизируемого *coincidentia oppositorum* – взаимозависимость, общность и парадоксальное подобие²⁶⁷.

Занимаясь поиском – давшей трещину или даже переживаемой как находящаяся под угрозой деструкции – самоидентификации и одновременно убежденные в собственной миссии и центральности своего – свойственного «мировой душе» – места среди других народов, ощущающие обязанность и потребность их защиты, «чужие для себя самих»²⁶⁸, русские обращаются к ценностям, альтернативным западным. Россия, как провозглашал один из лидеров русского религиозно-философского ренессанса Дмитрий Мережковский, является обратной стороной Европы. Говоря языком Канта, ваше наследие находится в краю феноменального, наше – в трансцендентальном. «Говоря языком Ницше, в вас – Аполлон, в нас – Дионис; ваш гений – мера, наш – чрезмерность... Вы любите середину, мы любим концы. Вы – трезвые, мы – пьяные...»²⁶⁹.

Чтобы иметь возможность отрицания правомерности сведения своей страны к статусу периферии в отношении к центру – Западу²⁷⁰, русские пытаются совершить реконструкцию существующего порядка, поменяв местами и знаками центр и периферию. Желая говорить о своеобразии России, отдельном пути развития, о неприменимости к российской действительности мыслительных схем Запада, провозглашать загадочность «русского сфинкса» или культивировать тайну «русской души» и т. п., они обращаются – в перспективе приведенных ранее размышлений совершенно естественно – к категориям, связанным с женской – той, которой к лицу молчание, – стороной действительности, и идее «женского» мессианизма²⁷¹. «Ощущаемый недостаток сильной

²⁶⁷ Ср. М. Broda, Najtrudniejsze z rosyjskich wyzwań?..., s. 54 i n.

²⁶⁸ Чаадаев П. Полное собрание... – Т. 1. – М., 1991. – С. 326.

²⁶⁹ Ср. J. Parandowski, *Bolszewizm...*, s. 30-31.

²⁷⁰ Как показывает С. Мазурек, одно из наиболее драматичных проявлений русского самосознания – катастрофизм – может обоснованно рассматриваться как путь к преодолению собственной «периферийности». См. Мазурек С. Катастрофическая философия истории в польской и русской культуре XX века // Отечественная философия... – С. 242.

²⁷¹ Ср. Рябов О. Русская философия... – С. 301.

“идейной” традиции, – указывает в своей книге, посвященной своеобразию русской мысли, Т. Шпидлик, – компенсирован в истории славянских народов “традицией молчания”, таинственной, скрытой, очень богатой. Она инспирирует желание “созерцания Провидения”, а также усилия, предпринимаемые для понимания роли собственного народа во всеобщей истории»²⁷².

Именно с указания на Русь, «тихую и молчаливую», на «невысказанность и недосказанность» русского духа начинается размышление над своеобразием и историей отечественной теологии и мысли Г. Флоровский²⁷³. Хотя в своем обобщенном смысле это акт в значительной мере вынужденный неизбежностью конфронтации с Западом, воспринимаемым как воплощение мужского и аполлонийского элемента, солярного типа сознания, он не кажется разрывом с отечественной культурой. Напротив, коррелирует с ее основными свойствами, поскольку, как показывает О. Рябов, проявления сакрализации материнского принципа, матери-земли вместе с соответствующей им иерархией ценностей присутствуют – ничуть не на втором плане – уже в культуре древнерусской и праславянской²⁷⁴. Он становится в определенном смысле – по крайней мере так понимается – возвращением к самому себе, даже актуализацией определенных инвариантных содержаний.

Давайте, однако, помнить, что предпринимаемые усилия, направленные интенционально на подчеркивание собственной особенности, исключительности, своеобразия или отличности от Запада, содержат в себе смыслы явно амбивалентные. Во-первых, во многих из них присутствуют западные инспирации и идеи²⁷⁵, во-вторых – в той степени, в которой данные попытки погружены в универсальные структуры мифа, – они разворачиваются в значительно более общем, свойственном также Западу, хотя и более там отодвинутом на задний план, пространстве смысла. Более того,

²⁷² Т. Špidlik, *Myśl rosyjska...*, s. 430.

²⁷³ Флоровский Г. Пути... – С. 1.

²⁷⁴ Ср. Рябов О. Русская философия... – С. 300-301.

²⁷⁵ Проследивание наличия этих западных инспираций, что часто сопровождается потребностью подчеркивания, что, несмотря на их наличие, русская мысль сохраняет свою оригинальность, в России до сих пор представляет собой одно из главных проявлений рефлексии на стыке истории и философии. Ср., напр., Отечественная философия... – С. 18 и далее, 208-271 и далее.

учитывая сопровождающую каждый полярный способ самоидентификации (т. е. в рассматриваемом случае России понимание себя в категориях хаоса и женственности, в противопоставлении порядку и всему мужскому) односторонность, а также связанную с ней потребность дополнения, они отсылают к Иному. Исторические судьбы привели к тому, что этим Иным для русских остается по меньшей мере триста лет прежде всего именно Запад.

Делая собственный вклад в наднациональное культурное целое, они обнаруживают интенсивную потребность подчеркивания его общечеловеческого характера или ранга. Как утверждает Е. Фарыно, русский дискурс чаще всякого другого использует слово *мировой* в смысле «мирового значения», «мировой важности» и т. п. Традиция ориентальной (византийской) риторики и компенсирующая зачастую скрываемое чувство неполноценности мегаломания здесь, как представляется, взаимно укрепляются. ««Мир» – это “весь свет”, но также “люди, общество”, т. е. мироздание в целом (космос, вселенная), и мир более близкий (свой)»²⁷⁶. Поэтому мир без четких границ: рассматриваемый как «святой», он должен растянуться на весь универсум²⁷⁷. Не случайно Россия – в религиозно-мировоззренчески-идеологическом смысле «мировая душа», «единственный сохранившийся и непорочный остаток Нового Израиля» или «колыбель мирового социалистического (коммунистического) сообщества» и т. п. – столетиями берет на себя труд или по крайней мере чувствует обязанность реализации миссии, посланничества или интернационального долга, выходящих по своему масштабу за государственные границы России.

Исторический опыт, ставший уделом народов, населяющих русские земли, а затем русская национальная традиция дополнили, но и оживили смысл многих понятий, бытовавших там в различных концептуализациях мира, конкретизирующих и обнаруживающих ряд вписываемых в них напряженностей и амбивалентностей. Хотя бы «Восток», относящийся к солнцу или обозначающий сторону

²⁷⁶ J. Faryno, *Мир-Мировой-Все- World-Worldly-World-wide*, [w:] Идеи в России. *Idee w Rosji. Ideas in Russia*, t. 3, s. 240.

²⁷⁷ Ср. там же.

света (польское слово *Wschód* может означать как *Восток*, так и *восход*. – Примеч. переводчика.) в русской культуре имеет принципиально положительную ценность, не свободную, однако, – если служит исторической культурной идентификации – от характерной амбивалентности. Противопоставляясь Западу, русские охотно определяют Россию как «Восток» (акцентируя, с одной стороны, такие исторические коннотации, как принятие и культивирование наследия Восточной Римской империи, нетленных духовных ценностей истинного христианства и т. п., с другой – архетипические содержания, связанные с восходом: детство, рассвет, предвестие полноты и т. п., противопоставление предполагаемой старости, закату, близкой агонии и т. п., относимым к западной цивилизации²⁷⁸). Однако они негативно относятся к тому, как подобным образом их определяют жители Запада. К ощущаемым русскими отрицательным коннотациям рассматриваемого понятия в западном дискурсе, которые они не желали бы относить к самим себе, прибавляется здесь укрепившееся в России, усиленное татарскими набегами восприятие Востока как нецивилизованной и опасной стихии, а вместе с тем – что взаимно предполагается и укрепляется – как зоны религиозной и цивилизационной или идеологической миссии России²⁷⁹.

Сложность и неоднозначность русских позиций не является с рассматриваемой точки зрения делом случая, но находит свои основания уже в географическо-культурном положении России в мире, которая, на что указывал уже Герцен, при взгляде из Европы кажется азиатской страной, а из Азии – европейской. Совершенный Владимиром Великим в X веке выбор религии не решил, а лишь усложнил дело: «Даже в самой религии чувствуется это двойное влияние. Христианство – европейская религия, это религия Запада; приняв его, Россия тем самым отделилась от Азии, но христианство, воспринятое ею, было восточным – оно шло из Византии»²⁸⁰.

За указанной амбивалентностью русских позиций скрывается вновь и вновь репродуцирующаяся, наиболее, вероятно,

²⁷⁸ Ср. J. E. Cirlot, *Słownik...*, s. 105.

²⁷⁹ Ср. J. Faryno, *Восток. The East*, [w:] *Идеи в России. Idee w Rosji. Ideas in Russia*, t. 2, s. 63-64. Ср. также Рязановский Н. В. Азия глазами русских... – С. 387-416.

²⁸⁰ А. Герцен, *Pisma filozoficzne...*, t. 2, s. 82.

значительная для дела современной и современной культурно-цивилизационной идентификации этого государства и народа проблема взаимоотношений между Россией и Европой. Несмотря на предпринимаемые попытки и результаты, которые они приносят (но и вследствие их), русские и Россия на самом деле так и не определили, являются они внешней альтернативой для Европы или ее частью. «Реальная и глубокая причина проблем России вызвана, – утверждал Джон Грей, – ее нерешенной двусмысленностью по отношению к Западу. Россия то хочет быть Европой, то вдруг начинает считать себя чем-то отдельным. Так было всегда. Всегда опасается, что она недостаточно европейская или слишком уж европейская»²⁸¹. Она пыталась импортировать с Запада много – обычно радикальных – реформ, ни одной из них не проводя последовательно. В результате фундаментальная для русского сознания проблема определения собственной идентификации остается в структурах, которые ставят перед ней задачу справиться с проблемой, напоминающей квадратуру круга.

Подобно этому «Запад», традиционно насыщенный в русской культуре отрицательными коннотациями, актуализируемые, впрочем, до сих пор в многочисленных идеологических дискурсах, несвободен от наличия похожей амбивалентности: в оппозиции к нему Россия – «извечный оплот и правда веры» – определяет свой идентитет, однако, с другой стороны, наблюдаемый аспект общности с Западом (христианство, цивилизация Древнего Рима, марксизм) составляет, напомним, предпосылку обоснования русской религиозной миссии, цивилизационной или идеологической миссии России на Востоке²⁸²: «Экспансия России на Восток была частью общеевропейской экспансии, распространившейся по всему миру»²⁸³. По мысли европоцентрического мировоззрения большей части русских правящих элит, их страна имела христианскую и цивилизационную обязанность делиться своей высокой культурой с примитивными или даже дикими, как провозглашалось, народами

²⁸¹ *Życie jest bardziej złożone niż tradycyjna etyka. Rozmowa z Johnem Grayem*, [w:] B. Wildstein, *Profil wieku*, s. 182.

²⁸² Ср. J. Faryno, *Zanað. The West*, [w:] там же. – s. 240.

²⁸³ Громов М. Вечные ценности... – С. 56.

Сибири, Дальнего Востока, Средней Азии и Кавказа²⁸⁴. «Всякую аннексию новой территории, всякое насилие, всякий гнет царизм осуществлял не иначе, как только под предлогом распространения просвещения, либерализма и освобождения народов», – указывал, например, Ф. Энгельс²⁸⁵.

Универсализм и соответствующий ему характер «русской идеи» или «миссии», как представляется, необходимы как «Востоку», так и «Западу», «Европе» и «Азии» – в перспективе синтеза их ценностей и будущего, по своим притязаниям зачастую общечеловеческого и финального, объединения. В результате актуальной становится проблема возможностей и способа реализации этой «идеи», выхода за пределы реальности, преобразования России и мира.

В характере русских стремлений и амбиций можно обнаружить характерное колебание между акцентированием универсалистских содержаний собственной идеи и – становящимся явным в периоды неудач и сомнений, сопровождающих предпринимаемые попытки, – подчеркиванием русского своеобразия и особенности. В последнем случае отрицается теория однородного процесса развития человечества, а локальные цивилизации рассматриваются как субъекты исторического процесса. Подобные позиции – обычно реактивные, служащие целям защиты от воспринимаемой в качестве опасности для России универсалистской узурпации Запада – не представляются действительно последовательными. Вот симптоматичный пример евроазиатства: провозглашение равноправия культур сопровождается убеждением в превосходстве евроазиатской культуры над всеми остальными, в особенности над романо-германской.

Не обходится и без понятийных самомистификаций, связанных с культурной экспансией России, которая – в отличие от западного колониализма – понимается как присоединение якобы принадлежащих ей территорий²⁸⁶. Более того, в евроазиатской

²⁸⁴ Ср. J. Smaga, *Imperium*, [w:] *Идеи в России*, t. IV, s. 220.

²⁸⁵ Цит. там же. – s. 224.

²⁸⁶ Ср. R. Bäcker, *Międzywojenny euroazjatyzm. Od intelektualnej kontrakulturacji do totalitaryzmu*, Łódź 2000, s. 61, 75-76.

мысли обнаруживает свое реактуализированное присутствие архаический мотив «Центра мира»: Россия, утверждает один из ее корифеев Петр Савицкий, имеет гораздо больше оснований, чтобы называть себя «Срединным государством»²⁸⁷. Он подчеркивает историческую миссию России как посредника в культурном обмене, географическое расположение ее в Евразии, предназначение России по причине своего положения и свойственных ей ценностей для интеграционной роли народов Евразии по отношению ко всему остальному миру. Интеграцию мира он рассматривает как задачу, реализация которой возможна в будущем, а в настоящем для этого пока нет условий²⁸⁸.

3. В поисках тотальности и полноты

Постоянно присутствующее как в послепетровской интеллектуальной традиции, так и в обыденном сознании современных русских чувство «внутреннего разрыва», «искусственности», «преходящести», «незаконченности», «бытия между», «в расселине», «в трещине» динамизирует русскую мысль, укрепляя ее тяготение к крайности, амбивалентности, революционности, поспешности. Выход из этого состояния, вписанный в чуть ли не каждую ожидаемую или постулируемую альтернативу русского будущего, предполагает неизменно особую перспективу, в рамках которой русское существование наконец обретает согласие со своей «сущностью», находит свойственную ей форму, окончательно обретает утраченную идентичность. Менее спонтанно и явно, чем на Западе, осознаваемая необратимость событий и эпох, а также собственной исторической дистанции по отношению к ним приводят к тому, что в современные споры о будущем могут быть – а зачастую так и бывает – включены все эпохи и устремления прошлого, способствуя возможности неисторического понимания содержания и формы, разнообразно, впрочем, концептуализированной «сущности», способной, как верится, вследствие своей реализации преобразить Россию.

²⁸⁷ Ср. там же. – s. 67.

²⁸⁸ Ср. там же. – s. 67.

Преодоление «низменного» настоящего рассматривается как своего рода инициационное испытание: положительная (т. е. ведущая к реализации «сущности») победа над ним должна открыть чрезвычайные возможности развития, обеспечить внутреннюю гармонию и расцвет страны, признание миром российского посланничества и т. п., а неспособность справиться с этой задачей вызовет неизбежное наказание: распад, регресс, утрату державной мощи, подчинение чужому господству, пренебрежение со стороны других и т. п. Вследствие этого усиливается дихотомизация видения будущего: либо только добро, либо никакого добра, расцвет или упадок, апокалипсис или катастрофа... Указанная поляризация предчувствий, касающихся будущего, как представляется, имеет свои некоторые основания уже в сфере мифолого-символического мышления. Во-первых, она связана с двойственностью и амбивалентностью женственности (а следовательно, и женственной России), соединяющими в себе мотив возвышенности, персонифицируемый образом Богородицы, а также связанный с Евой мотив регрессивности, низменности, грешности. Во-вторых, она перекликается с амбивалентностью всяких попыток выхода за пределы привычного образа жизни и вступления на высший уровень действительности, достижения трансценденции: «Каждый, кто смеет стремиться к высшему, имплицитно приравнивает себя к нему; если он сможет войти в сферу господства этого высшего и противостоять ему, то сам его удостоится. Если же он этого не заслужил, то будет неотвратимо уничтожен»²⁸⁹.

Зародившаяся поздно, на пороге XVIII века, а в своей зрелой, осознающей собственную отдельность и национальное своеобразие форме, наверное, лишь на рубеже 20-х – 30-х гг. XIX столетия²⁹⁰, ведущая свое начало от православного религиозного мировоззрения, русская философия переняла от него определенный способ интереса к человеку и миру. Русская мысль тяготеет к своего рода онтологизму: познание утрачивает здесь автономное значение, а его «смысл, задачи и его возможности определяются из общего отношения нашего к миру»²⁹¹. Трудно было бы найти какую-то

²⁸⁹ J. E. Cirlot, *Słownik...*, s. 467. Ср. там же. – s. 128, 181.

²⁹⁰ Ср. Флоровский Г. Пути русского православия. – Париж, 1983. – С. 234-236.

²⁹¹ Зеньковский В. История... - Т. 1. – Ч. 1. – С. 16.

другую философию, которая так сильно была бы занята судьбами своей страны, как русская. «Что происходит с Россией, что ее ждет и что в связи с этим делать? Вот те проблемы, которые решались философами самой различной ориентации, особенно в тот хронологический период, который приходится на XIX и XX столетия»²⁹²; эпистемологические проблемы, сопровождающие вопросы о смысле истории, миссии государства, России, Церкви, а также этические и социальные вопросы впоследствии подчиняются общим размышлениям, ценностям и мировоззренческим ожиданиям. «Историософия русской судьбы и становится основной темой пробуждающейся теперь русской философской мысли»²⁹³ – в «болезненном процессе национально-исторического самонахождения и раздумья. И рождается именно русская философия, не только философия в России. Ибо рождается или пробуждается русское философское сознание, – некто новый начинает философствовать. Рождается или становится некий новый “субъект философии”»²⁹⁴ – национальный коллективный субъект.

Конечно, не следует сводить русскую философию и мысль к вопросам о России. В концепциях многих русских философов (напр., Ломоносова, Шестова, Франка) данные вопросы – если уж эксплицитно формулируются – возникают не как центральная проблема их размышлений. Однако, с другой стороны, о чем также следует помнить, степень реальной центральности вопросов, связанных с поиском национального идентитета и их действительное влияние на теоретически более фундаментальные принципы и решения данных концепций могут быть гораздо большими, чем об этом свидетельствует внешняя и формальная структура их изложения. Указанному положению способствует сильно укоренившаяся в русской мысли и культуре тенденция к обнаружению в России – «мировой душе» – особого микрокосма или модели мира, а в русском – модели человечества. Частные вопросы русских мыслителей о России и о самих себе приобретают в этом случае универсальный характер, становятся фактически вопросами о мире и обществе вообще, а то, каким образом задаются

²⁹² Сухов А. Русская философия... - С. 109.

²⁹³ Флоровский Г. Пути... – С. 247.

²⁹⁴ Там же. – С. 236.

вопросы – и характер искомых и даваемых на них ответов – об общих онтологических, космогенических и антропологических вещах, остается связано со сферой предубеждений, предположений и намерений, касающихся русскости.

Сильный антропоцентризм, конкретизирующийся в России как социоцентризм, национализм, панморализм и эллизоцентризм и т. п., исторически ориентированный, с большой эсхатологической нагрузкой, усилил тенденции связывания, почти отождествления теоретической и практической сферы, абстрактной мысли и жизни. Уже старославянское слово «истина» выражало не только «сущее», но и «дышащее». Знать «истину» означало здесь войти в контакт с живой действительностью. В сознании русских жизнь предполагала всегда существование единства, а правда располагалась «во всеединстве», относилась к действительности, которая «всеедина»²⁹⁵. Вера, теология, философия и другие сферы человеческой культуры создавали в России, как считалось, интегральное единство, как в своем фактическом, так и постулируемом аспекте. Познание таким образом понятой правды, способность «чувствовать Бога» было делом не интеллекта, а прежде всего «сердца», не означавшего «лишь орган тела или какое-то особое свойство, а полноту человека: статичную (единство способности) и динамичную (единство разных моментов жизни)»²⁹⁶.

В результате естественным становится симптоматичное для русской мысли убеждение, что тамошняя оригинальная философия выражает «чисто внутреннее, интуитивное, чисто мистическое познание сущего, его скрытых глубин, которые могут быть постигнуты не посредством сведения к логическим понятиям, а только в символе, в образе посредством силы воображения и внутренней жизненной подвижности»²⁹⁷. Противопоставляясь свойственному Западу абстрактному *ratio*, познание остается по ее убеждению «неустанным, постоянно поднимающимся на новую ступень пониманием иррациональных и тайных глубин космоса

²⁹⁵ Т. Špidlik, *Myśl rosyjska...*, s. 77, 427.

²⁹⁶ Там же. – С. 433.

²⁹⁷ Лосев А. Философия. Мифология. Культура. – М., 1991. – С. 213.

конкретным и живым разумом»²⁹⁸. Существовавшим ожиданиям и убеждениям, связанным с характером и смыслом познания, которое не является здесь лишь «чистым познанием», освобожденным от страсти теоретического познания мира, а остается прежде всего выражением религиозных или квазирелигиозных поисков святости, соответствует характерная окраска доминирующего способа познания истины. По мнению С. Франка, русский мыслитель, от простого набожного человека до Достоевского, Толстого и Владимира Соловьева, всегда ищет «истину». Он хочет не только понять мир и жизнь, но стремится уловить главный религиозно-нравственный принцип вселенной, чтобы преобразить мир, пройти очищение и спасение. Истина для него не является лишь вторичной, абстрактной категорией познания, в своем первобытном смысле она является конкретной онтологической сущностью, существенной основой жизни²⁹⁹.

Русские мыслители всегда искали и до сих пор, как представляется, ищут тотальность, синтетическое единство всех движений человеческого разума, стремясь к обнаружению его как единства одновременно данного и заданного³⁰⁰. «Идея единого (органического) целого, только внутри которого индивидуум может найти свое истинное “Я” и вообще решение всех проблем, характеризует большую часть русских философских доктрин, начиная с шеллингианцев начала XIX в. Различные специфические проявления этой идеи – такие, как соборность, социальная солидарность, общая задача, тотальное единство, взаимная выручка и др., – все они характеризуются возвышением общинного начала

²⁹⁸ Там же. – С. 217.

²⁹⁹ Ср. S. Frank, *Istota i wiodące motywy filozofii rosyjskiej*, [w:] *Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX w.* Redakcja, wybór, przedmowa L. Kiejzik..., s. 35.

³⁰⁰ Ср. Зеньковский В. История... – Т. I. – Ч. 1. – С. 17-18. Классически русская, славянофильская критика Запада велась во имя «интегральной личности», опирающейся на веру как духовную силу, которая единственно способна возродить первобытную нераздельность человеческой личности. Ее сопровождала концепция соборности, которая должна была представлять собой помост между гносеологическими взглядами и теологией и эклезиялогией: Церковь, «живой организм любви и правды», воспринималась в ее свете как противоядие против дезинтеграции и атомизации современного мира. Ср. A. Walicki, *Rosyjska filozofia...*, s. 152 i n.; J. Klinger, *O istocie...*, s. 271-273.

над правами и интересами индивидуума, что оправдывается духовными принципами как религиозно-ориентированных философов, так и светских (материалистов и натуралистов)»³⁰¹. Дело заходит слишком глубоко и имеет очень фундаментальный характер, поскольку, как констатирует С. Франк, в противоположность западному, русское мышление содержит в себе сильно выраженную философию «Мы» или «Мы-философию». Окончательный смысл жизни духа и его сущность, конституируются здесь посредством «Мы», а не «Я». «Мы» мыслится не как внешнее единство большинства «Я», потом лишь доходящее до синтеза, а как первичное единство, неразложимое далее, из лона которого лишь потом вырастает «Я» и при посредстве которого это «Я» становится возможным. «Я» и «Ты», собственное сознание и сознание, чуждое ему, оппозиционное по отношению к нему, вместе образуют интегрированные, нераздельные части первичного целого – «Мы»³⁰².

Это требовало и привело к формированию типичной для русской мысли гносеологии, исторически совместно сформированной и совместно превращенной в возможную, в частности, единством и взаимной перекличкой таких факторов, как «старая созерцательная традиция восточной Церкви, влияние идеалистической немецкой философии, неразрывной связью между философией и теологией и, наконец, сознанием, что необходим поиск нового разрешения противоречий, имеющих в западной мысли»³⁰³. В особенности здесь шла речь о предъявляемом Западу упреке в том, что он утратил духовное восприятие жизни, пренебрег поиском того, что является центром всякой действительности и придает ей смысл и т. п.

Не может удивлять, что всеми признаваемая в России наиболее значительной, исторически первой отечественная философская система Владимира Соловьева сформировалась в принципиальной оппозиции по отношению к господствовавшей в новое время на Западе идее автономной философии и автономного субъекта познания. Соловьев, как справедливо заключает

³⁰¹ Скэнлан Дж. Нужна ли России русская философия? // Вопросы философии. – 1994. – № 1. – С. 63.

³⁰² Ср. S. Frank, *Istota...*, s. 42.

³⁰³ Т. Špidlik, *Mysl rosyjska...*, s. 75; Ср. также s. 76 i n.

Зеньковский, «развивает мысль, что синтез философии и науки с богословием создает возможность „цельного знания”, а цельное знание вместе с „цельным творчеством” образует в „цельном обществе” „цельную жизнь”», которая является самым высшим понятием, определяющим отныне пути философии – не просто обычным единством интеллектуальных, эмоциональных и творческих движений, но «живым и подлинным общением с Абсолютом»³⁰⁴. В соловьевской концепции «цельной жизни» нетрудно узнать своеобразную транскрипцию идеи «Царства Божьего», понимаемого, однако, не столько как совершенное свыше преобразование жизни, сколько скорее как заключительная фаза исторического развития: «Постепенное преобразование через внутреннее усвоение и развитие божественного начала представляет как раз исторический процесс человечества»³⁰⁵. «Восстановить на земле этот верный образ божественной Троицы – вот в чем русская идея»³⁰⁶.

Чтобы, указывая на центральное место описанной концепции в русской философии, не делать односторонним образ последней, следует подчеркнуть проявления некоторой дистанции, с которой она, однако, встречается у некоторых представителей русской мысли. П. Флоренский, например, принимая справедливость учения своего великого предшественника о «всеедином» бытии, в то же время подчеркивал, что данное «единство остается „автономным”, тогда как у Соловьева, которого привлекает дух соборности, этот аспект недостаточно виден»³⁰⁷. В. Зеньковский же указывал на неясность отношения Соловьева к пантеизму: с одной стороны, исходя из христианских позиций, он принципиально упрекал

³⁰⁴ Зеньковский В. История... – Т. II. – Ч. 1. – С. 26; ср. там же. – С. 27-28; Радлов Э. Очерки... – С. 37-38. С. Булгаков. Что дает современному сознанию философия Владимира Соловьева? // Книга о Владимире Соловьеве. – М., 1991. – С. 389 и далее.

³⁰⁵ Соловьев В. Собрание сочинений. – Т. 3. – С. 254; ср. также А. Pomorski, *Duchowy proletariusz*, s. 95-99.

³⁰⁶ Соловьев В. Русская идея. – Санкт-Петербург, 1991. – С. 82. У Н. Зернова идея «Третьего Рима» была вписана в символ Святой Троицы. Первый Рим был представителем Отца, Второй – Константинополь – Христа-Логоса, а Третий – Москва – развивался по вдохновению Святого Духа. Ср. N. Ziernow, *Wschodnie chrześcijaństwo*, Warszawa 1967, s. 114 i n.

³⁰⁷ Цит. по: T. Śpidlik, *Myśl rosyjska...*, s. 98-99.

пантеизм в том, что тот «всегда смешивает и отождествляет „второе абсолютное” с „первым”»³⁰⁸, с другой стороны, данный упрек можно обратить и к нему самому, так как, продолжал Зеньковский, совершенное им различение двух «типов» Абсолютного имеет лишь видимый или чисто словесный характер. Создатель «Философских начал цельного знания» черпает в христианстве понятие *богочеловечества*, но затем оно становится понятием общеметафизическим, утрачивая почти полностью свое христианское содержание. Неспособность к созданию действительного синтеза принципов, которые он стремился объединить в своей системе, сопровождалась, как оценивал далее Зеньковский, наличием принципиальных напряженностей и антиномичности в сфере метафизики, антропологии или этики³⁰⁹.

Концепция всеединства приобретала в русской философии разные формы: Соловьев связывал ее с концепцией Софии, Лопатин и Лосский – с монадологией Лейбница, у Булгакова живым всеединством была Церковь. Флоренский считал всеединство принципом внутренней структуры совершенного бытия, его проявлением для него была икона. Карсавин строил сложную модель всеединства как иерархии ее «моментов» в разных порядках. Франк, руководствуясь концепцией *docta ignorantia*, провозглашал безграничное всеединство, а Лосский сферу всеединства отождествлял с Царством Божьим. Элементы рассматриваемой концепции появились также, в частности, у Н. Бердяева, Б. Вышеславцева, А. Лосева, П. Евдокимова, А. Шмемана или И. Мейендорфа³¹⁰. Характерное для русской культуры развитие софиологической рефлексии, присутствующей, в частности, у Соловьева, Флоренского и Булгакова, Зандера и Ильина симптоматичны: концепция Софии (Мировой души, извечной Божьей мудрости), занимающей в структуре бытия промежуточное место между Абсолютом и космосом, выражала элементы космизма и была ориентирована на идею всеединства³¹¹.

³⁰⁸ Цит. по: Зеньковский В. История... – Т. II. – Ч. 1. – С. 34-35.

³⁰⁹ Ср. там же. – С. 35, 70-71.

³¹⁰ Ср. Н. Paprocki, *Wszegjedność*, [w:] *Idee w Rosji...*, t. IV, s. 74, 76 i 78.

³¹¹ По убеждению современного русского исследователя А. Фатенкова, метафизика аутентичной философии жизни – а таковой он считает русскую философию –

Послепетровская диффузия западной культуры – подрывающая культурную однородность России и приводящая в действие несвободные от амбивалентности процессы индивидуализации – не устранила данного стремления, а зачастую даже парадоксально его укрепила. Жесточайший опыт разлома и дезинтеграции сделал еще более интенсивной потребность возвращения к коллективным, мистическим источникам, обретения тотальности, достижения живого единства и полноты. Издавна присутствовавшие в русской культуре и ментальности неоплатонические или квазиоплатонические структуры, в основе которых, как представляется, лежит усиленное чувство отчужденности и разлома, а целью становится столь же радикально понимаемое единство, обретали новые предпосылки потребности своей реализации, живучести или даже экстремализации. С другой стороны, что дополнительно усиливает существующую ситуацию, принятие мыслительных концептов, идей и схем с Запада не могло также модифицирующе не повлиять на действительность русских позиций и стремлений, иногда выходящих вследствие этого за пределы структур и динамики отечественного культурно-ментального генотипа.

Здесь мы имеем дело с очень сложной культурной ситуацией: на праславянские верования и ценности наложился принцип, ценности и мыслительные категории восточного христианства³¹², а затем интеллектуальные и культурные влияния Запада. Сохранению ряда модифицированных дохристианских элементов несомненно способствовал явно более слабый, чем в католицизме, акосмизм православия, сильнее подчеркиваемый элемент Божьей имманентности в мире также слабее контрастировал с дохристианским космизмом славян. Оригинальный русский космизм, указывал Н. Бердяев, характеризует русский национальный религиозный тип, а его источники мы находим еще в русском язычестве. С этим связан особый тип Божьей Матери, незаметно переходящий в культ русской земли и сливающийся с

должна быть «парадигма всеединства». Ср. Фатенков А. Русская философия как философия жизни // Отечественная философия... - С. 95.

³¹² Ср. Сухов А. Русская философия. Особенности, традиции, исторические судьбы. – М., 1995. – С. 39-42.

ним³¹³. В результате христианизационных процессов Мать – сыра земля – русская фигура архетипичной Великой богини Матери – становится Святой Землей русской (позже российской), а «Русская земля, Церковь и Богоматерь сливаются в его сознании в единый материнский образ»³¹⁴. Это не были процессы лишь пассивного восприятия: нельзя обойти вниманием влияние свойств славянской основы – при учете действия ряда других факторов, если мы пытаемся объяснить своеобразие русской религиозной культуры. Следует обратить особое внимание на то, что, насколько для византийской традиции София – Божья мудрость была одним из определений Христа, настолько же на Руси, особенно в Новгороде, она была связана с Богородицей, а при переходе от Матери-Земли к Святой Руси сохраняется «женственный» характер коллективного самосознания³¹⁵.

Не иначе проходил процесс формирования господствовавшего в России характера перцепции и концептуализации мира: «русская космология следует по стопам греческих Отцов, однако в ней есть элементы, свойственные славянской традиции, например, культ Матери – сырой земли»³¹⁶. С этого древнего мифа, соединенного впоследствии с христианской верой, вытекают, как утверждает Т. Шпидлик, основные черты русской ментальности: «чувство всеобщей ответственности за добро и зло, эсхатологическое видение оживленного диалогичного мира, в котором преодолена всякая гетерогенность, и (...) народная фантазия, которая пытается соединить земную жизнь с тайной Богоматери, видя, таким образом, во Христе, главным образом, Сына Земли»³¹⁷.

Господствующие в русской культуре и интеллектуальной традиции неоплатонические категории, знаменательные для философского изложения православия, подвергались христианизации: Мировая душа, оставаясь Вечной женственностью, становилась Софией – Божьей мудростью, космической Богородицей. В софиологических поисках мыслителей Серебряного

³¹³ Ср. М. Bierdiajew, *Religijny charakter filozofii rosyjskiej*, [w:] *Niemarksistowska filozofia...*, s. 27.

³¹⁴ Рябов О. Русская философия... - С. 39-40.

³¹⁵ Ср. там же. – С. 35 и далее, 229.

³¹⁶ Т. Špidlik, *Myśl rosyjska...*, s. 248.

³¹⁷ Там же. – С. 249.

века можно обнаружить попытки укрепления русского своеобразия в отношении к Западу, замены чувства собственной отсталости или вторичности чувством лидерства, усилия, которые должны были настолько же открыть пространство будущего, насколько сделать возможным возвращение к собственным, в первую очередь православным, источникам.

Как считал В. Соловьев, Мировая душа – являющаяся, пока все идеи, объединенные силой Духа, образуют в ней праединство бытия, первоначально Софией – представляет собой центр всех творений, является единством и всеобщностью. В родственном представлении П. Флоренский находил в Софии переходное состояние между Богом и творением, а С. Булгаков был убежден, что преображение, которого ждет мир, достижимо именно под руководством Софии – Мировой души. Тайна мироздания, по его мнению, заключена в вечной женственности, которая становится принципом космоса³¹⁸. Создание софиологических конструкций не обходилось – подобно тому, как некогда у славянофилов, – без влияния инспираций и элементов западной мысли³¹⁹, переносимых таким образом дальше на русскую почву. Это не означало, заметим, автоматически ослабления своеобразия русской культуры, а во многих случаях скорее – в результате сложных процессов адаптации, реинтерпретации и преобразования – ее укрепление и рост внутреннего богатства.

Неоплатонические элементы – присутствовавшие уже в учениях восточных Отцов Церкви, актуализируемые и развиваемые в концепциях мыслителей рубежа веков, кристаллизовавшиеся в особенности в учении о Софии – Мудрости Божией, были источником ряда теологических осложнений, замечаемых иногда некоторыми из них. Для С. Булгакова «метафизика всеединства» – софиология – была «теологией спасения»; В. Соловьев и большинство его продолжателей привыкли в подобном духе отождествлять или хотя бы взаимно сближать понятия Софии и Мировой души, Е. Трубецкой указывал, однако, на недопустимость

³¹⁸ Ср. Н. Paprocki, *Sofiologia. Sophiology*, [w:] *Ideje w Rosji. Idee w Rosji. Ideas in Russia*, t. 3, s. 416, 420-424.

³¹⁹ Ср., напр., G. Przebinda, *Włodzimierz Sołowjow wobec historii*, Kraków 1992, s. 73-75; M. Styczyński, *Amor futuri...*, s. 57 i in.

их смешения, поскольку это вело бы неизбежно, как он считал, к приписыванию Софии – Мудрости Божией ответственности за Грехопадение³²⁰.

Подобные напряженности сопровождали возрождение мыслью русского религиозно-философского ренессанса ряда мифических элементов и архетипов. Для иллюстрации: в актуализированном В. Соловьевым мифе об андрогине Н. Лосский замечал противоречие основополагающей для христианства идее бессмертия личной души³²¹.

Встречались и проявления явной инструментализации смысла и функций привлекаемых архетипических схем. Знаменательным примером могут здесь быть в особенности совершаемые по мере необходимости очередные авторские реинтерпретации историософской схемы Бердяева, который накануне большевистской революции ожидал финального «положительного синтеза» женских элементов России с мужскими элементами Запада, а после революции 1917 г. рассматривал ее результаты как отрицательный синтез – «неудачный Восток-Запад», получившийся потому, что русский народ «не захотел выполнить своей миссии в мире, не нашел в себе сил для ее выполнения...»³²², чтобы затем, в книге «Новое средневековье», дойти до пророчества о пришествии новой, более онтологической, женской, ночной эпохи, в которой особая роль достанется «женственной» России³²³.

4. Народнический опыт интеллигенции

В середине XIX века в мыслительной атмосфере России – соответствуя несомненно отечественному духу «мистического реализма» – господствовали влияния немецкой философии, наибольшее значение имели книги Шеллинга и Гегеля³²⁴. В

³²⁰ Ср. Трубецкой Е. Миросозерцание Соловьева: В 2 т. – М., 1995. – Т. 1. – С. 363.

³²¹ Ср. Лосский Н. История русской философии. – М., 1994. – С. 368.

³²² Бердяев Н. Судьба... – С. XII.

³²³ Ср. Бердяев Н. Новое средневековье. – С. 101-102.

³²⁴ Ср. Радлов Э. Очерки истории русской философии. – Петроград, 1920. – С. 16-18; Каменский З. А. Русская философия начала XIX века и Шеллинг. – М., 1980. – С. 10 и далее; A. Besançon, *Edukacja religijna Rosji*, "Znak", 1981, nr 9 (327), s. 1205

шестидесятые годы их, однако, заменили материалисты (Бюхнер, Фогт, Мелешотт) и позитивисты (Конт, Милль, Спенсер). Писаревский «нигилизм» и эстетическое ликвидаторство – вместе со свойственными им принципами «разумного эгоизма» и «выгоды» – стали мировоззрением большинства интеллигенции; ее ведущими идеями были нигилизм, анархизм, народничество, а позже также марксизм. «Усиливается картина радикального философского разлома: церковной религии противопоставляется абсолютное отрицание как нигилизм, являющийся программно не только эмпиризмом, но также материализмом и атеизмом»³²⁵. Политическая инструментализация религии, дискредитация церкви в глазах российских образованных слоев, разрыв между верой и совестью, духовностью, обращенной к трансценденции, и морализмом, сосредоточенным лишь на внешнем мире, создали глубокий вакуум, который заполнили светские идеологии, приобретшие характер – зачастую даже более чем их религиозные предшественники максималистски и квазипаруссионно ориентированных – имманентных эсхатологий³²⁶. Прогрессирующий процесс секуляризации и революционизации широких слоев русского образованного общества совсем не обязательно означал деструкцию позиций, свойственных русской ментальности, ведя зачастую даже к их экстремализации.

Сосредоточенной исключительно на внутренней действительности, аناхоретской духовности православных монахов был противопоставлен со свойственной для России полярностью направленный целиком на внешние общественные формы интеллигентский морализм. Сохраняя всякий раз свой максимализм, свобода становилась идеей полной независимости от падшего мира и перерождалась в проект его полного преобразования, достижения общественным «целым» господства над собственной судьбой, коллективного единства и самореализации. Своеобразным соответствием православного чувства ничтожности и хрупкости

i n.; A. Koyre', *Études sur l'histoire de la pensée philosophique en Russe*, Paris 1950, s. 103 i n.

³²⁵ T. Massaryk, *Zur russischen...*, s. 441.

³²⁶ Cp. R. Pipes, *Rosja...*, s. 221, 239 i n., 244; *The Orthodox Church and Politics, interview with Father Gleb Yakunin*, "Uncaptive Minds. A Journal of Information and Opinion on Eastern Europe", 1992, No 2 (20), s. 37 i n.

бренного мира стала вера в легкость разрушения без остатка существующих общественных структур, оторванных от вечного, чисто «материальных» и «внешних», в возможность выйти за пределы связанных с ними и статусом общественного бытия вообще детерминации, в способность свободного создания будущих институциональных форм. В эсхатологически сориентированном восприятии мира привилегированным временным экстазом становится будущее.

Отмена крепостного права в 1861 г. шире открыла России путь к капитализму; царствование Александра II сопровождалось осторожными либерально-конституционными тенденциями, прерванными двадцать лет спустя гибелью царя от рук террориста-народника. Нарастала поляризация революционных и охранительных сил: «хождение в народ» и терроризм, с одной стороны, и превращение романтической идеологии славянофильства в имперский панславизм и великорусский шовинизм с другой. «Множество разнообразных племен, населяющих наше отечество, должны, – требовал М. Катков, – вполне, умственно и нравственно подчиниться русской народности, как подчинены они русскому государству»³²⁷.

В 1829 г. была опубликована работа Николая Данилевского «Россия и Европа», которая, отвергая теорию однонаправленного прогресса человечества, разделила человеческую историю, понимаемую как динамика развития несводимых друг к другу культурно-исторических типов. Именно перед Россией, как утверждал он, есть шанс на создание под своим руководством нового, противоположного Европе историко-культурного типа, наиболее полного из всех, наиболее близкого к идеалу «всечеловечества». «На русской земле пробивается новый ключ справедливо обеспечивающего народные массы общественно-экономического устройства»³²⁸.

Семидесятые годы девятнадцатого века стали началом народничества – огромного духовного, интеллектуального, идеологического, культурного, социального и политического

³²⁷ Цит. по: Егоров Б. Ф. Борьба эстетических идей в России 1860-х годов. – Ленинград, 1991. – С. 311.

³²⁸ Данилевский Н. И. Россия и Европа. – М., 1991. – С. 509.

увлечения и опыта русской интеллигенции. При всей своей сложности и изменчивости оно позволяет считать себя одним из исторических проявлений и результатов усилий, связанных с попытками самоопределения российских образованных слоев в культуре, обществе и мире. В случае народнической интеллигенции отправной точкой его определения является русский народ. Выбор опосредованного характера акта самоопределения, конечно, не является свойственным исключительно народничеству, напротив, как представляется, является очень типичным, как и рассмотрение народа в качестве важной отправной точки, для русской мысли вообще. Специфически народническим является превращение русского народа в фундаментальную исходную точку, конституирующую саму идентичность народничества, в результате чего вопрос народнической интеллигенции о народе одновременно является вопросом о ней самой, а ее отношение к миру и самой себе и должно всегда уже быть предварительно опосредовано отношением этой интеллигенции к русскому народу³²⁹.

Процессы самоопределения народников не проходили в социокультурном вакууме, а представляли собой в значительной степени реакцию как на тогдашнюю историческую ситуацию, так и на предшествующие ей альтернативные идеолого-мировоззренческие выборы, а в особенности на славянофильство, окцидентализм и нигилизм 60-х гг. При всем различии названных ориентаций их объединял между собой и с народничеством опыт российской действительности XIX века (и шире – послепетровской действительности) и собственного к ней отношения как к состоянию двойного отчуждения. Он переживался как культурная изоляция и отсутствие существенной партиципации в реализации отечественных и западных ценностей, а также как социальная отчужденность и отсутствие реального сопричастия к более широким человеческим сообществам.

В народнической перспективе славянофильство и окцидентализм появились как две коренным образом противопоставленные и в то же время парадоксально подобные

³²⁹ О проблемах, связанных с идентификацией основ народнического идентитета, я шире пишу в другой книге. Ср. М. Broda, *Narodnickie ambiwalencje. Między apoteozą ludu a terrorem*, Łódź 2003, s. 9-41.

реакции на факт наблюдаемого различия систем культурных ценностей России и Запада. Оба течения понимали данное различие в категориях невозможного для разрешения конфликта, таким образом, что выбор одного направления должен был вызвать необходимость отказа от ценностей, связанных с другим. Предшествовавшей народничеству попыткой преодоления односторонности более ранних ориентаций был т. н. нигилизм 60-х гг. (вкуче с его связями с т. н. реализмом), связанный с именами Д. Писарева, Н. В. Соколова и В. Зайцева, а также с редакцией журнала «Русское слово»³³⁰. Ибо в основе нигилистского мировоззренческого проекта, независимо от всех его окциденталистских ответвлений, обнаруживается такой характер акта мировоззренческого самоопределения, который, по крайней мере имплицитно, представлял собой попытку релятивизации окончательного характера дихотомии обоих фундаментальных аксиологических направлений, символизируемых славянофильством и окцидентализмом, и одновременно попытку выхода за ее пределы. Существенный смысл данного «нигилизма» содержался в радикальном сомнении во всех авторитетах и их подрыве, в непризнании того, что не находило обоснования в разуме эмансипированной личности, в готовности отбросить в связи с вышеизложенным авторитет и ценности всей прежней культуры, как русской, так и западной³³¹. Это сопровождалось недоверием настолько же к классам имущим, насколько к мифам «народа» и «крестьян», а также явным отсутствием веры в русский народ³³².

Нигилистический же проект поэтому можно воспринять как некую своеобразную попытку освобождения от напряженностей, связанных с двухаспектностью данного отчуждения. В нигилистской перспективе культурные ценности России и Запада автоматически утрачивали для нигилистов как бы предназначенный им статус обязывающих их ценностей; его могли получить лишь те из них, которые были признаны разумом эмансипированной

³³⁰ Ср. Новиков А. И. Нигилизм и нигилисты. Опыт критической характеристики. – Ленинград, 1972. – С. 89 и далее, 94 и далее; F. Venturi, *Les intellectuels...*, s. 578-585.

³³¹ Ср. A. Walicki, *Rosyjska...*, s. 310; Новиков А. И. Нигилизм... – С. 16-18, 59; A. Andrusiewicz, *Mit Rosji...*, t. 2. s. 102 i n., 122 i n.

³³² F. Venturi, *Les intellectuels...*, s. 580.

личности. Окончательным источником их правомочности переставал быть авторитет культурной традиции, из которой они происходили, им становился акт сознательного их одобрения личностью. Теоретически она могла выбирать отдельные ценности, происходящие из обоих аксиологических направлений. Чувство нравственных обязательств, связанных с одобрением и реализацией указанных ценностей в личной и общественной жизни, было ограничено «избранными» из них, поэтому уже не нужно было испытывать чувство вины по поводу социальной нереализованности в России целых конфигураций культурно-социальных ценностей.

Дистанцирование народнической интеллигенции от нигилизма 60-х гг. имело разнообразные мотивы и аспекты. Она чувствовала в нем, например, проявление эгоистической концентрации внимания на совершенствовании собственной личности, предпочтение проблемы эмансипации личности делу общественной эмансипации и даже одобрение элементов социал-дарвинизма. Это противоречило глубоко ощущаемому этой интеллигенцией чувству нравственной ответственности за дела страны, общества, народа и нравственной обязанности в отношении их, чувством, представляющим собой сильно укоренившуюся традицию, в атмосфере которой вырастала и с которой из поколения в поколение идентифицировалась русская интеллигенция. «Наши отцы, – характеризует данную атмосферу Н. Михайловский, – много, очень много рассуждали об огромности и необходимости жертв, о жертвах Богу, отчизне, народу, любимому человеку»³³³. Трудно представить себе, говорил С. Степняк-Кравчинский, более острое противоречие. Нигилист любой ценой стремится к собственному счастью, его идеалом является «разумная» жизнь «мыслящего реалиста». Революционер же стремится к счастью других, он готов принести в жертву свое собственное³³⁴.

Торжественно повторяемое многими из своих сторонников интеллигентское кредо «глас народа – глас Божий» указывает на некий важный аспект источников, связей, а отчасти также природы

³³³ Михайловский Н. К. Полное собрание сочинений. – Т. 5. – СПб., 1887. – С. 38.

³³⁴ Ср. S. Stiepnia-Krawczyński, *Rosja podziemna*, Warszawa 1960, s. 15. О других причинах отмежевания народников от нигилизма ср. M. Broda, *Narodnickie ambiwalencje...*, s. 79-81.

народнических сознания и мысли – на их квазирелигиозный характер. Сами народники, описывая атмосферу, сопровождающую их деятельность, подчеркивали, что действовало скорее какое-то откровение, чем пропаганда³³⁵. Признавая, что «народ для меня дороже меня самого»³³⁶, и «веря в мистическую неизбежность революции (...) все принося в жертву»³³⁷, они служили ему «всем своим естеством»³³⁸. Они стремились к удовлетворению глубокой потребности личного морального очищения³³⁹ и хотели познать освободительную правду «в чистом источнике жизни народа»³⁴⁰. Клоня мистически голову перед русским тулупом, они видели в нем благословение и новость, и оригинальность всех форм – *des Absolute...*³⁴¹. В служении народному делу, понимаемом «не только разумом, но и всеми своими чувствами», они находили смысл жизни: молодой человек теперь знает, что ему делать; весь поглощенный своей великой лучистой идеей, живительной, как спасительное солнце юга, он презирает страдание и готов встретить саму смерть с улыбкой счастья на лице³⁴². Через много лет они констатировали: народ был в то время нашей религией. Стремление к культу было в нас всегда³⁴³. Подобные утверждения можно найти и у сторонних наблюдателей: «Для религиозного народничества народ есть некий мистический организм, более уходящий и в глубь земли и в глубь духа...»³⁴⁴.

В способе восприятия, переживания и понимания ими русского народа, таким образом, присутствовало много содержаний, свойственных гораздо более универсальному опыту *sacrum*. Опыт

³³⁵ Ср. S. Stiepnia-Krawczyński, *Rosja...*, s. 25-26.

³³⁶ Слова народника-террориста Грачевского. Цит. по: Трубецкой Н. А. «Народная воля» перед царским судом (1880-1891). – Саратов, 1971. – С. 59.

³³⁷ Тихомиров Л. Конституционалисты в эпоху 1881 года. – М., 1885. – С. 24.

³³⁸ Слова народника-террориста Желябова. Цит. по: Трубецкой Н. А. «Народная воля»... – С. 59.

³³⁹ Ср. S. Stiepnia-Krawczyński, *Rosja...*, s. 25-26.

³⁴⁰ A. P. Szczapow, *Wiejska wspólnota gminna*, [w:] A. Walicki (red.), *Filozofia społeczna narodziństwa rosyjskiego. Wybór pism*, t. 1, Warszawa 1965, s. 5.

³⁴¹ Тургеневский диагноз народнической позиции Герцена воспроизвожу по: J. Kucharzewski, *Terroryści*, Warszawa 1931, s. 24.

³⁴² Ср. S. Stiepnia-Krawczyński, *Rosja...*, s. 14-15.

³⁴³ Ретроспективное признание веры в народ народника Чернова воспроизвожу по: J. Kucharzewski, *Terroryści*, Warszawa 1931, s. 23.

³⁴⁴ Бердяев Н. А. Русская идея... – С. 132.

народа, собственного контакта с ним, а вследствие этого огромность и характер надежд, которые с ним связывались, становились для них тогда квазирелигиозным актом, посредством которого они достигали священной действительности, приносящей своим последователям силу и очищение, освобождение и чувство смысла³⁴⁵. Народнический опыт народа – *sacrum* – был для всех, чьим уделом он стал, опытом парадокса, загадки, чего-то вызывающего восхищение и тревогу, он освобождает надежды, однако рождает также риск и требует жертвы, может освободить и увести, возбуждает чувство чести и обязывает, но в то же время является опасным³⁴⁶. «Народная стихия являлась для интеллигенции тайной силой»³⁴⁷ – со всеми вытекающими из этого для народников последствиями.

Сильно подчеркиваемым аспектом народнического опыта народа был в особенности опыт его силы, способной, как верилось, в момент своего проявления уничтожить все препятствия, закрывающие путь к вожделенному Будущему: «в народе живет неистребимая сила, которой не может противостоять ничто и никто»³⁴⁸. С моментом деструкции связан был элемент конструктивный, ибо именно в народе был замечаем «этот новый элемент, который даст новый ход истории»³⁴⁹. Поэтому, «чтобы обрести способность и право служения своему делу, она должна (речь идет о русской интеллигенции. – М.Б.) погрузиться в народ»³⁵⁰.

В это время в России актуализировалась типичная для мышления, остающегося в структурах мифа, еще более усиленная эсхатологическим максимализмом и неоплатоническими (а не аристотелевскими) тенденциями духовности и православной мысли, ориентированная на состояние финального *coincidentia oppositorum* трехфазная концепция времени. Все «западное», «рассудочное»,

³⁴⁵ Ср. L. Dupre, *Inny wymiar...*, s. 13-21, 405.

³⁴⁶ Ср. R. Otto, *Świętość...*, s. 32 i n.; S. Sarnowski, *Rozumność i świat...*, s. 84-86.

³⁴⁷ Михайловский Н. К. Полное собрание сочинений. – Т. 10. – Санкт-Петербург, 1913. – С. 866-867.

³⁴⁸ Слова Бакунина цитирую по: Б. С. Итенберг. Революционное народничество 70-х годов XIX века. – Т. 1. – М., 1964. – С. 54.

³⁴⁹ Михайловский Н. К. Сочинения. – Т. 3. – Санкт-Петербург, 1906. – С. 683.

³⁵⁰ Цит. по: F. Venturi, *Les intellectuals...*, s. 638.

«интеллигентское» появляется здесь как антитеза – вторая, переходная и отчужденная фаза или сторона динамики действительности³⁵¹. Во многих русских концепциях Россия становится своего рода микрокосмом, моделью или даже «душой» мира – ибо благодаря своей особой природе она сохранила, как хотелось верить, характер квазиполноты, способность поглощения различий, примирения противоположностей и создания «зрелого» Единства.

В своей народнической конкретизации подобная идея находит объяснение и обоснование в том, что русская интеллигенция – эпифеномен процессов окцидентализации – обращенная к родному народу (выражающему, как верится, мифические свойства и возможности первичного единства) и служащая его делу, стоит перед инициационным шансом открытия пути к новому, обогащенному и преображенному квазипаруссионному единству и полноте, в которой ценности и потенции «отечественные» и «общечеловеческие», «народные» и «интеллигентские», вместо того чтобы противоречить друг другу, достигают финального совместного осуществления. То, что в другом месте, в особенности на Западе, может стать по крайней мере, если вообще становится, результатом многовекового развития – хотя бы социализм, символизирующий это зрелое, конечное состояние исторической эволюции, в России остается «естественной непосредственностью»³⁵² коллективных форм, стремлений и ценностей народа.

В народническом стремлении «погружения» или даже «растворения» в народе можно заметить содержания, явно перекликающиеся со служащими регенерации и вхождению в силу ритуальными попытками мифического возвращения к неопределенности первичного хаоса, преодолевающего отчуждение и возвращающего единство. Достижение этого состояния и связанная с ним деструкция существующих, но уже устаревших, как представлялось, форм жизни, в особенности форм общественной и культурной жизни, а также «низменных» позиций и ценностей, хотя бы тех, которые символизировало пейоративное для народников

³⁵¹ М. Broda, *Historia a eschatologia...*, s. 249 i n.

³⁵² А. Hercen, *Pisma...*, t. 2, s. 388.

понятие «мещанства»³⁵³, рассматривались как условие возможности вхождения в ожидаемое Будущее: новый мир можно создавать только из хаоса³⁵⁴. Мы имеем здесь дело с универсальной символикой мышления, остающегося в сфере мифа: сущность его народнической конкретизации обуславливает тенденция к объединению данной неопределенности с остающимся еще в эмбриональном состоянии русским народом, а существующего общественного и культурного порядка – с тем, что отчуждено или изжито: для дворянства час испытания уже прошел. Цивилизованная Россия должна теперь раствориться в народе³⁵⁵. Народническая интеллигенция шла в народ, чтобы слиться с его жизнью...

«Эмбриональный» значило – в рассматриваемом случае и типичным для русской мысли образом – в частности, еще не партикуляризированный, универсальный, потенциальный, создающий полноту возможностей, направленных в будущее. В подобном способе восприятия, переживания и понимания родного народа мы имеем дело с народнической конкретизацией господствующего в русской культуре способа переживания своего коллективного существования в категориях сна и ожидаемого, в уже скором времени, пробуждения-воскрешения: «все народники были в плену одного общего мифа о том, что когда-нибудь русское крестьянство проснется, создавая возможность счастливой жизни для всех»³⁵⁶. Форма общественно-культурного порядка, которая в это время возникнет, не будет, как верилось, чем-то случайным или произвольным, потому что именно в родном народе они размещали представляющую собой пока что возможность в пассивном состоянии совокупность до некоторой степени определенных

³⁵³ По убеждению автора поздненароднической истории русской общественной мысли Иванова-Разумника, противоположностью воспринимаемой в качестве этической категории «интеллигенции» является «мещанство», характеризующееся – под влиянием буржуазной культуры – теснотой формы, плоскостью содержания и бесцветностью (и отсутствием индивидуальности) духа. Борьба с «мещанством» была для него содержанием истории русской интеллигенции, процессом ее развития. Ср. Иванов-Разумник. История русской общественной мысли. – Т. 1. – СПб., 1911. – С. 16-18.

³⁵⁴ Слова Герцена воспроизвожу по: J. Kucharczyński, *Od białego do czerwonego caratu*, Gdańsk 1990, s. 149.

³⁵⁵ Ср. A. Hercen, *Pisma...*, t. 2, s. 275.

³⁵⁶ I. Berlin, *Russian Thinkers*, London 1978, s. 235.

содержаний, ожидающих якобы обнаружения и применения. Они выражали некоторые универсальные элементы (напр., социализм, понимаемый как финальная стадия исторического развития человечества), но представляли собой также квинтэссенцию русскости, поскольку, по убеждению народников, именно народ стал в их стране истинной сокровищницей национальной жизни.

Учет мифолого-символической погруженности, а отчасти также источников и природы народнической мысли помогает полнее понять как драматизм народнической готовности жертвовать собой для народа, так и амбивалентный характер связи интеллигенции с народом. Ведь достижение глубины – «живой действительности» народной, как и любой другой, – связано в мифолого-символическом мышлении с характерной двойственностью: оно символизирует как глубину вообще, так и регресс, контакт с низменным, т. е. «противо-высшим»³⁵⁷.

Инициационные моменты испытания, риска или даже падения сопровождалась, если удавалось с ними справиться, надеждой на достижение того, что, как верилось, русский народ – как единственный и непорочный Остаток Нового Израиля – спас и сохранил, а образованные слои утратили: право на обладание освободительной и преображающей Истиной (другим образом для них недоступной или лишенной силы). Можно предположить, что посредством достижения народной глубины одновременно происходит подлежащая определенной народнической конкретизации и спецификации актуализация архаической символики Древа Жизни – символа витальности космоса, его неисчерпаемой способности рождения и возрождения, а также абсолютной реальности и центра мира.

Объединяя три мира: низший – хтонический, средний – земной и высший – небесный, которым в народнической интуиции, как представляется, должны соответствовать поочередно: остающийся в эмбриональном состоянии народ, оторванные от народной почвы и «чистого источника народной жизни» образованные слои (и весь тогдашний общественный и культурный порядок России), а также ожидаемое квазипаруссионное состояние будущего осуществления – народническая идея «выводит

³⁵⁷ Cp. J. E. Cirlot, *Słownik...*, s. 217, 296-297.

подпольную жизнь к небу»³⁵⁸. Это соответствовало бы, напомним, более общим закрепленным и освященным в русской культуре предчувствиям, согласно которым «русский народ в своих низах погружен в хаотическую, языческую еще земляную стихию, а на вершинах своих живет в апокалиптических чаяниях, жаждает абсолютного и не мирится ни с чем относительным»³⁵⁹. Следует помнить, что в универсальной символике архетипов возможность превращения дерева в «ось мира» и средство коммуникации данных трех миров предполагала и требовала центральной позиции в космосе. Поскольку, как верили народники, мещанство является несомненно последним словом «старческой» западной цивилизации, а богатый Запад многое потеряет, если рискнет измениться, именно Россия – русский народ – может показать миру, как перейти Рубикон низменного настоящего, выйти из его ограничений, противоречий и детерминаций.

В народнической мысли – типичным для русской культуры бинарным образом – противопоставление нынешнего состояния и ожидаемого квазипаруссионного будущего было усилено особенно в народнических произведениях, обращенных к народу и распространяемых с мыслью о том, чтобы разбудить его к революционной деятельности: «Царит Кривда по всей земле. Широко, от моря до моря, раскинулось царство ее, и не видно ему конца, и нет на земле ни единого уголка, где бы царила Правда»³⁶⁰.

Возможна, однако, к счастью, диаметрально отличная альтернатива: «Вот то золотое царство, про которое говорится в сказках». При этом вовсе не за семью морями и семью реками: «оно у тебя под носом. И тебе стоит только отворить врата, чтобы в него войти! Народ русский, неужели ты бы не хотел в него войти?»³⁶¹. Если только народ найдет в себе отвагу и поверит в собственные силы, исполнятся все его стремления: «И погибнет вместе со старым миром вся ложь, которой он наполнен. Погибнет бедность, погибнет рабство, погибнет насилие. Новый, лучший мир вырастет на его

³⁵⁸ J. E. Cirlot, *Slownik...*, s. 319.

³⁵⁹ Цит. по: Соловьев В. М. Тайны... - С. 117.

³⁶⁰ О правде и кривде // Агитационная литература русских революционных народников. Потаенные произведения 1873-1875 гг. – Ленинград, 1970. – С. 101.

³⁶¹ Там же. – С. 121.

пепелище, как на выжженной дикой троще вырастет золотистая рожь!»³⁶².

Образ ожидаемого будущего акцентирует гармонию, всеобщее равноправие, согласие и любовь: «И не будет уже на земле ни бедных, ни богатых, ни господ, ни рабов, ни начальников, ни подвластных. Все будут равны, как братья, все, как братья, будут любить друг друга»³⁶³.

Призванием и обязанностью интеллигентов-народников является деятельность, способная сделать возможным или ускорить приход этого дня: «И скоро, скоро услышит их русский народ, скоро проснется он от своего векового сна, и горе тогда злодеям его!»³⁶⁴.

Многие народнические деятели, декларирующие обычно нерелигиозность или даже атеизм, наверняка склонны были бы указывать на вынужденный необходимостью приспособления используемого языка к ментальности русского крестьянства и в этом смысле инструментальный характер сказочной или квазисакральной стилизации своих текстов, а особенно представляемых в них апокалиптических образов будущего: «Тогда-то настанет на земле Царство Божие, царство правды и любви, и не будет на ней плача, ни болезней, ни скорби, ни страданий!»³⁶⁵. Подобным замечаниям, делаемым народниками, не следует, однако, верить до конца: множество надежд, которые они связывали с формой будущего, призванной представлять собой реализацию формулируемых намерений и предпринимаемых действий, нельзя было бы обосновать иначе, чем выводя основания данных надежд из актов переживания своеобразно понимаемого *sacrum*, способного преобразить всю действительность, дающего исключительную мудрость и силу.

Понимание народа на языке символа и мифа означает, однако, в отношении связанных с этим содержания и значений, приписывание ему характера «лунарного», пассивного, рецептивного по отношению к функции – в случае интеллигентского народничества – богатыря, лидера, вождя. В качестве яркого примера: в одном из народнических

³⁶² Там же. – С. 117.

³⁶³ Там же. – С. 123.

³⁶⁴ Там же. – С. 123.

³⁶⁵ Сказка о копейке // Агитационная литература... - С. 266.

агитационных произведений «Где лучше» роль вождя-будителя народа выполняют четыре сказочных брата, которые, проходя различные испытания, разошлись во все стороны Руси, чтобы учить народ правде, будить в нем чувство несправедливости: когда просветят они всех крестьян, зашумит Матушка-Русь, как будто море синее заколышется, и мощными волнами затопит она всех своих жестоких врагов³⁶⁶. Осознание мифолого-символических связей народнической идеи еще раз обнаруживает другую, важную для народнического сознания двойственность: русский народ переживается интеллигенцией не только – подобно первичной неопределенности – как «тайна», но и, и даже прежде всего, как неопределенность относительная, «эмбриональная», «женственная», ставящая русскую интеллигенцию перед «загадкой» народа. В указанном контексте можно даже полагать, что переживание «тайны» русского народа, превращение ее в «загадку», а затем решение этой «загадки» интеллигенцией, ведущее к актуализации больших потенциальных возможностей русского народа, России, а возможно и мира, представляет собой существенный аспект смысла народнической идеи вообще.

Поэтому мы имеем здесь дело со своеобразной для народничества конкретизацией восприятия народниками русского *sacrum*, в котором, если понимать его в универсальных мифографических категориях, присутствует восприятие как полной, так и лишь относительной «женственной неопределенности, с которыми в их отчизне веками идентифицируется русскость». Отсюда, в частности, аналогичные характеристики русского народа и русскости вообще, указывающие, например, столь же на «молодость русского народа», сколько на «молодость России».

С указанной двойственностью способа восприятия народа перекликаются характерные амбивалентности и связанные с ними колебания позиций народников, заметные в их способах восприятия силы, а также эмансипационных возможностей и возможностей развития самого народа и роли, которая в связи с ними возложена на интеллигенцию. В первом случае подчеркивается самостоятельность развития народа или хотя бы его гипотетическая способность к

³⁶⁶ Где лучше. Сказка о четырех братьях и их приключениях // Агитационная литература... – С. 295.

эмансипации: «Если русский народ проснется, проснется сам, по внутренней потребности, мы его не разбудим»³⁶⁷. Во втором, более, несомненно, соответствующем интеллигентской обязанности выплаты своего долга народу, а также народнической идее вообще, указывается, что предоставленный самому себе народ не в состоянии освободиться и самореализоваться, акцентируется необходимость взаимодополнения возможностей и ценностей, которыми дорожит народ и интеллигенция: «большой силе народа не хватает сознательности и организации. Заполнить эту силу собственным знанием, поставить перед народом идеал общественного устройства, объединить народные силы – вот наша обязанность»³⁶⁸. Чувство обязанности сопровождается у народнической интеллигенции сознанием асимметричной – по отношению к народной – неполноты собственных достоинств: «Нам не хватает лишь силы»³⁶⁹.

Содержания и ценности, носителями или воплощением которых были соответственно народ и интеллигенция, взаимно дополнялись – в потенциальном аспекте – в народнических конструкциях, ориентированных, при всех предпринимаемых попытках их критической рационализации, на состояние, приближенное к мифологизированному *coincidentia oppositorum*, в котором превозносятся соответственно ценности русские и западные, принцип коллектива и принцип личности, «материальность» и сознание, традиция и прогресс, спонтанность и рефлексивность лишались бы своей односторонности, достигая финального единства и полноты совместного осуществления.

Хотя бы отчасти квазисакральный характер восприятия народниками (русского) народа и собственной с ним связи приводил к тому, что они становились посредниками в открытии новой действительности, трансцендирующими исторические, общественные или даже естественные детерминации, ограничения и противоречия. Эта действительность находилась вне сферы явлений,

³⁶⁷ Писарев Д. И. Сочинения. – Т. 3. – М., 1955. – С. 68. Цитируемая позиция была сформулирована, заметим, с поздненароднических позиций.

³⁶⁸ Проект адреса Лаврову по поводу его полемики с Ткачевым // Итенберг Б. С. Революционное народничество... - С. 172-173.

³⁶⁹ А. Hercen, *Pisma...*, t. 2, s. 238.

которая в своей форме, относящейся к девятнадцатому веку, отчуждала народ и интеллигенцию – как по отношению друг к другу, так и в отношении социального, экономического, политического и культурного порядка. Будучи противопоставлена той, она, однако, интегрировала всю действительность в рамках ощущаемой народно-интеллигентской тотальности, объединяющей полноту эмансипации, развития, свободы и единства.

Народническая интеллигенция ощущала одновременно зависимость от народного *sacrum*, изолированность и противопоставленность по отношению ко всему тому, что в России и в мире ему враждебно или с ним несогласно. Она также лелеяла надежду соединиться с *народом-sacrum*, предаться ему и служить всем своим существом, а затем добиться его своеобразного спасения-освобождения. Позиция народников соединяла недовольство болезненно переживаемой «низкой» действительностью с надеждой на полное будущее освобождение – достижение состояния, преодолевающего общественный и культурный разлом, изоляцию и бессилие интеллигенции, возвращающего сущность, обновляющего, но уже в зрелой форме, первичное гармоничное единство, в котором ни одна часть не будет изолирована, а все будет едино³⁷⁰.

Таким образом, заметим, мы здесь имеем дело с квазирелигиозными надеждами и ожиданиями, которые могут быть вполне осуществлены по крайней мере в результате мистического соединения, по своей природе временного и являющегося уделом лишь некоторых личностей. Попытки превращения подобных ожиданий в постоянное и даже финальное социокультурное состояние, которое должно представлять собой реализацию предпринимаемых народниками действий, дополнительно интенсифицировали напряженности и амбивалентности, вписанные во все подобные усилия достижения *sacrum*. В практике коллективного действия – достаточно вспомнить приносившие глубокое разочарование результаты «хождения в народ» – новые противоположности и преграды по-прежнему отделяли народническую интеллигенцию от народа, рождая и усиливая сознание пропасти, которая разделяет обычные, эмпирически

³⁷⁰ Cp. J. E. Cirlot, *Słownik...*, s. 80-82.

уловимые свойства масс родного крестьянства от русского народа, представлявшего собой предмет народнической веры и понимавшегося в категориях *sacrum*.

Народническая интеллигенция – которая познала, а во многих случаях также усвоила, если уж приняла или с усилием, склоняющим к подозрению в самоубеждении, преодолевала значительную часть культурного наследия Запада: рационализм, солярный тип сознания, элементы индивидуализма и автотелического характера ценностей свободы личности, аполлонийский принцип границы и формы, необходимость порядка и т. п. – хотела преодолеть свое общественное отчуждение, достичь единства и полноты. «Народническое сознание связано с разрывом, с противоположением, с отсутствием единства»³⁷¹, но также со стремлением к преодолению его как состояния безнравственного, неверного и грешного. Однако, с другой стороны, чувствуется страх народников перед возможным в случае осуществления подобных попыток моральным, а также физическим самоуничтожением. Страх и сомнения – чаще всего скрываемые или усилием воли преодолеваемые чувством нравственного и социального долга интеллигенции перед народом – выражались чаще всего лишь опосредованным и закамуфлированным образом: «О если бы я мог утонуть, раствориться в этой серой, простой массе народа, утонуть безвозвратно, но сохранить тот светильник правды и идеала, который мне удалось добыть за счет этого народа»³⁷².

Народнический интеллигент, стремясь преодолеть свое прежнее состояние, одновременно боялся, но и не мог – будучи именно интеллигентом – полностью и действительно из него выйти. Погружение в до сих пор не актуализированную эмбриональную потенциальность народа требовало от него отказа от самого себя: от своей историчности, «универсального образования», признаваемых этических принципов, культурных стандартов, социальной позиции и т. п. – отказа от них или хотя бы подверженности риску их утраты. Если даже верить – хочется верить! – в эссенциальную идентичность интеллигентских и народных ценностей, русских и общечеловеческих (универсальных, западных), в принципиальную

³⁷¹ Бердяев Н. А. Русская идея... - С. 132.

³⁷² Михайловский Н. К. Полное собрание... – Т. 3. – С. 707.

согласованность спонтанных стремлений народа и сознательных намерений интеллигенции, то их гармоничность и взаимная бесконфликтная дополняемость относятся ведь лишь к зрелому, «осуществленному» Будущему. В аспекте историко-эмпирической действительного того времени дело выглядело, однако, явно иначе и глубоко драматично: «Социализм отскакивал от народа, как от стенки горох»³⁷³.

Надежды, которые связывали народники со своей встречей с русским народом и взаимодействием с ним, находили дополнительное обоснование в укрепившемся в России, выражавшем некоторые более общие содержания опыта *sacrum* способе понимания характера или природы, а также последствий достижения истины. Момент познания истинного бытия (его символом, а также средоточием был для народников простой народ, понимаемый ими «как хранитель правды»³⁷⁴), от которого «мыслящий русский» (русские образованные слои, интеллигенция) отошел, но к которому должен вернуться, чтобы укорениться в нем и найти себя, связан у них – подобно тому, как это было в надеждах русских «почвенников»,³⁷⁵ – неразрывно с моментом регенерирующего, эмансипирующего преобразования. Народник-русский ищет истину, способную преодолеть отчуждение и фальшь, он хочет не только понять жизнь и мир, но стремится также уловить главный нравственный принцип мира, чтобы посредством «воплощения в общественные формы правды-справедливости»³⁷⁶ преобразить его и вместе с тем пройти личное нравственное очищение, обрести идентичность, единство и полноту. Познание не имеет здесь характер исключительно эпистемологический или эмпирический: «я начал понимать не только разумом, но всеми своими чувствами»³⁷⁷; выходя за пределы обычных структур мысли и профанного знания, оно заключает в себе содержания, свойственные опыту *sacrum*. Мы имеем здесь дело со сферой культа, в рамках которого понимание, знание, чувство

³⁷³ Слова народника-террориста Кравчинского цитирую по: I. Berlin, *Russian Thinkers...*, s. 232.

³⁷⁴ Бердяев Н. А. Русская идея... – С. 131.

³⁷⁵ Ср. A. Walicki, *Rosyjska filozofia...*, s. 324-327.

³⁷⁶ P. Ławrow, *Listy historyczne*, [w:] A. Walicki (red.), *Filozofia społeczna...*, s. 52.

³⁷⁷ Дебогорий-Мокриевич В. Воспоминания. – СПб., 1906. – С. 59.

участия в священной действительности и нравственный долг появляются как единый интегральный акт³⁷⁸.

Испытание народнической интеллигенцией неопределенности – «тайны» – народа, предчувствие и стремление к возвращению состояния социальной полноты, свободной от всякого отчуждения, не обходилось, подчеркнем это еще раз, без порождения явно амбивалентных чувств. С одной стороны, отдельные народники стремились выйти из ситуации собственной индивидуальной и социальной отчужденности, вновь интегрироваться с сакрализуемым ими общественным целым народа, утвердить и увеличить собственную силу и реальность, возродить это целое и самих себя, с другой же – боялись потерять независимость и «реальность», ощущая страх перед утратой собственной идентичности и самоуничтожением. Неслучайно, наверное, кроме культивируемой наиболее заядлыми народниками идеи отдачи себя (вручения себя, преданности) народу, среди «мыслящих русских» появляется также идея народно-интеллигентского договора, предполагающего «обмен ценностями между нами и народом, честный обмен, без шулерства и скрытых мыслей»³⁷⁹.

Последнее замечание приобретает особое значение, если учитывать закрепившиеся в русской культуре различные значения и позиции, связанные с «отдачей себя» и «договором». Поскольку первое из них выводится русской культурологией из религии – «в основе религиозного акта лежит не обмен, а безоговорочное вручение себя во власть»³⁸⁰ (Богу, власти, народу и т. п.), генезис второго выводится из магии, с указанием на связанное с ней взаимодействие договаривающихся сторон, обязательность ответа на действия другой стороны, эквивалентность обмена акциями и элемент условности и возможного разнообразия интерпретаций или даже нарушения заключенного договора. В Киевской Руси «формы, основанные на договоре (...) формы отношений квалифицировались как языческие и рассматривались как сношения с дьяволом», но и на

³⁷⁸ Ср. L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma*, Kraków 1988, s. 190 i n.

³⁷⁹ Михайловский Н. К. Полное собрание... – Т. 3. – С. 692.

³⁸⁰ Высказывание Ю. Лотмана цитирую по: J. Faguno, *Вручение себя (Преданность)*, [w:] *Mentalność rosyjska...*, s. 18.

Руси послепетровского периода народ «продолжал принимать договорный акт (...) за дьявольский подвох»³⁸¹, из чего вытекало недоверчивое и подозрительное отношение к ним.

Попытку ослабления – посредством соединения их составных элементов – явной противоположности обоих типов связей между интеллигенцией и народом можно обнаружить у Достоевского: «преклониться мы должны под одним лишь условием, и это *sine quo non*: чтоб народ и от нас принял многое из того, что мы принесли с собой. Не можем же мы совсем перед ним уничтожаться, и даже перед какой бы то ни было его правдой; и за счастье соединения с народом. В противном случае пусть уж мы оба погибаем врознь»³⁸².

Приведенное высказывание, заметим, формулируется, однако, с внешних позиций, ибо то, что народнический порядок смысла априорно предполагает, подвергается сомнению: принципиальная решаемость подобных, впрочем, трудных и реальных, проблем.

Подобный регенерационный эффект, а также амбивалентности, которые с ним связаны, касались также как бы несколько «освоенной» и превратившейся в «загадку», относительной неопределенности народа – его «эмбриональности», «потенциальности», «женственности». Познание этой относительной неопределенности, «растворение» или «погружение» в ней несли, однако, в себе, кроме угроз упорядоченному образу существования и связанной с ним системе ценностей, также, как хотелось верить, силу очищения и возрождения, разложения устаревших форм и перечеркивания истории, способность начать новую жизнь, избавительную мощь и исключительную мудрость, способность хотя бы временного устранения ограничений человеческих возможностей, достижения единства и полноты³⁸³.

В обрисованном выше контексте дополнительный смысл приобретает приводившийся ранее, а ныне подвергающийся характерной конкретизации проницательный диагноз Исайи Берлина, согласно которому позиция наиболее чувствительных русских мыслителей колебалась между стремлением к

³⁸¹ J. Faryno, *Договор* [w:] Там же. - s. 24.

³⁸² Цит. по: M. Łoski, *Rosja i naród rosyjski*, [w:] L. Kiejzik (red.), *Niemarsistowska filozofia...*, s. 219-220.

³⁸³ Ср. M. Broda, *Historia a eschatologia...*, s. 232-234, 238-354.

аксиологически-нравственному абсолюту и отождествлению с ним и ощущаемым в связи с данным стремлением беспокойством по поводу утраты собственного своеобразия и личной автономии, а также моральной ответственности. Последствия этого можно обнаружить в имеющей, несомненно, также другие источники³⁸⁴ явной амбивалентности отношения народничества к народу, колеблющейся между пассивным подчинением обожаемому как своеобразный абсолюту и святости народу, готовностью отречься от собственных интеллигентских ценностей, достижений науки, собственных убеждений и т. п. и заметным усилием ослабления переживаемых напряженностей посредством приобретающих самоутверждающий характер убеждений в эссенциальной идентичности ценностей, стремлений и истин народа и интеллигенции.

Указание квазирелигиозных, мифологических источников и связей народнической ориентации не исчерпывает, конечно, всей правды о ней. Ведь нельзя не замечать усилий ведущих народнических мыслителей, стремящихся к критической рационализации исповедуемых взглядов, чтобы они могли соответствовать требованиям современной научной или философской мысли. Теоретические и идеологические конструкции, создаваемые или, обычно довольно инструментально, адаптируемые народниками, объединяли, однако, в результате научные и претендующие на научность содержания с мысленными структурами, свойственными мифу, элементы знания и веры, рациональные и иррациональные составляющие, констатации эмпирических закономерностей, предчувствий будущего, программ действия, их легитимации и т. п. Сглаживанию, по крайней мере ослаблению, подвергались в то время различия между отдельными типами знания, профанного и сакрального (или квазисакрального), выражающего глубину опыта *sacrum*, направляющего народников в сторону своеобразно понимаемого и фактически половинчатого – ибо требующего интеллигентского дополнения – народного абсолюта.

Поскольку, однако, родной народ не мог оставаться для народников лишь объектом созерцания, создаваемые ими мыслительные конструкции естественно подвергались механизмам

³⁸⁴ Ср. М. Broda, *Narodnickie ambiwalencje...*, s. 83-93, 95-106.

верификации, которые невозможно было до конца нейтрализовать. Типичное для русской позиции и мысли интенциональное обращение к «центру», «сердцевине», «глубине» российской действительности – а в случае народнической интеллигенции к очищенному от негативных исторических наслоений родному народу – оказывалось в предпринимаемой ими практике общественной деятельности выходом в пространство фантазии, скачком за пределы реальности. Пренебрежение во имя желанной и искомой глубины обычной, явленческой эмпиричностью брало свое – болезненно и постепенно подрывало основы народнической веры. «Скрытое», «неявное», «спящее» в исторической реальности русского народа таковым и оставалось – несмотря на усилия, предпринимаемые народниками, – вместо того чтобы пробудиться и начать процесс социального «воскресения». Понимаемый в духе «мистического реализма» и секуляризованного эсхатологического максимализма ожидаемый выход за пределы «низменных» детерминаций, ограничений и противоречий исторической действительности в свободный от них мир единства, свободы и полноты не мог произойти никогда. Когда через несколько десятилетий после народнического «хождения в народ» не менее радикальную попытку разрыва с прошлым предпримут в этой стране большевики, ее результатом станет «мстительная карикатура» как на прежнюю российскую действительность, так и на надежды и планы реализации земного, коммунистического субститута Царства Божьего.

Размышляя над тем, можно ли и если можно, то в какой мере найти в народническом отношении к русскому народу своеобразный суррогат или аналог веры в Неведомого Бога, следует, как мне кажется, привести слова апостола Павла, обращавшегося к грекам в Ареопаге: «Ибо, проходя и осматривая ваши святыни, я нашел и жертвенник, на котором написано: “неведомому Богу”. Сего-то, Которого вы, не зная, чтите, я проповедую вам...”»³⁸⁵.

Народники пытаются как бы выступить в роли мудреца-апостола, объясняя и «проповедуя» сущность народного «мессии», ранее лишь неявно предчувствуемую и чтимую в русской культуре. Они верили, что это принесет или хотя бы ускорит факт народного –

³⁸⁵ Деяния, 17, 23.

а впоследствии также, по меньшей мере, общероссийского Пробуждения-Воскресения. Присвоив себе роль интерпретатора-«апостола» народа и выступая в ней, они совершали – неосознанно или сознательно – «освоение» переживаемого *sacrum*, урезали его содержание, воспринимаемое и выражаемое таким образом, чтобы не подрывать, а, напротив, утверждать и освящать огромное здание народнических ожиданий и надежд, рассеивать мрак опасений и неуверенности, обосновывать реальность квазипаруссионной перспективы народно-интеллигентского сосуществования. Вследствие этого можно сказать, что данная вера и преданность народников своему «Неведомому Богу» сопровождалась – пока она оставалась в сфере народнического порядка смысла и была заранее гарантирована – верой в то, что это не совсем неведомый «Бог». Его «тайна» была превращена в «загадку», которую можно отгадать, но сохраняющую при этом сакральный аспект действительности, необходимый, чтобы верить в реальность трансцендентирующих ограничения, детерминации и эмпирические противоречия великих народнических предчувствий, амбиций и планов.

С другой стороны, в подобной перспективе открывается также и может быть понят демифологизирующий и демистифицирующий смысл высказываний и оценок, формулируемый критиками или внешними наблюдателями. Подобно тому, как Тургенев писал Герцену³⁸⁶, они замечали и указывали, что русский народ совсем не является тем, за кого принимают его народники, что не только ставило под вопрос, но просто подрывало основы их целей, замыслов и мысленных конструкций. Перед самими же русскими критиками народничества открывались в то время два пути. Они могли – как, например, большевики – дезавуировав народнический суррогат Абсолюта, заменить его, в общем более закамуфлированным и инструментальным образом, новым, марксистским мифом рабочего класса или предпринять усилие осознать и реально понять последствия, вытекающие из соприсутствия и взаимонесводимости и отличности в отношении к

³⁸⁶ Бог этот (т. е. русский народ. – М. Б.), указывал Тургенев, делает совершенно не то, чего вы от него ожидаете, бог ваш любит до обожания то, что вы ненавидите, и ненавидит то, что вы любите (воспроизвожу по: J. Kucharczyński, *Terroryści*, Warszawa 1931, s. 24).

человеческому опыту мира разума и веры, *profanum* и *sacrum*, политики и сотериологии, истории и эсхатологии. Стать лицом к лицу с самым трудным, возможно, из русских испытаний...³⁸⁷

5. Религиозно-философский ренессанс

Рубеж XIX-XX века – российский «серебряный век» – принес религиозно-философское и культурное возрождение. Его предтечами считаются Ф. Достоевский и Вл. Соловьев, а также, с учетом отдельности его позиции, К. Леонтьев. Важны были также западные влияния: неокантианство, Шопенгауэр, Гартман, Ницше³⁸⁸. Яркую попытку дистанцироваться от «народнической» традиции интеллигенции, ведущей, как было замечено, к нигилизму и позиции ожидания апокалиптической катастрофы, предприняли авторы знаменитых «Вех». Были также предприняты усилия – инспирированные, в частности, концепциями В. Соловьева – выработки «нового религиозного сознания» (Мережковский, Булгаков, Бердяев, Франк, Розанов, Шестов, Флоренский и др.). Начата – не без некоторого «уплощения» перспективы и чрезмерного приукрашивания – рефлексия над религиозным своеобразием православия и самой России, в сопоставлении с западными вероисповеданиями. Например, для Розанова разница между спокойствием и движением, созерцанием и трудом, между мученическим страданием и борьбой со злом и есть то, что психологически и метафизически отделяет православие от католицизма и протестантизма, а поскольку религия является душой народа, это отделяет и противопоставляет Россию западным нациям³⁸⁹.

³⁸⁷ Ср. М. Broda, *Najtrudniejsze z rosyjskich wyzwań?...*, s. 88-91, 111-112; его же: *Historia a eschatologia...*, s. 282-285, 310-311, 317-320.

³⁸⁸ Ср. Радлов Э. Очерки истории русской философии. – Петроград, 1920. – С. 22 и далее; W. Krzemień, *Filozofia...*, s. 10-12; W. Zajączkowski, *Od marksizmu do chrześcijaństwa*, [w:] *Dar Polski Białorusinom, Rosjanom i Ukraińcom na Tysiąclecie ich Chrztu Świętego*, Londyn 1989, s. 185-188.

³⁸⁹ Ср. Розанов В. Русская церковь // В темных религиозных лучах. – М., 1994. – С. 9.

С критикой прежнего христианства, его официальной теологии и их культурных последствий³⁹⁰ связывалось более общее чувство заката, поражения прошлого и упадка настоящего, выступающее вместе с предчувствием и надеждой на новую жизнь, близкое пришествию Святого Духа, эры исполненного Богочеловечества³⁹¹. Уже ранее, у Соловьева, Богочеловечество – коллективное человеческое сообщество, преображенное по подобию Богочеловека, – было понимаемо не только как финальная цель исторического процесса, но также как своеобразная энтелехия жизни, принцип, определяющий развитие человечества³⁹².

Мережковский провозглашал даже необходимость объявить Церковь находящейся за пределами христианства, выдвинул также концепцию третьего Завета, усиливающую имманентистские элементы: поскольку первый Завет был религией Бога в мире, второй – в человеке, третий должен был стать религией Бога в человечестве. Существование мира представляет собой здесь продолжение созидательного акта Бога, а благодаря Воплощению Логоса (Христа) процесс развития мира становится Богочеловеческим – ведет к преображению мира и единению с Богом.

Элементы «эсхатологического максимализма», объединяющиеся на границе или вне границ иерархического православия, с мыслью о Всеобщей Реставрации единства всего творения с Богом, подверглись усилению в российских религиозно-философских спекуляциях, наиболее мощно развивавшихся на рубеже XIX и XX веков. Вследствие известности, которую они получили, они стали также основой стереотипной правды на тему самого православия и «философии в тени православия», которая должна была объяснять, почему якобы для русских «дьявол должен

³⁹⁰ Христианство оказалось, как утверждал Розанов, вдруг ограниченным, не все охватывающим, не универсальным, в то время как оно себе таковым казалось и очень долго таковым считалось. Ни одна из Церквей, ни в конце концов все христианство, не может, как считал он, ответить на наиболее мучительные вопросы разума, на наиболее правомерные вопросы жизни. См. Розанов В. В. Русская... - С. 23. Ср. также Красников Н. П. Социально-эстетические воззрения русского православия в XX веке. – Киев, 1988. – С. 23 и далее.

³⁹¹ Ср. W. Krzemień, *Teologia...*, s. 163.

³⁹² Ср. Мочульский К. Владимир Соловьев. Жизнь и учение. – Париж, 1951. – С. 138.

быть спасен», зло превращается в добро, история оправдывает преступление и т. п.

Аксиолого-религиозные переоценки порой были очень радикальными. «Человек призван быть творцом, – писал, например, Н. Бердяев, – соучастником в Божьем деле миротворения и мироустроения, а не только спасаться. И человек может иногда во имя творчества, к которому он призван Богом, во имя осуществления дела Божьего в мире (т. е. преображения космоса, совершенствования общества, создания Царства Божьего. – М. Б.), забывать о себе и своей душе»³⁹³. Еще дальше зашло в указанном направлении квазирелигиозное течение, названное «богостроительством», связанное с социальной философией А. Богданова и пропагандируемое в начале XX века, в частности, М. Горьким и А. Луначарским. Его идейную основу представлял собой отказ от Божьей трансценденции, замена ее своеобразной имманенцией Бога – признание Его существования в человеческом сообществе. Оно являлось особым рода апологией коллективизма: обретая свойство «божественности», человечество становилось призванным, если воспользоваться определением Горького, к созданию «нового бога (...) бога Красоты и Разума, справедливости и любви»³⁹⁴. Родственные религиозной вере коллективные эмоции – под несомненным влиянием нищезанятия, накладывающегося на марксистские мотивы, – «богостроительство» использовало для создания пролетарского мифа «сверхчеловечества». Немного лет спустя для миллионов русских коммунистическая, «пролетарская» идеология фактически стала суррогатом традиционной веры.

Русский религиозно-философский модернизм не отошел от космической ориентации древнерусского православия: Православие является, подчеркивал Н. Бердяев, религией более космической, чем западные христианства. Западное христианство является прежде всего антропологическим. Церковь, однако, это тоже космос,

³⁹³ Бердяев Н. Спасение и творчество (Два понимания христианства) // Путь. Орган русской религиозной мысли. – Кн. I (I-VI). – М., 1992. – С. 172; там же, на С. 172: «Творчество всегда есть потрясение, в котором преодолевается обыденный эгоизм человеческой жизни. И человек согласен губить свою душу во имя созидательного действия».

³⁹⁴ Цит. по: J. Kapuściak, *Bogostroicielstwo. God-building*, [w:] *The Russian Mentality. Dictionary*, s. 15.

пронизанный Христом, действие милости Святого Духа охватывает весь сотворенный мир. Воплощение Христа имеет также космическое значение, космогеническое; означает как бы новое творение, новый день сотворения мира³⁹⁵. Подвергается также расширению сфера человеческой ответственности: человек становится ответственным за весь мир, ибо лишь через него, представляя собой продолжение его тела, космос может обрести Милость. Человек должен преодолеть внутренние разломы и разделы собственной природы и космоса, объединить в себе всю целостность творения и вместе с ним достичь обожения: неся рай в себе, превратить в рай всю вселенную. Все общее человечество посредством Христа, Абсолютного Человека, принимает участие в деле спасения и освобождения мира³⁹⁶. Более того: не только собственное предназначение человека зависит от него самого, но также предназначение Бога³⁹⁷, заключает философ.

В высказываниях Бердяева, относящихся к России, можно обнаружить некоторые содержания, перекликающиеся с архаической символикой древа жизни – символа жизни космоса, его плотности, буйности, рождения и возрождения, жизни неисчерпаемой, бессмертия, а поэтому также реальности абсолютной и центра мироздания: «простое дерево выводит подземную жизнь к небу...»³⁹⁸, объединяя три мира: низший, хтонический, средний, земной, и высший, небесный. «Русский народ в своих низах погружен в хаотическую, языческую еще земляную стихию, а на вершинах своих живет в апокалиптических чаяниях, жаждает абсолютного и не мирится ни с чем относительным»³⁹⁹. Следует помнить, что в универсальной символике архетипов возможность древа жизни стать «осью мира» и медиумом, связующим все три мира, предполагала и требовала центральной

³⁹⁵ Ср. Бердяев Н. Правда... - С. 9. В кругах русского религиозно-философского возрождения божественные содержания, близкие к идеям космизма, можно обнаружить также, в частности, у Вл. Соловьева, П. Флоренского и С. Булгакова и многих других. Ср. Русский космизм. Антология философской мысли. – М., 1993. – С. 95-100.

³⁹⁶ Ср. Бердяев Н. Философия свободного духа. – Ч. I. – Париж, 1927. – С. 202. Ср. также А. Pomorski, *Duchowy proletariusz*, s. 95 i n.

³⁹⁷ Цит. по: W. Krzemiński, *Filozofia...*, s. 150.

³⁹⁸ Ср. J. E. Cirlot, *Słownik...*, s. 115.

³⁹⁹ Цит. по: Соловьев В. М. Тайны... - С. 117.

позиции в космосе. Архаические элементы переплетаются тут с христианскими, поскольку одновременно «в самых высших своих проявлениях русская душа – странническая, ищущая града нездешнего и ждущая Его сошествия с неба»⁴⁰⁰.

Космогоническая и космологическая ориентация русского модернизма порой шла, особенно в случае Розанова, даже дальше, колеблясь между идеей обогащения христианства элементами космических религий⁴⁰¹ и идеей реставрации космического язычества. Вызывающий в России на протяжении столетий особый интерес Апокалипсис св. Иоанна подвергался в то время знаменательной новой интерпретации – он стал пониматься как книга о конце христианской цивилизации, после которой должна была взойти заря нового, космического язычества⁴⁰².

Уже ранее, с середины XIX века, своеобразным лейтмотивом русского философско-литературного и общественного сознания стали идеи катастрофизма, приближения вселенской катастрофы, которой было суждено обновить облик мира⁴⁰³. Создавалось и постепенно распространялось идейно-психологическое «поле катастрофизма»: окружающая жизнь, культура, общественные отношения, политический строй и т. п. понимались как стоящие на краю пропасти, обреченные на гибель. Литература и культура начинали существовать в ситуации экстремальной, воображаемой или реальной – в атмосфере крайнего напряжения, в которой каждое новое слово в культуре начинало пониматься и оцениваться как пророческое и последнее⁴⁰⁴. Масштаб ожидаемой катастрофы –

⁴⁰⁰ Цит. по: там же. – С. 116.

⁴⁰¹ К примеру, розановская констатация угасания христианства в его церковных формах сопровождалась следующим диагнозом: «Причина этого заключается в том, что христианство вообще не является космологическим...» (Розанов В. В. Русская церковь... - С. 22).

⁴⁰² Ср. S. Mazurek, *Rozanow – chrześcijaństwo jako kryzys cywilizacji*, „Społeczeństwo otwarte”, 1992, nr 3, s. 16-17.

⁴⁰³ Интересный сравнительный анализ польских и русских катастрофизмов первой половины XX века содержит книга С. Мазурека «Катастрофические мотивы в русской и польской мысли 1917-1950 гг.». См. S. Mazurek, *Wątki katastroficzne w myśli rosyjskiej i polskiej 1917-1950*, Wrocław 1997.

⁴⁰⁴ Слова одного из мыслителей «серебряного века» Ф. Кукулярского, который, как он заявлял о себе, пришел, чтобы сказать «последнее слово человеку – последнее, что еще можно здесь сказать» (Кукулярский Ф. Последнее слово к философии

относимой вначале Хомяковым исключительно к Западу, что, впрочем, должно было создавать предпосылку триумфа России, начал вскоре охватывать (в частности, уже у Ф. Достоевского и А. Григорьева) также русскую жизнь; эти видения первоначально все еще находились в русле христианской мысли. В «Апокалипсисе нашего времени» В. Розанова, написанном в годы октябрьской революции, катастрофизм уже относился ко всей христианской цивилизации, а также к самой России, рассматриваемой как ее последний оплот.

Грядущая катастрофа понималась, несмотря на весь переживаемый страх, как явление очищающее, своего рода «ритуальная смерть» или «инициационное испытание», дающее шанс на решение «загадки» бытия, обнаружение истинных ценностей и самого себя, ведущее к возрождению жизни. Не лишенный универалистских амбиций, национальный партикуляризм переплетался здесь с элементами национального нигилизма⁴⁰⁵. Розанову, так же, как авторам сборника сочинений «Из глубины», посвященного опыту русской революции (в частности, П. Струве, С. Франку, Н. Бердяеву, С. Булгакову, В. Иванову), пришлось решать интеллектуально-идейную задачу, которую поставила перед ними история: «накаркиваемая» в адрес буржуазного Запада социальная катастрофа произошла в России. Намного раньше это предчувствовал и пророчил Константин Леонтьев⁴⁰⁶: «Русское общество (...) помчится еще быстрее всякого другого по пути всесмешения». Будущие крайне подавляющие социальные порядки найдут в России особенно благоприятные условия, выработанные веками истории страны: «Им нужен будет страх, нужна будет дисциплина; им понадобятся предания покорности, привычка к повиновению...». Когда переживание революционного катаклизма стало непосредственным опытом миллионов русских, многими из них оно воспринималось в апокалиптической ауре, содержащей также явные смыслы,

современного религиозного бунтарства. – СПб., 1911. – С. 95), выражали настроения гораздо более общие.

⁴⁰⁵ Ср. Носов С. Н. Исторический катастрофизм в русском общественном сознании середины XIX – начала XX веков (А. С. Хомяков и В. В. Розанов) (машинопись, имеющаяся в распоряжении автора). – С. 1 и далее.

⁴⁰⁶ Ср. М. Broda, *Najtrudniejsze z rosyjskich wyzwań?...*, s. 52-53, 66-69 и далее.

связываемые обычно с процессами реактуализации первичного хаоса: «Старцы (...) покупали картины, представляющие Страшный Суд. Крестьяне в глубине души верили, что приближается “конец света” (...). А пока не пришел ад, разрушается все, что существует на земле и что с такими усилиями недавно было построено. Разбивают все...»⁴⁰⁷

6. Большевистский опыт России

Победа большевистской революции, расцвет мощи СССР и возникновение лагеря коммунистических стран интенсифицировали в очередной раз проблему России. Марксизм, а в особенности марксизм-ленинизм, под знаменем которого происходили процессы коммунизации России, рассматривался своими сторонниками как окончательное решение «загадки истории». Построение социалистического общества, перерастающего затем в коммунистическое, должно было вести к осуществлению мечты «об обществе совершенного единства, в котором все человеческие стремления будут осуществлены и все ценности согласованы между собой»⁴⁰⁸. Как русским, не вовлеченным в эти процессы, так и внешним наблюдателям сам масштаб последствий рассматриваемого явления трудно было понять: «В 1917-1918 гг., – оценивает Р. Пайпс, – практически все русские верили, что то, что произошло в России, имело чисто локальное значение, несущественное для них, и так или иначе с момента наступления мира все утрясется. Произошло иначе. Последствия русской революции на протяжении всего оставшегося столетия будут ощущаться во всех уголках земного шара»⁴⁰⁹.

Поведение большевиков, а также проблема культурной и исторической идентичности их дела оживляли – рождая одновременно новые – ряд старых споров, сомнений и неясностей, касающихся России вообще. За границей русских коммунистов все считали «дикими азиатами, сеющими смерть и уничтожение, как

⁴⁰⁷ R. Pipes, *Rewolucja...*, s. 573.

⁴⁰⁸ L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu. Powstanie – rozwój – rozkład*, Londyn 1988, s. 1206.

⁴⁰⁹ R. Pipes, *Rewolucja rosyjska*, Warszawa 1994, s. XI.

некогда Аттила или Чингисхан»⁴¹⁰. На отечественной же почве они одними осуждались как искусственно привитое творение Запада, другие, напротив, видели в революции перерезание нитей, связывавших их страну с «декадентской» Европой, веря в то, что возрожденная, новая Россия вскоре станет хозяином враждебного, павшего мира. Ленин и его «старые» товарищи – считая себя наследниками французской революции и немецкого рабочего движения – идентифицировались с Европой, от чего по крайней мере де-факто отказался Сталин. В это время значительная эмигрантская группа русских интеллектуалов, называемая «евроазиатами», скептически настроенная в отношении достижений Запада, пыталась вновь акцентировать азиатские элементы отечественной культурной смеси⁴¹¹. В коммунистическом Советском Союзе культивирование «интернациональных чувств» сопровождалось – лишь внешне парадоксальным образом – усилением ксенофобских настроений. Идеологическое отождествление Запада с капитализмом, экономическое, политическое и военное соперничество с США и Западной Европой и, наконец, просто цивилизационная зависть способствовали укреплению антизападных настроений.

Как для тех, кто хотел революции и идентифицировался с ее последствиями, так и для тех, кто видел в ней кару за грехи, она представляла собой своего рода очищающее инициационное испытание, предопределяющее судьбу России, возможность будущего исполнения ею – после отказа от коммунистического проекта или в его рамках – ее «идеи», «миссии» или «интернационального долга». Во втором из названных случаев путь к полному и глобальному освобождению вел через классовую борьбу. Как гласил «Интернационал», оживляя апокалиптическую идею Армагеддона, окончательной, решающей схватки между силами добра и зла, «это есть наш последний и решительный бой», после которого «воспрянет род людской». В указанном контексте очень симптоматичными следует признать слова приказа советского маршала Михаила Тухачевского, сказанные перед штурмом Варшавы в 1920 г.: «На Западе решаются судьбы мировой

⁴¹⁰ N. Davies, *Europa. Rozprawa historyka z historią*, Kraków 1998, s. 36.

⁴¹¹ Ср. там же. – s. 36-37.

революции. Над трупом белой Польши путь ведет к всемирному пожару. Мы понесем на штыках счастье и мир трудящемуся человечеству»⁴¹².

Ярким проявлением ложного сознания было идеологическое убеждение – находящее основания как в общемарксистской идее «прыжка к царству свободы»⁴¹³, так и в закрепившемся в русской культуре убеждении в возможности полного разрыва с прошлым и способности все начать сначала⁴¹⁴ – в том, что послереволюционная действительность России была чем-то совершенно новым, свободным от известных истории ограничений, детерминаций и противоречий. Владеещее революционерами еще до революции, оно сохранилось почти до конца СССР. В октябре 1917 года, заявлял еще в 1987 году последний генеральный секретарь КПСС Михаил Горбачев, мы отошли от старого мира, оставив его безвозвратно. Мы идем к новому миру – миру коммунизма. С этого пути мы не свернем никогда⁴¹⁵. Мы имеем здесь дело с мифологическим восприятием действительности, с меньшей или большей силой присутствующим в идеологиях многих различных радикальных движений, не только российских. Есть, однако, одно характерное обстоятельство: «Апокалипсические слова о “новом небе” и “новой земле” зачаровывали, – констатировал русский семиотик Юрий Лотман, – на протяжении истории многие общественно-религиозные течения. Но на Западе это были, как правило, периферийные религиозные движения, периодически выплескивающиеся на поверхность, но никогда не становившиеся на долгое время доминантами великих исторических культур. Русская культура осознает себя в категориях взрыва»⁴¹⁶.

В бинарных культурных системах, классическим примером которого может считаться Россия, моменты перелома – т. н. взрывные моменты – переживаются как исключительные, ни с чем не сравнимые во всей человеческой истории («идеалом бинарных

⁴¹² Цит. по: M. Kula, *Religiopodobny komunizm*, Kraków 2003, s. 29.

⁴¹³ Ср. A. Walicki, *Marksizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii*, Warszawa 1996, s. 90 i n.; Жидков В. С., Соколов К. Б. Десять веков российской ментальности. Картина мира и власть. – СПб., 2001. – С. 458 и далее.

⁴¹⁴ Ср. M. Broda, *Idea szczególnej wolności Rosji*, „Obóz”, nr 29, 1995, s. 23 i n.

⁴¹⁵ Воспроизвожу по: D. Remnick, *Grobowiec Lenina*, Warszawa 1997, s. 79.

⁴¹⁶ Лотман Ю. М. Семиосфера. – СПб., 2000. – С. 148.

систем является полное уничтожение всего уже существующего, как запятнанного неисправимыми пороками»⁴¹⁷), воплощение в жизнь – фактически невозможного для осуществления – идеала. Конечно, абсолютное разрушение старой системы невозможно на практике, однако в момент взрыва элемент продолжения выталкивается из поля зрения сознания и концептуализации⁴¹⁸. Момент разрыва, прерывистости, связанный с большевистской революцией, подчеркивается, впрочем, не только сторонниками нового порядка – иногда также его радикальными противниками, хотя бы А. Солженицыным, по мнению которого переход от октябрьской революции к СССР был не продолжением, а смертельным перебиванием позвоночника, которое чуть не закончилось гибелью всего народа⁴¹⁹.

Противопоставление большевиками создаваемого ими порядка, миру, с которым они хотели бесповоротно порвать, укрепляло, однако, во многих случаях – фактически, хотя и неосознанно – связь между ними. В очередной раз в истории России повторялась ситуация, подобная той, которая некогда имела место во время столкновения христианства с языческой основой (и вновь, заметим, в связи с символизируемой именем Петра I диффузией западных элементов): новая культура в значительной степени формулировалась перед лицом старой – и таким образом старая культура как антикультура являлась в качестве необходимого условия культуры как таковой. Тем самым эта «новая культура», которая воспринимала себя как отрицание и полное разрушение «старой», на практике была мощным средством сохранения последней⁴²⁰. Существовал также другой, оказавшийся после 1917 г. в тени победившей идеологии аспект влияния отечественной почвы: мыслительные структуры марксизма-ленинизма, объясняющие

⁴¹⁷ Там же. – s. 142.

⁴¹⁸ Интересно, что это стало уделом многих западных исследователей и наблюдателей, которые – под впечатлением деклараций коммунистических правителей России – зачастую также были склонны видеть в большевистском государстве чуть ли не совершенно новый общественный порядок. Ср. Toynbee, *Cywilizacja w czasie próby*, Warszawa 1991, s. 114.

⁴¹⁹ Воспр. по: M. Heller, A. Niekricz, *Utopia u władzy. Historia Związku Sowieckiego* [место публикации не указано], 1986, s. 6.

⁴²⁰ Ср. M. Łotman, B. Uspienski, *Rola...*, s. 26.

историю в категориях общественных классов, их противоположных экономических интересов и ведущейся между ними борьбы, выталкивали из поля зрения, а по меньшей мере маргинализировали – хотя бы в качестве предкапиталистических реликтов из сферы политико-идеологической надстройки – значение содержания широко понимаемой культурно-духовной и государственной традиции России.

Приведем характерное высказывание И. Сталина на тему октябрьской революции: по мнению *генералиссимуса*, ее не следует рассматривать лишь как революцию в «национальных рамках», так как она является революцией прежде всего всемирного характера. Она принципиально отличается от «великих» революций в Англии, Германии или во Франции, так как ставит своей целью не замену одной формы эксплуатации другой, одной группы эксплуататоров другой, а «уничтожение всякой эксплуатации человека человеком, уничтожение всех и всяких эксплуататорских групп (...) организацию нового бесклассового социалистического общества. Именно поэтому победа Октябрьской революции означает коренной перелом в истории человечества, коренной перелом в исторических судьбах мирового капитализма (...) коренной перелом в способах борьбы и формах организации, в быту и традициях, в культуре и идеологии эксплуатируемых масс всего мира»⁴²¹.

Влияние отечественной культурной и духовной традиции не тематизировалось (в качестве антикультуры функционировали и актуализировались скорее капитализм или классово-антагонистические общества вообще, ассоциируемые в своих конкретизациях с Западом, чем российская предреволюционная действительность), а поэтому оно – поскольку не были созданы соответствующие механизмы, предохраняющие от него, – становилось еще более сильным, способствуя по многим причинам формированию новой формы российского деспотизма, очередного «государства правды», открывающего якобы финальную главу истории человечества.

Подверженности русских большевистской идеологии способствовал, несомненно, тот факт, что она позволяла сохранить

⁴²¹ Сталин И. В. Международный характер Октябрьской революции // Сталин И. В. Сочинения. – Т. 10. – М., 1952. – С. 239-240.

традиционную – укоренившуюся там издавна, в частности, под византийским влиянием – позицию в отношении Запада: «чувство ортодоксии и предназначения, которое русские приняли от византийских греков, является в той же степени чертой нынешнего коммунистического режима в России, как и предыдущего господства восточного ортодоксального христианства»⁴²². Для русского человека XX века, «внука» набожного православного верующего и «сына» славянофила девятнадцатого века, «совершенно возможным было стать преданным марксистом без необходимости совершения каких бы то ни было переориентаций унаследованной позиции в отношении Запада. Как для русского марксиста, так и для русского славянофила и русского православного Россия является «Святой Русью», а западный мир Борджиа, королевы Виктории, самопомощи Смайлса и Тамары Холл является еретическим, испорченным и декадентским»⁴²³.

В большевистской мысли, а позднее также в идеологии советского государства нашел свое деформированное, но и оживляющее проявление ряд традиционно русских культурно-ментальных элементов, перекликающихся с теоретическими структурами марксизма. Этому способствовала совершаемая, зачастую неосознанно, новая интерпретация смысла, связанная с процессами русского восприятия марксистской мысли. «Особенности русского марксизма объясняются обычно, – указывает Л. Колаковский, признавая эти объяснения по многим позициям убедительными, хотя и недостаточными, – своеобразными политическими и экономическими условиями царской империи, давлением особых образцов, сформированных в домарксистских революционных движениях, а также философской и религиозной традицией»⁴²⁴. Несмотря на несомненные метаморфозы, которым они подвергались, в особенности не прекратились и даже в некотором смысле укрепились сильные в России тенденции к сакрализации власти.

Двойственная, богочеловеческая природа царской власти, имевшая, как верилось, санкцию Небес, лежала в основе ее

⁴²² A. J. Toynbee, *Cywilizacja...*, s. 118-119.

⁴²³ Там же. – s. 119.

⁴²⁴ L. Kołakowski, *Główne nurty...*, s. 607.

стабильности, прочности и согласия. «Только тот (царь или самозванец. – М. Б.), кто считал и каким-то образом это доказывал, что его власть имеет богочеловеческую природу, мог здесь править, вести за собой народ, рассчитывать на его послушание и преданность»⁴²⁵. Колебание реальности или хотя бы мифа царской или – шире – государственной мощи становилось в глазах его подданных более непосредственно, чем где бы то ни было, средством делегитимации власти, подрывало основы всего общественного порядка. Наиболее полно это чувствовали сами защитники *status quo*, хотя бы министр внутренних дел и шеф полиции Петр Дурново, который накануне первой мировой войны, в феврале 1914 г., предупреждал царя, что, если война будет неуспешной, «нельзя будет избежать социальной революции в крайней форме»⁴²⁶.

С подобной точки зрения, поднимающийся над обычными моральными противоречиями и сомнениями большевизм хорошо вписывался в традиции русских самозванцев: «Насколько цари являются наместниками Бога, настолько Ленин и Сталин являются наместниками мирового коммунизма. Это тоже помазанники»⁴²⁷, требовавшие, впрочем, на практике, как оказалось, не менее развитого культа⁴²⁸. Более того, на основе прикладным образом воспринятого марксизма было создано нечто вроде религии, «причем всемогущим, всеведущим и грозным Богом религии был объявлен сам Сталин»⁴²⁹. Он не был уже только земным отражением Бога, но занимал как бы его место – а его подданные превратились в «избранный народ».

Механизм культа вождя, утверждает польский историк Р. Стобецки, высвободил глубоко и издавна укоренившиеся в российском обществе залежи специфической религиозности, связывающей веру с государственной властью. «Характерное соединение элементов *sacrum* и *profanum*, присутствовавшее в

⁴²⁵ R. Kapuściński, *Imperium*, s. 109.

⁴²⁶ Цит. по: N. Davies, *Europa...*, s. 951.

⁴²⁷ R. Kapuściński, *Imperium*, Warszawa 1993, s. 91.

⁴²⁸ Подсчитано, например, что в СССР имя Ленина получило более сорока городов и сел, построена 51 тысяча музеев, посвященных ему, создано почти 70 тыс. памятников, бюстов и мемориальных досок. Ср. M. Kula, *Religiopodobny komunizm...*, s. 58.

⁴²⁹ Цит. по: R. Kapuściński, *Imperium...*, s. 110.

царской России, явилось в своем новом воплощении – вначале коллегиального, а затем единоличного руководства партией, наделенного атрибутом безошибочности»⁴³⁰. Большевистские метафоры вождя, «бого-Ленина», «бого-Сталина», перекликавшиеся с некоей искривленной православной идеей «богочеловечества», позволяли их образам преодолеть «порог светскости» и даже обрести нимб «бессмертия» в формуле «вечно живой (!)». В постановлении Центрального Комитета большевистской партии, принятом после смерти вождя большевиков, подчеркнуто: «Ленин живет в душе каждого члена нашей партии. Каждый член нашей партии является частицей Ленина»⁴³¹. В отношении к его наследнику в лозунге «Сталин – это Ленин сегодня» появляется даже своеобразное видение реинкарнации. Иосиф Сталин был представлен как человек сверхчеловечески мудрый, добрый и сильный: он был всем – вездесущ, всеведущ и всевидящ, решительный и милосердный, близкий и далекий...⁴³²

Подобным метаморфозам способствовало укрепившееся в русской культуре господство «единственного слова»: в ней не произошло такого же полного, как на Западе, выделения автономной сферы культуры, свободной от сакрального языка, модель «единственного слова» подверглась распространению на сферу *profanum*, а право судить о «верности» предания было передано из рук духовенства царской власти»⁴³³. В сталинской России «хранителем ортодоксии» становился вождь (или во время акцентирования коллективности – центральные власти коммунистической партии). В обрисованной перспективе публикация осенью 1938 г. «Истории ВКП(б)», создателем которой был объявлен Сталин, дополняла естественный, закономерный процесс развития российско-советского общества: «Социалистическое тоталитарное государство получило свою библию»⁴³⁴.

Следует помнить, что (а это способствовало указанным процессам), насколько одним из оснований западной идентичности

⁴³⁰ R. Stobiecki, *Bolszewizm a historia. Próba rekonstrukcji bolszewickiej filozofii dziejów*, Łódź 1998, s. 132.

⁴³¹ Цит. по: там же.

⁴³² Ср. там же. – s. 61.

⁴³³ Там же. – s. 137.

⁴³⁴ M. Heller, A. Niekritz, *Utopia...*, s. 259.

нового времени является разделение Церкви и государства, власти духовной и власти светской, *sacrum* и *profanum*, настолько же в истории православной России трудно говорить о чем-то подобном. «Византийская церковь (позднее – Русская православная) изначально проповедовала и воплощала на практике идею подчинения Власти: императорам, потом князьям, царям, снова императорам, а далее... и большевикам»⁴³⁵. Нарушающая тайну исповеди обязанность доносить государственным властям на политически неблагонадежных лиц была убедительным свидетельством этого⁴³⁶. Глубоко закрепившиеся и характерные для русской ментальности явления: тенденция к сакрализации власти, идеология самодержавия и, вследствие этого, «исключительное смешение мотивов *sacrum* и *profanum* не могло не повлиять на развивающееся во второй половине XIX в. российское революционное движение»⁴³⁷, а также его большевистских наследников XX века.

В выросшей на почве православия русской культуре не доставало места сфере аксиологически нейтральной – сфере нейтрального поведения и институтов, которые не должны бы были быть «божьими» или «сатанинскими», «святыми» или «грешными», «государственными» или «антигосударственными», «хорошими» или «плохими». Подобным типичным для русской культуры бинарным схемам был созвучен у истоков Советской России исключаящий существование нейтральной средней сферы ленинский тезис о лишь двух взаимоисключающих и противоположных типах идеологии и типах классовой диктатуры, которые могут сформироваться в революционной ситуации в капиталистическом государстве: буржуазном и пролетарском⁴³⁸. Формулировки Ленина звучат совершенно однозначно: «Раз о самостоятельной, самими рабочими массами в самом ходе их движения вырабатываемой идеологии не может быть и речи, то вопрос стоит *только так*: буржуазная или социалистическая

⁴³⁵ Афанасьев Ю. Опасная Россия. Традиции самовластья сегодня. – М., 2001. – С. 71.

⁴³⁶ Ср. B. Jegorow, *Oblicza Rosji. Szkice z historii kultury rosyjskiej XIX wieku*, Gdańsk 2002, s. 86-87.

⁴³⁷ R. Stobiecki, *Bolszewizm...*, s. 124.

⁴³⁸ Ср., напр., W. Lenin, *Dzieła wybrane*, Warszawa 1978, s. 204, 215 i n.

идеология. Середины тут нет (ибо никакой «третьей» идеологии не выработало человечество, да и вообще в обществе, раздираемом классовыми противоречиями, и не может быть никогда внеклассовой или надклассовой идеологии)»⁴³⁹.

Момент демаскирования ранее скрытой бинарности воспринимался зачастую как единственный истинный диагноз прошлого и настоящего. Приведем для примера высказывание Сталина: «Прошло то время, когда смело провозглашали: “единая и неделимая Россия”. Теперь и ребенок знает, что “единой и неделимой” России не существует, что она давно разделилась на два противоположных класса: на буржуазию и пролетариат»⁴⁴⁰. Не иначе должно было быть, конечно, во всех других капиталистических обществах, а вероятно, и в других классовых обществах. Даже на закате существования Советского Союза, уже на пороге перестройки, можно найти следы такой же полярной концепции мира, усиленной перспективой, которая якобы была открыта делом большевистской революции, решительной борьбы двух антагонистических сил: «Год 1917 доказал, – говорил в его семидесятую годовщину М. Горбачев, – что выбор между социализмом и капитализмом – это главная общественная альтернатива нашей эпохи, что в XX веке нельзя идти вперед, не стремясь к высшей форме организации общества – социализму»⁴⁴¹.

Перенимаемые вместе с марксизмом идеологические понятия и конструкции подвергались в российском революционном движении характерным метаморфозам. Если Маркс и Энгельс считали идеи опирающимися на опыт отражениями действительности, у Ленина, который рассматривал идею как единство понятия и действительности, вследствие чего «идея становится как бы создателем и двигателем осуществления... проекта»⁴⁴², оставаясь в то же время основой, гарантирующей цельность теоретической и мировоззренческой систем. Так

⁴³⁹ Ленин В. И. Что делать? // Ленин В. И. Полное собрание сочинений. – Т. 6. – М., 1959. – С. 39-40.

⁴⁴⁰ Сталин И. В. Класс пролетариев и партия пролетариев // Сталин И. В. Сочинения. – Т. 1. – М., 1946. – С. 62.

⁴⁴¹ Цит. по: D. Remnick, *Grobowiec Lenina*, Warszawa 1997, s. 66.

⁴⁴² J. Faugno, *Идея русская. Идея-идейный*, [w:] *Идеи в России. Ideas in Russia. Leksykon ros.-pol.-ang.*, pod redakcją A. de Lazari, t. 3, Łódź 2000, s. 176.

понимаемая «идея “закладывает” основу тотальности, снимает разницу между ментальным проектом и действительностью и способна привести к утопии и тоталитаризму»⁴⁴³. Как утверждает польский семиотик Е. Фарыно, ленинское и вообще русское отождествление в идее понятия и действительности показывало некоторое родство с пониманием человека и мира как «иконы» и с концепцией «обожения» мира и человека. Традиционная «русская идея» – это не только концепция (образ) России, ее судеб и предназначения, но концепция России как носительницы истинной идеи (иконы) Божьей вместе с доверенной ей миссией реализации этой иконы во всем мире⁴⁴⁴.

Согласно секуляризированной, но типологически близкой версии, Россия осуществляла такую «икону» в советский период. «Все было “ленинизировано/сталинизировано” (хотя и не обожено): улицы, города, учреждения. События и т. д. получили имена Ленина и Сталина. Партии и организации, т. е. совокупности людей и отдельные люди стали “ленинскими/сталинскими”, “советскими”»⁴⁴⁵. Сторонник другой идеи не мог уже быть назван «человеком идейным» или хотя бы «патриотом». Несмотря на иным образом расставленные акценты, «советская идея» оказывалась по многим параметрам версией «русской идеи».

Русские мыслители издавна искали идеальную форму социальной связи идеального МЫ-сообщества со свободным, но неотчужденным индивидуумом. В классической формуле девятнадцатого века А. Хомякова идея соборности – находящаяся, несмотря на провозглашаемое «тождество единства и свободы», всегда выше и над всяким плюрализмом, – имела характер экклезиологический: мыслитель создал ее не для эмпирического мира, а лишь для Церкви как «собора» верующих, признающих одну Истину. Свобода не только не разрушает в это время единства, но создает его, «ибо “свободно осуществлена в истине”». Выбора не существует. Ежели Истина одна, то “выбор” может быть только между свободным бытием в Истине и порабощенным бытием вне

⁴⁴³ Там же.

⁴⁴⁴ Ср. там же.

⁴⁴⁵ Там же.

ее»⁴⁴⁶. Поскольку сам Хомяков никогда не относил соборность к светской жизни, продолжатели данной идеи обычно придавали ей смысл, выходящий далеко за пределы экклезиологического контекста, а вследствие этого – также явные фундаменталистско-теократические черты⁴⁴⁷. Выродившимся вариантом соборности, которая со временем стала одним из архетипов русского самосознания, был коллективизм – противопоставляемый западному либерализму принцип, вписываемый своими сторонниками в более широкую систему тоталитарной, коммунистической или скрыто националистической утопии.

Приведем симптоматичные слова И. Сталина: «Единство программных, тактических и организационных взглядов является той почвой, на которой строится наша партия. Лишь *единство* этих взглядов может объединить членов партии в одну централизованную партию. Рушится единство взглядов – рушится и партия»⁴⁴⁸. Путь к единству был идентификацией противника-отщепенца и борьбой с ним. К примеру: «ВКП(б) росла и укреплялась в принципиальной борьбе с мещанскими партиями внутри рабочего движения – с эсерами (а еще раньше с народниками), с меньшевиками, анархистами, буржуазными националистами всех мастей, а внутри партии – с меньшевиками, оппортунистическими течениями – троцкистами, бухаринцами, националистическими уклонистами и другими антиленинскими группами»⁴⁴⁹. Поэтому не столько борьба с буржуазией, сколько с идеологической «ересью» вела, по убеждению большевиков, к формированию идентичности их партии: «Марксистская социал-демократическая рабочая партия в России возникла в борьбе прежде всего с народничеством, с его ошибками и вредными для дела революции течениями»⁴⁵⁰. Ничего удивительного, если, как уже ранее утверждал Ленин, «единство пролетариата (...) может быть осуществлено в эпоху социальной революции лишь крайне

⁴⁴⁶ A. de Lazari, *Соборность*, [w:] *Идеи в России...*, t. 1, Warszawa 1999, s. 376.

⁴⁴⁷ Там же. – s. 376.

⁴⁴⁸ Сталин И. В. Класс пролетариев и партия пролетариев // Сталин И. В. Сочинения. – Т. 1. – М., 1946. – С. 84.

⁴⁴⁹ *Historia Wszechzwiązkowej Komunistycznej Partii (bolszewików). Krótki kurs*, Warszawa 1949, s. 5.

⁴⁵⁰ Там же. – s. 31.

революционной марксистской партией, лишь в безжалостной борьбе против всех остальных партий»⁴⁵¹. Русский национализм донныне зачастую подчеркивает связь между российской и советской артикуляцией идеи соборности, понимаемой как фундамент коллективной иеднтичности: «Наш народ сохранил еще самого себя – через общину, соборность, коллективизм»⁴⁵².

Подобным образом также единомыслие (а также единогласие), по убеждению К. Аксакова, «начало славянское, от первых времен и доселе свято хранимое русским народом»⁴⁵³, нашло свою крайнюю, карикатурную «реализацию» в советской действительности, где «единодушно» принимались всякие постановления и аналогичным образом избирались все представители власти. Если западный «принцип большинства» воспринимался в России как проявление насилия или диктата сильнейшего – большинства над меньшинством, то в российской и советской идее единомыслия виделся принцип согласия и мира⁴⁵⁴.

В идее соединения «полной свободы» со столь же полной дисциплиной и контролем, охватывающим все сферы жизни, вождь большевиков Владимир Ленин не находил никакого противоречия, так как он имел в виду не свободу индивидуальных рабочих и не свободу как хаотический плюрализм и спонтанность действий, а свободу коллективную, свободу класса, понимаемую как рациональный контроль коллективной судьбы, свободу как сознательную реализацию адекватно понимаемых классовых интересов и реализацию общей цели рабочего класса – его полную общественную эмансипацию⁴⁵⁵.

Общинный характер православия способствовал открытости и податливости русских в отношении концепции социализма и попыток создания религиозно-идеологического синтеза православия с социализмом. «Христианство, – указывал Сергей Булгаков, – дает социализму духовный настрой, освобождает его от мещанства, а социализм становится средством для воплощения предписаний

⁴⁵¹ Цит. по: там же. – s. 406.

⁴⁵² Высказывание А. Невзорова, цит. по: *The Russian Mentality. Dictionary*, s. 50.

⁴⁵³ Цит по: A. de Lazari, *Единомыслие/Единогласие*, [w:] *Идеи в России...*, t. 3, s. 160.

⁴⁵⁴ См. там же.

⁴⁵⁵ Ср. A. Walicki, *Marksizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii*, Warszawa 1996, s. 320.

христианской любви, наполняет христианскую истину в хозяйственной жизни»⁴⁵⁶ – если только, предостерегал автор, не проникнут антихристианским духом и не поддастся «искушению хлебом» - миру всеобщего удовлетворения материальных потребностей, обещаниям достатка без труда, ценой отказа от свободы.

Марксова формула создания коммунистического общества, в котором полная свобода будет окончательно согласована с таким же полным единством, а все стремления, надежды, интересы и ценности будет бесконфликтным образом гармонизированы, хорошо соответствовала ментальности и культуре жителей России. Такая основополагающая для Запада потребность в отрицательной свободе и связанных с ней гарантиях автономии и приватности личности появилась здесь по большей мере как – несвободная от амбивалентности – относительная ценность, относимая чаще всего лишь к «падшему» и «преходящему» состоянию мира, уже ненужная в момент квазипаруссионного осуществления истории.

В Советской России – отчизне, оплоте, самой чистой и наиболее развитой форме социалистического общества, которое в ожидаемом будущем в своей еще более совершенной, коммунистической форме окончательно «охватит человеческий род» – как представлялось, осуществлялись надежды и стремления многих поколений русских. «На руинах царской империи возникла новая суперимперия – СССР, на гербе которого был запечатлен весь мир под сенью звезда, серпа и молота. Москва, по словам Н. Бердяева, продолжая традицию Третьего Рима, превратилась в столицу III Интернационала, как эффективного орудия в достижении мирового господства через инспирирование мировой революции»⁴⁵⁷.

Уже гораздо ранее русская православная церковь, идентифицируясь с государством и передавая ему власть над культурной жизнью, привила ему в то же время свой религиозный мессианизм – идею Москвы как «Третьего Рима». «В условиях, в которых Москва как центр православия и Москва как столица царей идентифицировались, православный мессианизм стал неотличим от

⁴⁵⁶ Булгаков С. Н. Христианский социализм. – Новосибирск, 1991. – С. 227.

⁴⁵⁷ Громов М. Вечные ценности... - С. 56.

русского мессианизма, а царь был не только самодержцем в государстве, но также хранителем вечной правды»⁴⁵⁸. Были созданы, вследствие этого, ментальные предпосылки, способствующие одобрению власти большевиков, которые, несмотря на весь свой воинствующий атеизм, неосознанно использовали эту идею: «организуя Третий Интернационал и объявляя Москву столицей мирового коммунизма», они шли «по стопам русских священников XVI века, которые после падения Константинополя объявили столицу своей страны Третьим, и последним, “Римом”»⁴⁵⁹. В обоих случаях речь не шла только о констатации факта, что, соответственно, после падения «Византии – Второго Рима» центром православия стала «Москва – Третий Рим», а после падения «Второго Интернационала» главным центром ссылающегося на марксизм революционного движения стала Москва – столица «Третьего Интернационала». Важно было также исключение – в духе своеобразного эсхатологического максимализма – дальнейшего наследования, ставящее Москву и Россию в центр эсхатологической перспективы и связывающее свое «избранное» существование и активность с концом земной истории. «По той же причине – в культурном плане или на уровне сознания – мысль и проект Маркса могли стать соблазном для России», ничуть не случайно, если «историзм Маркса был фундаментально эсхатологичным: пролетариат – это новый и последний избранный (богом – историей) народ, приход бесклассового общества – это последняя фаза истории (близкая или замещающая “Второе пришествие” Христа)»⁴⁶⁰.

Таким образом, большевистская революция создала парадоксальную лишь на первый взгляд возможность оживления некоторых содержаний русской национальной мифологии: отбрасывая уже окостеневшие формы их более ранних конкретизаций, она открывала пространство, в котором быстро начала расцветать очередная великая утопия с амбициями,

⁴⁵⁸ L. Kolakowski, *Główne nurty...*, s. 608; cp. R. C. Tucker, *The Soviet Political Mind*, New York 1972, s. 269.

⁴⁵⁹ R. Pipes, *Rosja, komunizm i świat. Wybór esejów*, Kraków 2002, s. 13; cp. он же, *Communism: The Vanished Spectre*, New York 1994, s. 14.

⁴⁶⁰ Гейт Ж. Понять Россию... взгляд со стороны. – М., 2003. – С. 170.

выходящими далеко за рамки своего родного сообщества⁴⁶¹. Страна русских становилась в их глазах центром всеобщей истории, двигателем всеобщего объединения народов и наций. Освобожденная от болезненно ощущаемого в новое время клейма отсталости и вторичности, она указывала всем путь к будущему и способ согласования всех подлинных ценностей, расширяла свои влияния, неся добро и свободу другим. Решая «загадку» истории и основные проблемы человеческого общества, она совершала дело, в форме которого ее жители чувствовали многие содержания, вписываемые в смысл русской идеи. Как заключает Л. Колаковский, «большевистский коммунизм, ленинско-сталинский, независимо от своих намерений стал идейной базой Четвертого Рима. Он был очередной карикатурной попыткой создания из Москвы центра духовного преображения мира»⁴⁶².

Относительно более сильный, чем в западном христианстве, эсхатологический груз православия и связанное с ним интенсифицированное стремление ускорить парусию представляли собой одну из главных матриц, в которых формировались позиции и мировоззрение новых поколений русских, как простого народа, так и образованных слоев – также и тех, которые программно и принципиально порвали с религией. Поэтому неудивительно явное усиление эсхатологического элемента марксизма в большевистской идеологии, с ленинской идеей ускорения истории во главе. Как утверждает Ежи Фарыно, среди ведущих интенций попытки введения в сталинской России на рубеже 20-х и 30-х гг. календаря, в котором неделя состояла бы лишь из пяти дней (в том числе четырех рабочих), можно найти – кроме желания порвать с христианской традицией, и, добавим, ожидаемой экономической выгоды – также стремление ускорить время. «Подобным образом было с пятилетними планами: они объявлялись для того, чтобы их выполнять досрочно, чтобы пять лет реализовать за четыре или три. В аналогичном духе следовало бы воспринимать также хрущевские попытки установления конкретных дат прихода Коммунизма, т. е.

⁴⁶¹ Ср. Полосин В. Миф. Религия. Государство. Исследование политической мифологии. – М., 1999. – С. 399 и далее.

⁴⁶² „Ze wszystkiego można wykuć palkę”. Rozmowa z Leszkiem Kołakowskim, [w:] B. Wildstein, *Profil wieku*, Warszawa 2000, s. 188.

Эры Изобилия»⁴⁶³. Знаменательно, что горбачевская перестройка, которая представляла собой одновременно свидетельство упадка идеологической марксистско-ленинской утопии и – посредством, в частности, возврата к ленинским источникам – попытку ее реконструкции и обновления, «началась в чистейшей традиции большевистского, андроповского “ускорения” (...) и “интенсификации”»⁴⁶⁴.

Русская религиозная традиция сопровождалась на протяжении веков видением общества как Царства Божьего, зародыш которого был связан с русской землей, а с его ростом была отождествлена объединяющая и освящающая мир миссия России. Русские большевики в создаваемых ими и, если только возможно, экспортируемых в другие страны структурах Страны Советов равно понятным для себя образом будут отмечать зародыш будущей коммунистической организации человечества. Императив создания мощи России и ее территориальной экспансии нашел свое очередное идеологическое обоснование в миссии освобождения пролетариата и трудящихся масс всего мира. Поспешно использовались условия, придающие существующим амбициям черты исключительной сакральности, хотя бы мнимое или подлинное политическое «завещание» Владимира Ильича: «“Уходя от нас, наказал нам товарищ Ленин укреплять и расширять Союз Республик. Клянемся тебе, товарищ Ленин, что достойно выполним и это твое завещание!...” (...) Это была присяга, данная большевистской партией своему учителю и вождю, Ленину, который будет жить вечно»⁴⁶⁵.

Сильно акцентированный в православной, византийской и русской духовности пафос демаскирования, очищения, отвержения всех форм отождествления Истины с тем, что ею не является, отождествление всего иного с враждебным нашло в СССР свое соответствие в культе борьбы со всеми идеологическими отклонениями: «Сталин, – прочитав, к примеру, – сорвал маски с тех подлых капиталистов, раскрыл их троцкистско-меньшевистскую

⁴⁶³ J. Faryno, *Будущее...*, s. 13.

⁴⁶⁴ L. Heller, M. Niqueux, *Histoire de l'utopie en Russie*, Paris 1995, s. 268.

⁴⁶⁵ *Józef Stalin. Krótki życiorys*, Warszawa 1949, s. 92-93.

позицию»⁴⁶⁶, а «невозможно покончить с капитализмом, не покончив с социал-демократизмом в рабочем движении»⁴⁶⁷. Подобным же образом ритуал религиозного *покаяния* (т. е. унижения перед Богом) нашел свое карикатурное идеологическое продолжение: «На коленях перед всем народом и партией прошу меня помиловать и даровать мне жизнь»⁴⁶⁸.

Подобным идентификациям форм русской или советской действительности с зародышем Царства Божьего или коммунистического завтра Человечества явным образом способствовал типичный для русской ментальности мистический реализм, облегчавший – несмотря на их видимые негативы и ограничения – придание сакрального или квазисакрального статуса формам отечественной реальности. Идеологические марксистско-ленинские конструкции, со сталинским «Кратким курсом» во главе, сопровождались одновременным «творением обязательного мира, моделированием своеобразного объекта веры»⁴⁶⁹, несводимого к измерению эмпирии, превосходящего ее своей сверхреальностью и придающего ей смысл. Таким идентификациям способствовало также убеждение, что об идентичности сущего свидетельствует не «падшее» настоящее, а состояние ожидаемого объявления «сущности» и связанная с ним ориентация не на фактичность, а на потенциальность, ориентированную в будущее.

В укрепившемся ментальном концепте «Россия – Мессия нового времени» перспектива осуществления выходит за рамки русскости, тяготея к универсальности. Одновременно способность замечать «скрытое», «спящее», «сущее» в «неприметном», но «жизненном», ибо «нерастраченном», традиционно приписывается здесь лицам или группам людей также «неприметным» –

⁴⁶⁶ Там же. – s. 101.

⁴⁶⁷ Сталин И. В. Международный характер Октябрьской революции // Сталин И. В. Сочинения. – Т. 10. – М., 1952. – С. 250. Ср. A. Leroy-Beaulieu, *L'Empire des Tsars et les Russies*, Paris 1900, s. 175 i n.; E. Sarkisyanz, *Russland und der Messianismus des Orients*, Tübingen 1955, s. 406 i n.

⁴⁶⁸ Слова бывшего наркома Г. Ягоды, сказанные перед сталинским судом. Цит. по: M. Kula, *Religiopodobny komunizm...*, s. 48.

⁴⁶⁹ M. Głowiński, *Nie puszczać przeszłości na żywioł. O „krótkim kursie” jako opowiadaniu mitycznym*, „Res Publica”, 1991, nr 11-12, s. 44.

простонародью, рабочему классу или русскому народу⁴⁷⁰. Связь с народными массами – конкретизация и спецификация консервируемого относительно более сильным, чем в западном христианстве, сохранившимся в православии космическим элементом архетипического мотива связи с Матерью-Землей, Матушкой-Русью, природой и т. п. – становится необходимым условием познания истины и обладания ею, но и силы. Обратим внимание на слова, закрывающие сталинскую библию: «Можно считать принципом (...) что, пока большевики сохраняют связь с широкими народными массами, они будут непобедимы. И наоборот, достаточно большевикам оторваться от масс и утратить связь с ними, достаточно покрыться ржавчиной бюрократизма, они утратят всякую силу и станут нулем»⁴⁷¹.

В выросшей на почве православия русской культуре и ментальности эмпирическое или чисто теоретическое познание не имеет автотелической ценности. Мышление и позиции людей усиленным духом «эсхатологического максимализма» и «мистического реализма» образом тяготеют к объединению, почти отождествлению теории с практикой, абстракции и жизни, поиска тотальности. В рамках интеллигентского этоса – а именно часть русской интеллигенции была носителем революционного сознания – она обретает дополнительные спецификации, становясь истиной мышления-переживания, а вместе с тем поведения, истиной морально-социальной правоты и истиной силы-эффективности вытекающего из нее действия. Такую именно истину многочисленные русские радикалы и революционеры обнаружили в марксизме, понимаемом и дополнительно интерпретируемом соответствующим указанным потребностям и ожиданиям образом.

Весьма симптоматичны по вышеназванным причинам основа и мысль самого вождя большевиков – В. Ленина: «основное ударение и у Ленина лежит на историософии (впрочем – просто повторяющей схемы Маркса), а не на философских предпосылках ее «самих по себе»; «сами по себе» они не нужны и неинтересны для

⁴⁷⁰ Ср. J. Faryno, *Скрытый, Неприметный/Проницательный...*, s. 85-86.

⁴⁷¹ Цит. по: *Historia Wszechziqzkowej Komunistycznej Partii (bolszewikow)...*, s. 410. В глазах Сталина большевики напоминают одного из героев древнегреческой космической мифологии – Антея. Ср. там же.

Ленина (...)»⁴⁷². Оригинальность его историософии сводится, по оценке В. Зеньковского, к теории «скачков», перекликающейся, заметим, с закрепившимся в русской культуре и ментальности способом понимания отношений между настоящим (и прошлым) и будущим, связи мысли и действия⁴⁷³. Задачей философии не является поиск теоретической истины ради нее самой, она должна служить изменению мира. Его последователи не имели также ни малейших сомнений при определении основных черт «советской философии»: для нее существует лишь один критерий истины – защита «революционного преобразования мира»⁴⁷⁴.

В результате петровских реформ точкой обязательного отсчета стал для России Запад... Чтобы доказать неправомерность сведения своей страны к статусу периферии в отношении к центру-Западу, русские пытались произвести деконструкцию существующего порядка, поменяв знаками и местами центр и периферию⁴⁷⁵. Усилия, предпринимаемые большевиками, и сопутствующие им идеологические конструкции дают выразительные примеры подобных операций: «История поставила ныне перед нами – утверждал Ленин – ближайшую задачу, которая является *наиболее революционной* из всех *ближайших* задач пролетариата какой бы то ни было другой страны. Воплощение в жизнь этой задачи, свержение самого могущественного оплота реакции не только европейской, но также (...) азиатской, сделало бы русский пролетариат авангардом международного революционного пролетариата»⁴⁷⁶. Не только авангардом, но также, в противоположность своим западным аналогам, единственным носителем Истины, если «ленинская теория социалистической революции переворачивала вверх ногами эту гнилую и антипролетарскую позицию западноевропейских социал-демократов»⁴⁷⁷.

⁴⁷² Зеньковский В. В. История... - Т. 2. – Ч. 2. – Ленинград, 1991. – С. 50.

⁴⁷³ Ср. там же. - С. 53.

⁴⁷⁴ Ср. там же. - С. 53.

⁴⁷⁵ Ср. Рябов О. Русская философия женственности (XI-XX века). – Иваново, 1999. – С. 300.

⁴⁷⁶ Цит. по: *Historia...*, s. 41.

⁴⁷⁷ Там же. – С. 87.

Выходящий, как верилось, за пределы своего государства, гораздо более универсальный, важный также для остальных народов, характер русской, а затем советской идеи и связанного с ней долга России по-прежнему понимался, однако, как неотделимый элемент и условие действительного ее осуществления. «В некотором смысле, – диагностировал Егор Гайдар, – это был ответ на вызов Европы, отчаянная попытка переживания этапа индустриализации посредством возбуждения больших напряженностей в обществе и создание супердержавы»⁴⁷⁸. То же касается узурпаторского характера русского или советского посланничества: «Никто не уполномочивал русских братья за развязывание хитроумных узлов мировой истории. Они сами возложили на себя эту непосильную задачу, видя в том свое назначение и призвание»⁴⁷⁹. В подобном направлении идет диагноз русского историка и политолога Андрея Фадына: «Вся наша имперская традиция (заложенная Петром Первым. – М. Б.) в сущности может быть осмыслена как (...) бунт против сознания собственной вторичности и периферийности, вывернутый наизнанку комплекс неполноценности (...). Даже сталинское тотальное противостояние Западу фактически играло роль мирового самоутверждения периферийной в общем-то державы...»⁴⁸⁰.

Кризис или даже распад идеологических структур большевизма вел – и все еще ведет – во многих случаях к оживлению более традиционного способа мышления о России и ее историческом опыте в категориях «мировой души» и «загадки-тайны», облакаемом, однако, особенно вначале, еще иногда в костюме марксистской фразеологии. К примеру, автор нашумевшей книги «Власть и оппозиции» В. Роговин вопрос о том, «почему на почве, порожденной Октябрьской революцией, возникло такое явление, как сталинизм, закономерными следствиями которого стали застой и затем современный всеобъемлющий социально-экономический и социально-политический кризис», считает «наиболее сложной исторической загадкой XX века, к которой снова

⁴⁷⁸ Цит. по: D. Remnick, *Zmartwychwstanie*, Warszawa 1997, s. 52.

⁴⁷⁹ Соловьев В. М. Тайны... – С. 41.

⁴⁸⁰ Фадин А. Третий Рим в третьем мире. – М., 2000. – С. 86-87.

и снова возвращаются историки, политики и социологи всего мира»⁴⁸¹.

От решения этой загадки ставится в зависимость будущая судьба человечества – когда после периода триумфов капитализма, недолговечного по причине якобы присущей ему неспособности к прогрессу в условиях мировой экономики и культуры, необходимым становится вновь прилив новой социалистической волны. Ключ к решению этой общечеловеческой загадки удастся, к счастью, по убеждению русского исследователя, найти – не где бы то ни было, заметим, а на советской земле и в сфере тамошних достижений и опыта. Им является, утверждает В. Роговин, «глубокое осмысление исторических уроков прошлого, изучение политического и идейного наследия марксистов 30-х годов, развивающих коммунистические идеи в непримиримой борьбе со сталинизмом»⁴⁸².

Позиция Роговина представляется типичным переходным явлением: с одной стороны, она является результатом предыдущей веры в определенную формулу марксистского – разоблачаемого ныне как извращенное, сталинское – решения загадки истории, с другой – поддерживает веру в соответствующую амбициям мышления, остающегося в структурах мифа, возможность нахождения решения в сфере очищенных от извращений и деформаций истин и опыта русского марксизма. Позже – кроме появившихся попыток дистанцирования от подобного способа восприятия дел и проблем России вообще – проявления продолжения аналогичных позиций будут сопровождаться, по мере прогрессирующей эрозии идеологизированного, коммунистического изъятия веры, возвращением к формулам более традиционным: православной, панславистской, евразийской, великодержавной как таковой и т. п.

⁴⁸¹ Роговин В. Власть и оппозиции. – М., 1993. – С. 3.

⁴⁸² Там же. – С. 378.

III. РОССИЯ, ЗАПАД И ПРОБЛЕМЫ ВЗАИМОПОНИМАНИЯ

На протяжении по меньшей мере пары столетий одной из важнейших проблем русского сознания и интеллектуальной традиции остается вопрос Европы и Запада. В девятнадцатом, а особенно двадцатом веке рост царской, а затем коммунистической мощи российского и советского государства поставил перед западной мыслью и сознанием проблему России. В сложной и многоаспектной проблематике, связанной с их двусторонними отношениями, очень жизненное и основное место занимает вопрос о возможности взаимопонимания, а поэтому также действительного знания партнера, возможности договориться и начать реальный диалог с ним.

Интересно, что распространенное убеждение о трудностях или даже невозможности этого взаимопонимания соседствует – настолько же в России, как и в Европе, – с равно категорическими утверждениями по поводу второй стороны, оценками и поучениями, формулируемыми с огромным апломбом и убежденностью в очевидности провозглашаемых касающихся ее истин. Подобно тому, как взгляды о радикальной противоположности и принципиальной несовместимости обеих культур и систем ценностей сопровождаются поспешными проектами простого аксиологического и интеллектуального синтеза или видениями близкой и естественной общности Запада и России, вдохновляемыми в истории разнообразными, иногда на самом деле просто тактическими или пусть даже более прочными стратегическими проявлениями их политического сотрудничества перед лицом общей опасности. Отказываясь от искушения якобы легких окончательных умозаключений, присмотримся более внимательно к некоторым аспектам и обусловленностям поставленной проблемы.

1. Две традиции

Согласно метафорической формуле, отличие России от Запада сводится к тому, что Россия не прочитала Аристотеля⁴⁸³. Как указывает С. Аверинцев, «встреча с Аристотелем по сути не произошла (...) образованное общество России до сих пор Аристотеля не прочло»⁴⁸⁴. На Западе широко понимаемый аристотелизм определяет центральное направление мыслительной традиции, соответствующий господствующему способу восприятия и концептуализации действительности, а также жизненным основам и идеалам общественной деятельности: «Человек Запада может никогда не читать Аристотеля (...) может считаться убежденным противником всего, что связано с этим именем. Но он все же является в некотором смысле “аристотеликом”, ибо оказываемое на протяжении столетий влияние аристотелевской схоластики слишком многое определяет, вплоть до неосознанно употребляемых лексических оборотов. Поэтому человек современности поступит правильно, если будет думать об аристотелизме как внутренней форме западной цивилизации»⁴⁸⁵. В России же, в свете представленных ранее характеристик, совершенно не случайно центральное место принадлежит периферической для западного мира неоплатонической традиции⁴⁸⁶.

Аристотелизм делает упор на примат бытийно отдельных, элементарных субстанций, динамика которых – в горизонте земного мира – не может перейти границу, отделяющую историю от эсхатологии. Элементаризация, ограниченность, конфликтность, дифференциация, преходящность, случайность и т. п. признаются здесь состоянием, с которым принципиально можно и нужно согласиться, концентрируя свои усилия на создающем, в свою

⁴⁸³ Cp. S. Awierincew, *Głos w dyskusji*, [w:] *Szukanie wspólnego języka. Rozmowa pisarzy polskich i rosyjskich w Radziejowicach 24 i 25. IV. 1990*, „Więź”, 1990, nr 10, s. 43.

⁴⁸⁴ S. Awierincew, *Arystotelizm chrześcijański a problemy współczesnej Rosji*, „Więź”, 1992, nr 3, s. 55.

⁴⁸⁵ Там же. – s. 56.

⁴⁸⁶ Как справедливо утверждает, продолжая традицию интерпретации русской мысли, ведущей свое начало по меньшей мере от Б. Ясиновского, М. Стычиньски, «не Протагор, Платон и Аристотель, а скорее Плотин мог бы стать патроном русской разновидности философской мысли». Cp. M. Styczyński, *O ideach, że zło wrogie bywają. Recepcja rosyjskiej myśli filozoficzno-politycznej w Polsce po roku 1989*, Łódź 1999, s. 21.

очередь, новые вызовы решению конкретных проблем. Неоплатоническая же традиция признает примат целого, сводя элементарность и дифференциацию вообще к роли «диалектического момента» данного целого, воспринятого в перспективе финальной парусии⁴⁸⁷. История становится в это время насыщенной эсхатологией, ищет выхода за пределы состояния Упадка, устремляясь к осуществленной тотальности, веря в ее эффективное достижение и возможное обретение постоянства. Уже само абстрагирование от эсхатологического горизонта и автономный анализ эмпирической дифференциации мира, типов знания или разнообразия различных порядков смысла познаются и оцениваются, таким образом, негативно как неосознанное или намеренное средство петрификации павшего облика мира.

В первой перспективе цели исторической динамики имеют имманентный, реальный, относительный и законченный характер, вторая же ориентирована – понимая это в особенности в категориях предыдущей концепции – на трансцендентные, безотносительные и вечные цели⁴⁸⁸. В результате мы имеем дело с двумя различными способами понимания отношения между историей и метаисторией или эсхатологией. Западной позиции, выросшей на почве латинского христианства и аристотелизма, представляется верной формула «история и эсхатология», акцентирующая настолько же сосуществование, насколько различие обоих порядков, в особенности же автономность исторического аспекта, динамизирующих его факторов развития, применяемых к нему инструментов познавательного описания и анализа, принципов оценивания и т. п. Типичную же русскую позицию, сформированную на основе православия и неоплатонической традиции, выражает формула «история с эсхатологией» (или «история и эсхатология одновременно»), тяготеющая к блокированию, почти отождествлению обоих порядков.

Различие между указанными перспективами касается как предполагаемого очевидно и несомненно, так и того, что каким-то

⁴⁸⁷ Cp. *Między logiką i wiarą. Z Józefem M. Bocheńskim rozmawia Jan Parys*, Montricher 1988, s. 76.

⁴⁸⁸ Cp. L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu. Powstanie-rozwój-rozkład*, t. I, Londyn 1988, s. 19 i n.

образом становится предметом стремлений, понимания и проблематизации вообще. Не случайно – акцентирующая свои православные источники и в то же время концептуализирующая действительность в перспективе формулы «история и эсхатология» – мыслительная концепция Константина Леонтьева воспринималась его соотечественниками (и до сих пор воспринимается) как чуждая (по причине обнаружения в ней протестантских, католических, вообще западных, исламских, языческих и т. п. элементов) или рассматривалась и рассматривается в модусе «непостижимости», «парадокса», «загадки» или «тайны»⁴⁸⁹.

Центральность места и даже господство неоплатонической традиции в России ничуть не является случайным, это скорее следствие гораздо более основательного соответствия. Если считать – что в случае русской традиции представляется даже особенно ярким – философскую мысль мировоззренческой экспрессией, артикуляцией и формой самосознания существенных особенностей более широкого социально-культурно-ментального исторического контекста (а одновременно важным участвующим в его создании и освещении элементом), можно ожидать, что указание аспектов соответствия неоплатонической традиции, с одной стороны, и главного течения русской философии с другой имеет смысл, выходящий за рамки по природе своей довольно эксклюзивной сферы дискуссий, ведущихся последователями Плотина или Гегеля. Это позволяет обнаружить причины, обусловленности и аспекты данного соответствия, относящиеся также к распространенным способам восприятия и концептуализации мира, а также позиций и жизненных идеалов, которые с ними связаны.

Широко понимаемая неоплатоническая традиция – начало которой положил Плотин (с модификациями, достигающими Платона и Гераклита), продолженная Лжедионисием Ареопагитом, византийской теологией на Востоке и Эриугеном, Экхартом, Бемом, Спинозой, Гегелем, Шеллингом и их многочисленными последователями на Западе, – представляет собой главный источник

⁴⁸⁹ Я пишу об этом широко в книгах «Проблемы с Леонтьевым» (М., 2001. – С. 7-12, 38-42, 132-134) и «Historia a eschatologia. Studia nad myślą Konstantego Leontjewa i „zagadką Rosji”» (Łódź 2001, s. 5-9, 60-64, 208-228).

вдохновения и интеллектуальный стержень русской православной теологии и важнейших направлений светской русской мысли. Свойственное им целостное, интегральное мышление воспринимает «мир таким, первопричиной которого является некое метафизическое целое. Лишь в его свете разумными предстают факты, вещи и события, происходящие в эмпирической сфере. Целое предшествует частичному. Вне его всякая отдельно взятая вещь есть видимость, случайность, ничто»⁴⁹⁰.

Обращает на себя внимание общность неоплатонизма и русской мыслительной традиции в динамическом восприятии действительности, не только материального мира, но также сферы метафизического бытия, которая также находится в состоянии движения, динамики и напряжения. «Обнаруживаемые на этом уровне ценности не столько им же онтологически гарантируются, сколько постулируются, с неустранимым аспектом свободы и созидания включительно; они не есть данное, а заданное»⁴⁹¹. Диалектическое мышление, которое должно соответствовать историчности бытия, лишает классические философские проблемы статичности и формально-логической однозначности. Истина, вместо того чтобы относиться к постоянной, субстанциональной онтологической основе, достигается в процессе борьбы противоположностей: истина является становлением истины. Диалектическое мышление пытается преодолеть границу между сферой мысли и действительностью; здесь нет постоянной отдельности между сферой бытия и сферой долженствования, а скорее есть перспектива их согласования, конкретизации мышления и одухотворения действительности, то есть свобода.

Если, как симптоматично утверждает Л. Карсавин, западная религиозная мысль устанавливает разрыв между абсолютным и относительным, то для православия такого разрыва нет. Как ни ограничено, как ни относительно несовершенно бытие, оно представляется Востоку реальным и в некотором смысле божественным (не иллюзорным и лишь преходящим). Оно реально в самой эмпиричности своей и подлежит всецелому

⁴⁹⁰ J. Dobieszewski, *Hegel w Rosji*, [w:] *Идеи в России...*, t. 4, Łódź 2001, s. 102.

⁴⁹¹ Там же.

абсолютизированию или обожению⁴⁹². В результате в православном сознании непостижимость абсолютного принципа и связанные с ней «границы знания» не отождествляются с абсолютной его трансценденцией, статичны. Ведь познание абсолютной правды, продолжает Карсавин, означает преодоление этой невозможности как мысленное и реальное обожение, начинающееся здесь, на земле, а не выносимое за ее пределы, идеал осуществляющийся и осуществленный, а не остающийся в Марбурге, т. е. в состоянии вечного движения в направлении неразумной необходимости и характеризующей некоторые земные племена тщетности⁴⁹³.

Динамизм всей действительности, перерастание исторического, относительного и конечного во внеисторическое, безотносительное, незаконченное и вечное, придают статусу Абсолюта некоторые черты двусмысленности или амбивалентности: элементы его имманентности и трансценденции в отношении мира, как представляется, взаимопроникают и взаимопредполагаются, а многие русские философы, вдохновленные православием, не слишком способны справиться с тяготением в сторону пантеизма⁴⁹⁴. На реальность подобной опасности в особенности обращал внимание автор наиболее шумевшей истории русской философии, написанной с православных позиций, о. В. Зеньковский⁴⁹⁵.

При всем подобии мыслительных структур и восхищении русских неоплатоническими концепциями гегелевского типа, в русской духовно-интеллектуальной традиции можно иногда заметить некоторое выражение дистанции по отношению к ним. «Хотя, — указывает Т. Шпидлик, — теория Гегеля о “тезисе” и “антитезисе” обрела большую популярность, русские мыслители неохотно допускают мысль о том, что какой-то синтез может устранить противоречие. Во всеединстве остается *coincidentia oppositorum*. Интегральная истина содержит “антиномии”, и “невозможно ни выяснить тайну этого отношения противоположности, ни объяснить ее таким образом, чтобы она

⁴⁹² Ср. L. Karsawin, *Wschód, Zachód i idea rosyjska*, [w:] *Niemarksistowska filozofia...*, s. 178.

⁴⁹³ Ср. там же. — s. 178.

⁴⁹⁴ Там же.

⁴⁹⁵ Ср. Зеньковский В. История... - Т. II. — Ч. I. — С. 39-42.

перестала быть тайной” – пишет Франк»⁴⁹⁶. Немецкой самоуверенности, происходящей из мнимого знания совершенной истины, достижимого в рамках абстрактной идеи-науки, Л. Толстой противопоставляет апофатическую позицию русского, который «самоуверен именно потому, что он ничего не знает и знать не хочет, потому что не верит, чтобы можно было вполне знать что-нибудь»⁴⁹⁷.

Хотя перед лицом противоречий может появиться искушение веры в существование какой-то «высшей логики» аристотелевского типа, большинство русских мыслителей не верит в подобное решение. Хотя человек получил знания под «давлением логики», истинное знание, считает К. Аксаков, следует искать за ее пределами. Смысл мира, пишет Трубецкой, имеет кое-что общее с мыслями, но их ценность представляет собой именно то, что их перерастает⁴⁹⁸. Всякие антиномии, пронизывающие жизнь, даже жизнь Церкви – видимой и невидимой в одно и то же время – привлекает внимание русских мыслителей. Разрешение этих антиномий может быть, однако, лишь духовным. Согласование и единство, утверждает П. Флоренский, выходят за пределы разума⁴⁹⁹, требуют просвещения Благодатью и имеют не рациональный, а сверхрациональный характер. Истина имеет характер метаномичный и металогичный, она антиномична, духовна, является интегральной и живой, соборной, опирающаяся на любовь, в силу которой вся действительность является соединенной, является всеединством⁵⁰⁰.

2. Вопрос о связях и своеобразии русского сознания

Проблема ментальных и культурных связей русских не ускользает от внимания как их собственного сознания, так и внешних наблюдателей. Среди занимаемых позиций можно обнаружить характерную поляризацию: одна склонна

⁴⁹⁶ Ср. Т. Špidlik, *Myśl rosyjska...*, s. 83-84.

⁴⁹⁷ Толстой Л. Война и мир. – Т. III. – Ч. I. – Гл. X // Толстой Л. Н. Собрание сочинений в 22-х тт. – Т. VI. – М.: Художественная литература, 1980. – С. 52-53.

⁴⁹⁸ См. Т. Špidlik, *Myśl rosyjska...*, s. 86.

⁴⁹⁹ См. там же. – s. 89.

⁵⁰⁰ См. там же. – s. 95.

абсолютизировать вечность, силу и решающий характер своеобразных свойств «русской души», «русской идеи» или «души России», вторая движется в направлении крайне противоположном: минимализирует, эпифеноменизирует или даже отрицает их значение, рассматривая их как нечто, из чего просто вырастает. Первая сопровождается обычно верой в исключительность природы, судеб и предназначения России, в ее непостижимость для других – а в категориях «рассудка» в непознаваемость вообще – что подрывает возможность применения к ней каких бы то ни было общих, разоблаченных как исключительно западные, стандартов развития. Вторая же способствует удобной возможности автоматического перенесения на Россию западных теоретических схем и моделей развития. Обе перспективы не представляются адекватными: они вырастают из априорных предпосылок, неосознанно декретирующих распознаваемый порядок, вместо того чтобы – признавая свой лишь эвристический характер – непредубежденным образом исследовать его. Они также не свободны от наличия неосознанных или скрываемых парадоксов.

В случае первой, если выйти за рамки метафорических принципов единства мышления и бытия, можно обнаружить, что мнимые предпосылки русской идентичности – понимаемые как фактор, предопределяющий ход российской истории, ее специфику, а зачастую также фатализм – в порядке познания являются лишь теоретическими конструкциями, не поддающимися эмпирическому прочтению и верификации. Более того: из переменной независимой они превращаются в переменную фактически зависимую, если в них вписывается естественным образом просто то, что, как считается, они «должны» содержать, чтобы быть способными «объяснять» все считающиеся ими существенными меандры истории России или позволять дедуцировать ее Будущее.

Второй, напротив, приходится, в свою очередь, скрывать масштаб проблем, связанных с необходимостью объяснения размеров действительной – лишь замаскированной в сфере, перечеркнутой универсалистскими теоретическими моделями, – эмпирически уловимой различности. Аспект русского своеобразия в таком случае не является нейтрально распознанным, а скорее петрифицируется в принимаемых *ad hoc* редукционистских

«объяснительных» схемах, способствующих поляризации восприятия российской действительности, расщеплению ее на взаимно контрастирующие и абсолютизированные полюса «нормальности» и «чужаковости»⁵⁰¹.

Более пристального внимания, по моему мнению, заслуживает прежде всего широко распространенное убеждение в исключительном значении и особом характере культурно-ментальной сферы для исторических судеб России⁵⁰². Возможно, они просто неосознанно преувеличиваются в связи с относительно большей нетипичностью России (чем если сравнивать между собой отдельные страны Запада) по отношению к западным теоретическим моделям, насыщенным под слоем универалистских интенций трудноустраняемым европоцентризмом, а их жизненность поддерживают выполняемые ими психосоциальные функции.

Обосновывая исключительность, а поэтому также несравнимость России, исключительный характер «русской души», они способствуют ослаблению напряженностей, связанных с конфронтацией ее действительности с западными стандартами (на Западе, в свою очередь, заметим, это помогает легко оправдывать безуспешность предпринимаемых там попыток политического влияния на судьбы России). Сошлемся на очень симптоматичное высказывание Ф. Достоевского, обращенное к европейцам: «Вы с удивлением спрашиваете: но где же ваше-то хваленое развитие, в чем прогресс ваш? кажется, на деле не видно того? Нет, видно, отвечаем мы, да вам-то не видно; вы не туда смотрите. Довольно уж и того, что оно в духе и в потребностях всего народа; довольно и того, что хоть самое маленькое меньшинство наше начинает соглашаться между собою хоть в общем, хоть в целом»⁵⁰³. Зачастую не обходится при этом без симптоматичных колебаний и амбивалентности, вероятно, неслучайно, если, как точно замечает

⁵⁰¹ Ср. Брода М. История и будущее. Между панментализмом и ментальным нигилизмом // Менталитет и политическое развитие России: Тезисы докладов научной конференции. – М., 29-31 октября 1996 г. – С. 7 и далее.

⁵⁰² Ср. М. Брода, *Bez pokusy panmentalizmu. Promocja słownika «Mentalność rosyjska» przygotowanego przez Interdyscyplinarny Zespół Badań Sowieologicznych Uniwersytetu Łódzkiego*, [w:] *Polska wobec transformacji na Wschodzie. Materiały międzynarodowej konferencji naukowej*, Poznań 1996, s. 211 i n.

⁵⁰³ Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений в 30 т. – Т. 18. – Л., 1978. – С. 57.

В. М. Соловьев, «в понятии “русская душа” и сопутствующих ей тайнах в равной мере преломились чувство национального превосходства и одновременно русское народное лукавство и даже некий комплекс неполноценности. Они тесно, причудливо и прихотливо переплелись и пересеклись, так что вычленишь и отделить одно от другого – пустая затея»⁵⁰⁴.

Возможна, однако – и требует рассмотрения – еще одна, предлагаемая мной, гипотеза. Согласно ей, в выросшем на почве православия русском образе мышления, культуре и вообще российской действительности – отмеченной более сильной, чем на Западе, эсхатологической интенсивностью, взыскующей целого, тотальной реинтеграции, пытающейся преодолеть понимаемую как «преходящую» и «низменную» автономию отдельных сфер жизни, типов знания, порядков смысла – усиливается непосредственность присутствия и влияния содержаний, предопределяющих духовно-ментальную и религиозно-культурную идентичность России в процессах восприятия и концептуализации мира, а также социального действия и общественной жизни⁵⁰⁵.

В считающихся типичными для России и ее мыслительной традиции перцепционно-концептуализационных схемах можно почувствовать в связи с вышеизложенным более сильную, чем на Западе, потребность быстрой тотализации смысла, тенденцию к более непосредственному блокированию общественно-политических, экономических или национальных проблем и содержаний с проблемами религиозными (или квазирелигиозными), философскими, идеологическими, мировоззренческими, экзистенциальными и т. п. В этом случае менее явно отличается сфера предметной эмпирии от проблемы разыскиваемого в мире религиозного, историософского или антропологического смысла. Тяготеют к отождествлению (что не означает обязательного эффективного достижения) историософия и – понимаемый в качестве научного – анализ общественной динамики, эсхатология (также в своих секуляризированных метаморфозах) и политика, са-

⁵⁰⁴ Соловьев В. М. Тайны... - С. 14.

⁵⁰⁵ Аналогичная гипотеза относилась бы, конечно, ко всем возможным культурам и странам с подобными свойствами, отличающимися также близким уровнем своеобразия.

crum и *profanum*, религия и идеология. Не случайно, если, как утверждает Т. Шпидлик, «русские воспринимают мир как “органическое целое”, в котором «все существует во всем» и происходит взаимопереплетение стихий и ничто не существует само по себе»⁵⁰⁶.

Подобную констатацию можно обнаружить не только у иностранцев. Русское сознание, утверждал Бердяев, с трудом соглашается с сознательным определением иерархических ступеней и дифференциацией разных сфер, которые вводит св. Фома, с одной стороны, а Кант – с другой. Русские склонны считать, что свет, который нисходит на высшие, иерархические ступени (вера, явление, мистика), должен также распространять свои лучи на все нижние ступени и тоже их освещать⁵⁰⁷. В подобном духе высказывается современный русский исследователь В. М. Соловьев: «Мышлению русских до сих пор в значительной мере свойственны неразделенность картины мира (смешение в некий коктейль религиозных, политических, экономических, житейских и прочих представлений, неспособность их развести и разделить); поляризация (...) всего многообразия мира на добро и зло, правду и кривду...»⁵⁰⁸. Критерием истины становится в таком случае – как это происходит у В. Соловьева – объединяющий характер познания, способного окончательно «обнаружить одно в целом и целое в одном»⁵⁰⁹.

Вследствие этого стирается (если вспомнить, как это различал М. Шелер) – неосознанно или как задание к исполнению – существенное отличие между отдельными типами знания: 1) направленного на достижения и техническое господство над природой; 2) касающегося сущностного, формирующегося и 3) метафизического, освобождающего, направляющего человека к так или иначе понимаемому абсолюту. Понятие истины насыщается этическими и эстетическими содержаниями, выражая единство правды, справедливости и красоты⁵¹⁰. В этом случае ослабляется

⁵⁰⁶ Т. Špidlik, *Myśl rosyjska...*, s. 247.

⁵⁰⁷ Ср. М. Bierdiajew, *Religijny charakter...*, s. 30.

⁵⁰⁸ Соловьев В. М. Тайны... - С. 55.

⁵⁰⁹ Т. Špidlik, *Myśl rosyjska...*, s. 98.

⁵¹⁰ Ср. М. Scheler, *Pisma z antropologii...*, s. 415 i n.

автономия – а поэтому и функция, ограничивающая свободу рассматриваемых как реалистические мысленных спекуляций, а также контрольная функция – эмпирического знания, которое становится несамостоятельным и требующим преодоления «моментом» высшей «интегральной правды»⁵¹¹, неспособным лимитировать и верифицировать социальный реализм так или иначе концептуализированного видения сущностного преобразования России.

Понимая несколько более образно, для связанного с «ночью», лунарного сознания России все взаимно переплетается и накладывается друг на друга, а все многообразие переживаемой действительности более непосредственным образом относится к ее мнимому «центру», устанавливающему, как предполагается, исключительную идентичность России, миссию, которая лежит на ней, течение ее прежних и будущих судеб.

Констатирование непостижимости данного «центра» становится в этом случае результатом включающего в себя сакральные содержания опыта глубины русской «тайны», а его положительное познание, требующее по самой своей природе выхода за пределы относительности, частичности, процессуальности и феноменализма эмпирического знания, насыщенные эсхатологическим или квазиэсхатологическим финализмом, естественным в российской культурно-ментальной действительности, поддерживающей жизненность взаимно интенсифицирующихся элементов мистического реализма, эсхатологического максимализма, онтологизма, космизма и коллективизма, жаждущей тотальности и побуждаемой чувством, зачастую мессианской миссии и т. п. – это не что иное, как поиск решения русской «загадки». А в ожидаемом результате – выход России из состояния Упадка, «разлома» и «переходности», возвращающий ей «единство», «полноту» и «бытие самой собой», окончательное обретение своего места на своей земле и в мире.

⁵¹¹ Ср. Соловьев В. Философские начала цельного знания // Соловьев В. Сочинения в двух томах. – Т. 2. – М., 1990. – С. 187 и далее.

3. Трудности и шансы взаимопонимания и диалога

Часто говорится о трудностях взаимопонимания и взаимной оценки Запада и России. В России особо подчеркивается незнание ее Западом или даже неспособность познать русскую действительность. «Если есть на свете страна, которая была бы для других, отдаленных или сопредельных с нею стран более неизвестною, неисследованною, более всех других стран непонятою и непонятною, то эта страна есть, – утверждает Ф. Достоевский, – бесспорно, Россия для западных соседей своих»⁵¹². Подобные точки зрения нетрудно найти на Западе: «Настоящий русский так же чужд нам духовно, как римлянин времен цезарей или китаец предконфуцианского периода, вдруг появившийся среди нас (...) Русская прадуша, скрытая под грязью, музыкой, водкой, покорностью и особенной тоской, для нас непознаваема»⁵¹³.

Причин, способных объяснить рассматриваемый факт, есть, вероятно, много, начиная от различий между западным и восточным христианством и кончая отличием конкретного исторического опыта. Предпосылки неслучайности трудностей взаимопонимания и объективной взаимооценки можно найти – памятуя об их идеально-типичном статусе – уже на уровне представленных выше характеристик позиций и перцептивно-концептуализационных схем. Для «неоплатонического», а шире – лунарного русского сознания, по причине более сильного наличия элементов эсхатологического максимализма и мистического реализма, поиска тотальности, интенсифицированной потребности единства, общинности, максимализма, бинаризма, финализма и т. д. – солярный тип сознания, культуры и рациональности Запада выступает как нечто ограниченное, искусственное, поверхностное, чисто формальное, одностороннее, фрагментарное, погруженное в низменную эмпиричность. «Аполлонийскому началу Ума, Логоса, света, ясности Россия противопоставила дионисийское начало стихии, ночи, интуиции, мистики»⁵¹⁴.

⁵¹² Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений в 30 т. – Т. 18. – Л., 1978. – С. 41.

⁵¹³ O. Spengler, *Historia...*, t. 1, s. 47.

⁵¹⁴ Рябов О. «Умом...» – С. 39.

Классическое философское различие двух познавательных властей, рассудка и разума, согласно которому первый познает относительное, земное, законченное, а второй – абсолютное, божественное, бесконечное, приобретает в этом случае особый культурный смысл, служа положительному сравнению собственной страны (а также православия) с Западом (и западным христианством). Доминирующему якобы односторонне в Европе «рассудку», оцениваемому как «сухой», «абстрактный», «внешний», «чисто аналитический», противопоставляется культивируемый в русской мысли «интегральный разум», положительно рассматриваемый как «общинный», «глубокий», «интуитивный», «синтетический», который можно примирить с религиозной верой.

Первично гносеологическая оппозиция разума и рассудка приобретает в России этический, духовный, религиозный и историософский характер. «Рассудочности», понимаемой как следствие и проявление Упадка, приписывается отрыв от нравственных принципов, а также отчуждающее от сообщества, дезинтегрирующее и десакрализирующее влияние на личную и общественную жизнь. Преодолевающий одностороннюю «рассудочность» разум, способный достигнуть – понимаемой в духе «мистического реализма» – внеэмпирической, высшей реальности, утрачивает свой чисто человеческий характер: познает и выражает божественность, выходит за рамки ситуации фрагментарности, разлома и отчуждения, приобретая эсхатологический смысл. Неслучайно, подчеркнем это еще раз, что признаваемая в России наиболее значительной и исторически первой отечественная философская система, созданная Соловьевым, сформировалась в принципиальной оппозиции по отношению к доминировавшей в новое время на Западе идее автономной философии и автономного познавательного субъекта. В представленной в ней перспективе синтез философии и науки с теологией создает возможность «интегрального знания», которое вместе с «интегральным творчеством» совместно обуславливает «интегральную жизнь» в «интегральном обществе»⁵¹⁵, являющуюся метаморфозой идеи Царства Божьего – не простым внутренним единством

⁵¹⁵ Ср. Зеньковский В. История... - Т. 2. – Ч. 1. – С. 26.

интеллектуальных, эмоциональных и творческих движений, но «живым, подлинным общением с Абсолютом»⁵¹⁶.

В результате «рационализм» становится в России понятием, призванным выражать противопоставленную ей сущность Запада, его цивилизации, религии, философии, а вместе с тем – орудием их критики. Этому способствует тенденция к отождествлению имеющего разные аспекты, сложного явления рационализма с «рассудочным» познанием. Рационализм, рассматриваемый как гипертрофия «рассудка», представляет собой в русском восприятии основу настолько же идентичности, насколько и «болезни» Запада: формализма, поверхностности, фрагментарности, искусственности, отсутствия корней и подлинного контакта с Богом. Рассудочный рационализм западной цивилизации становится вызовом для русских, а его преодоление и ожидаемое восстановление полной интегральности разума, духовной и общественной жизни понимается как общечеловеческое, историческое посланничество России.

В солярной⁵¹⁷ же, аристотелевской оптике западного сознания – сильнее акцентирующей индивидуализм, историчность, более явно отграничивающей историю от эсхатологии, восприимчивой к прочности дифференциации, детерминаций и ограничений общественного мира, подчеркивающей своеобразие и взаимную несводимость отдельных типов знания и порядков смысла, признающей на практике примат феноменалистски понимаемых отдельных наук, видящей познавательный прогресс в выделении и автономизации отдельных познавательных дисциплин и т. п. – русское сознание, ментальность, а также свойственный им способ понимания разумности отличают архаизм, отсталость, игнорирование демаркационных критериев, разделяющих отдельные типы знания, не вполне явную свободу мысли от структур мифа.

В результате Запад является русским как очищенный от смысла и аксиологических содержаний, лишенный живой связи с Абсолютом, поработанный своей привязанностью к материальной стороне действительности, атомизированный и

⁵¹⁶ Ср. там же.

⁵¹⁷ Ср. М. Eliade, *Traktat...*, s. 127-129.

дезинтегрированный⁵¹⁸, петрифицирующий состояние Упадка, в котором оказался по причине своих собственных принципов, неспособный к самостоятельному выходу из него. Приведем симптоматичный пример: «Социализм, – указывал Герцен, – является религией человека, религией земной, без неба; это общество без правительства, осуществление христианства и реализация Революции (...) Общественная идея может быть завещанием, последней волей, границей, за которую западный мир не сможет выйти (...) Европа слишком богата, чтобы рисковать; слишком много у нее вещей, которые она хочет сохранить»⁵¹⁹. Из перспективы же западного сознания Россия воспринимается как мир отсталый, находящийся на более раннем, низшем этапе развития, из которого Запад уже вырос, освободившись от стремления к наивному синтезу и мистического единства – опасного для реальной автономности личности в обществе, подрывающего отдельность разных типов знания или сфер деятельности, как страна, остающаяся по-прежнему в предкритической фазе, характеризующейся утопичностью позиций, стремлений и мысли.

Отношение русских к Европе – сознающих именно такое восприятие России и их самих Западом – имеет в определенной степени характер реактивный и, если использовать слова И. Берлина, обусловленный «особой амальгамой любви и ненависти»: «ибо, с одной стороны, они проявляют к нему интеллектуальное почтение, зависть, удивление, стремление к соперничеству и победы над ним, однако, с другой стороны, чувствуют враждебность, подозрительность и презрение и понимают, что по сравнению с Европой неловки (...) в глазах русских Запад процветает, прекрасно организован, он сообразительный и ловкий, но в то же время искусственный, холодный, расчетливый, замкнутый, не способный к великим деяниям и подлинным эмоциям, к переживанию чувств, которые должны время от времени стремительно накапливаться и выступать из берегов, к самоотречению во имя каких-то необычайных

⁵¹⁸ Ср., напр., Iwan Kiriejewski, *O charakterze cywilizacji Europy i jej stosunku do cywilizacji Rosji (List do księcia J. J. Komarowskiego)*, [w:] J. Dobieszewski (red.), *Wokół słowianofilstwa*, s. 78 i n.

⁵¹⁹ A. Hercen, *Pisma filozoficzne*, t. 2, Rosja..., s. 252-253.

исторических вызовов и в результате обречен на то, что никогда не поймет, что такое полнота жизни»⁵²⁰.

Если с точки зрения русского сознания Запад нуждается в России, чтобы найти Истину и выйти из Упадка, а русская позиция в отношении «старого мира» колеблется между амбициями указания ему пути и отворачиванием от него, то для западного сознания Россия не является точкой обязательного самоопределяющего отсчета, а позиция Запада колеблется между поучением и отказом от нее. Однако можно надеяться, что перспектива китайско-восточноазиатского, а также исламского вызова поставит перед Западом (и Россией) вопрос о возвращении к корням, потребность поиска основ собственной идентичности, нахождения опоры в более широком цивилизационном сообществе, выросшем на почве христианства. Потребность Запада задуматься о самом себе стала бы в этом случае вопросом о социально-культурном пространстве, охватывающем также восточное христианство, а поэтому и Россию, о пространстве, создающем основу существования некоей общей территории ценностей и смысла, сглаживающей русско-западную отличность и противоположность, обнаруживающего предпосылки возможности – и потребности – более близкого диалога и взаимопонимания⁵²¹.

Аспект чувства общности с Западом можно обнаружить также в типичных для русских усилиях открыть или обосновать собственную идентичность. «Самоопределение, опирающееся на православие, византийское наследие русского народа или на Славянство, почти неизбежным образом предполагало тесные связи с другими христианами, другими наследниками греко-римского мира и другими европейскими народами или группами народов». Не случайно, продолжает приведенное суждение американский исследователь русского происхождения Н. Рязановский, «те же русские, которые бурно осуждали Европу и провозглашали коренное различие и противостояние между Россией и Западом и его принципами (...) как только они поворачивались к рассмотрению Азии, относили себя к Европе, к Западу»⁵²².

⁵²⁰ Цит. по: E. Lewandowski, *Rosyjski sfinks...*, s. 84.

⁵²¹ Ср. S. Huntington, *Zderzenie cywilizacji*, Warszawa 1998, s. 141 i n.

⁵²² Ср. Рязановский Н. В. Азия... - С. 402.

Послепетровская действительность России, характеризующаяся диффузией западной культуры на русские земли, а также оформлением окциденталистского движения, принимающего европейские ценности и идеи реформ в западном стиле, с одной стороны, и противопоставленного ему, ссылающегося на древнерусские традиции и ценности славянофильского течения с другой, в некоторой степени усложняла схематически простую картину взаимовосприятия Запада и России, ведя к возникновению ряда познавательных мистификаций.

Исключительно славянофильским было убеждение, что представители этого течения видят и оценивают Европу совершенно извне, в то время как они находились «снаружи» лишь подобно Персу Монтеスキё или вольтеровскому Гурону: их собственная критика и образ Европы происходили из нее самой и питались европейской нечистой совестью (выраженной в тамошней печати, литературе, политических дискуссиях и т. п.), а славянофильский образ России был в большой степени вторично сконструирован на негативе односторонне увиденного образа Европы⁵²³. Для славянофильского сознания России Запад не представлял собой особой проблемы: ему приписывалась узко-рационалистская односторонность, поверхностность и неспособность к пониманию самого себя, а тем более России. Последняя, по их убеждению, сохраняла способность к глубокому и интегральному познанию истины, благодаря участию в мистической правде – единственно непорочного по своей чистоте – русского православия.

Аналогичной же иллюзией крайних окциденталистов было убеждение, что они смотрят на Россию совершенно извне, представляют чисто европейскую точку зрения (даже более зрелую в европейском смысле, чем сами европейцы, слишком погруженные в заблуждения своего прошлого), а русскую культуру можно понимать просто как своего рода предысторию человеческого духа, из которой следует наконец вырасти – лучше всего без остатка, поскольку они не видели «в стране таких социальных институтов, которые могли быть как-то использованы при движении вперед»⁵²⁴.

⁵²³ Ср. A. Besançon, *Edukacja...*, s. 1212.

⁵²⁴ А. Сухов. Столетняя дискуссия... - С. 50.

Из западной перспективы образ России, дополнительно усложненный славянофильско-окциденталистской поляризацией, тяготеет к двум противоположным направлениям: игнорировалось значение вводимой ею дифференциации, открывая во всем в России, а поэтому также в окцидентализме «неевропейскую», «азиатскую», «монгольскую» и т. п. душу, или сильно преувеличенная «европейскость» окциденталистов противопоставлялась всей остальной российской действительности, а партнеры для политического или идеологического диалога виделись лишь в них. Имеющиеся у себя – выработанные Западом – знания и сознание рассматривались в качестве универсальных, фамиллярно противопоставляя их в обоих случаях (хотя во втором из них к кругу их носителей допускались русские окциденталисты⁵²⁵) преувеличенному анахронизму и даже лженаучности русского знания и сознания. Над способами взаимного восприятия дополнительно тяготеют многочисленные стереотипы, возникающие, в частности, из рассмотрения культурно-ментальной и социальной действительности партнера, выходящей за рамки простых мыслительных схем, как если бы она была верным отражением абстрактных идеальных типов или даже ипостасью собственных представлений. Запад в этом случае игнорирует – если ограничиться содержаниями, связанными с представленными здесь характеристиками, – факт, что свойственное русской ментальности и культуре тяготение к эсхатологической тотальности, преодолевающей дифференциацию, ограничения и противоречия, понимается на ее почве прежде всего как задача, остающаяся по-прежнему нерешенной, или как состояние, приход которого предвидится или ожидается, а не просто констатируется его осуществление в аспекте российской фактичности. Не ценится также факт, что для послепетровской России, действительность и динамику развития которой определяют в большой степени наличие и взаимодействие отечественных и чужих элементов, мнимая коренная «русскость» или чистая «европейскость» представляют

⁵²⁵ Лишь окциденталисты в таком случае рассматриваются, без учета степени эффективности их прежних действий, как интеллектуальные партнеры политического или экономического диалога.

собой лишь мыслительные абстракции с крайне спекулятивным, вторично домысливаемым и конструируемым содержанием.

Западный мир – утверждает не без оснований Дмитрий Пригов – не может как будто найти правильный подход к России, ему не хватает умения различить, «что является здесь обычаем семейной жизни, что ритуалом, что религией, что культурой. Сначала ему это кажется однородным явлением, он может эти сферы произвольно путать. Чем более этот феномен неразделен, тем, разумеется, более загадочен и притягателен»⁵²⁶. Россия же, обвиняя Запад в отказе от ценностей, атрофии опыта сакральности, утрате единства и падении в эмпиричность, не замечает или игнорирует тот факт, что якобы отсутствующие там формы рефлексии или духовного опыта можно обнаружить в западной религии, мистике, теологии или в некоторых типах философии, литературы и искусства; слабее же там и гораздо менее распространена тенденция к вписыванию их – и вообще всего – в каждое высказывание, мыслительную систему, тип знания или форму дискурса.

В результате преувеличивается явно контрастируемая отличность Запада от России: ведь направление даже культурно легитимированного тяготения не является тем же, что и фактичность, а финальное постулируемое или искомое состояние не означает его эффективного, уже актуализированного осуществления. Ведь дифференциация и специализация, а поэтому также фрагментарность и односторонность отдельных элементов, действий и произведений культуры характеризует, конечно, также российскую действительность, труднее же говорить об автотелической ценности обретаемой ими автономии, сильнее чувствуется потребность преодоления или ограничения ее рамками финального «высшего синтеза» («всеединства»).

Было бы ошибкой как переоценивать, так и чрезмерно минимализировать степень русско-западного подобия (и родственности), а поэтому также масштаб взаимного отличия. Сознание этого появилось давно: уже у Петра Чаадаева образ России не был простой противоположностью образу Западной Европы, противоположностью, которой был бы, указывал он, Китай или

⁵²⁶ Cp. D. Prigow, *Konserwatyzm jako forma opozycji*, „Res Publica”, 1991, nr 6/91, s. 26.

Индия как общества с совершенно другими традициями и набором ценностей, определяющих их жизнь⁵²⁷. Реформы Петра Первого, писал он, переломили отдельность России и Европы, введя аспект соразмерности, делающий возможным их взаимное сопоставление и сравнение, и даже вынуждающий к этому и ставящий проблему взаимодополнения обеих культур. В то же время у Чаадаева появляется еще один мотив, который, подвергаясь генерализации, стал постоянной точкой отсчета русского сознания: «Наша чужеземская цивилизация так загнала нас в Европу, что, хотя мы и не имеем ее идей, у нас нет другого языка, кроме языка той же Европы; им и приходится пользоваться»⁵²⁸.

Сознание западного посредничества стало для русской интеллигенции своеобразным инициационным опытом: в той степени, в которой ее культурно-исторический генезис и идентичность были связаны с европейским «универсальным образованием» (определение А. Герцена), «интеллигентность» и «русскость», как представлялось, приобретали форму характерной амбивалентности. «Мы до сих пор, – писал Герцен, – смотрим на европейцев и Европу в том роде, как провинциалы смотрят на столичных жителей, – с подобострастием и чувством собственной вины, принимая каждую разницу за недостаток, краснея своих особенностей, скрывая их, подчиняясь и подражая»⁵²⁹. Не менее реактивный, хотя в этом случае и скрытый характер, как представляется, имеют часто диаметрально противоположенные, противопоставленные вышеизложенным, глорифицирующие культурное, духовное, интеллектуальное, социальное или великодержавное превосходство России – Запад остается для них постоянной, иногда лишь молчаливо предполагаемой точкой отсчета. Очень симптоматичную и даже архетипическую позицию можно найти в относящейся к 1826 г. статье поэта и философа Д. Веневитинова «О состоянии просвещения в России». Констатируя отсутствие «самостоятельности» в русской культуре,

⁵²⁷ Ср. J. Dobieszewski, *Rosja-Europa-rewolucja. U początków idei rewolucji w rosyjskiej filozofii społecznej XX wieku (машинопись кандидатской диссертации)*, Warszawa 1988, s. 32.

⁵²⁸ Ср. Чаадаев П. Философические письма (1829-1830) // Чаадаев П. Полное собрание сочинений и избранные письма. – Т. 1. – М., 1991. – С. 433.

⁵²⁹ Герцен А. И. Былое и думы. – Ч. 1-3. – М., 1973. – С. 158.

он видел единственный путь к ее созданию в изоляции России от Европы и выработке целостной картины развития человеческого духа, в котором Россия могла бы найти свое собственное место и обрести сознание самостоятельной исторической миссии⁵³⁰. Сравнительное сопоставление с Европой становится здесь генератором амбиций, а также одним из факторов, определяющих культурную форму русского максимализма.

Русские высказывания, подчеркивающие особую ценность или призвание России, редко обходятся без «обязательного» сравнительного сопоставления ее с Западом, а долгая уже и богатая традиция добавляемых обоснований, как представляется, содержит (и скрывает) элемент самоубеждения. Симптоматичен может быть здесь хотя бы пример евразийства, в мыслительных структурах которого критика Запада не представляет собой просто следствия спонтанной аффирмации ценностей якобы интегрального евразийского континента; мы имеем здесь дело скорее – следует подчеркнуть, как формировалась рассматриваемая мысль, – с обратной ситуацией: аффирмация Евразии появляется в ней как продукт радикального антиокцидентализма. Ведь история русского евразийства началась с книги «Европа и человечество» Николая Трубецкого, посвященной целиком критике Запада, и лишь позднее появились альманахи «Восток к Востоку», «На путях» и «Россия и латинство», содержащие также развитую положительную сторону евразийских концепций⁵³¹.

В XIX и XX веках оппозиция в отношении православной, а затем коммунистической имперскости России сыграла – подобно тому как ранее в отношении Турции и ислама, а в обозримом будущем, вероятно, Китая и Юго-Восточной Азии – значительную роль в формировании европейского и – шире – западного сообщества и религиозно-идейной, политической и культурной идентичности. Она способствовала осознанию оснований и аспектов собственного единства и подобия: «Как бы ни были глубоки духовные, а следовательно, религиозные, политические, экономические противоречия между англичанами, американцами и

⁵³⁰ Ср. A. Walicki, *Rosyjska filozofia...*, s. 121-122.

⁵³¹ Ср. S. Mazurek, *Euroazjatyzm rosyjski - historiozofia i ideologia* (машинопись в распоряжении автора).

французами, – указывал Шпенглер, – в сравнении с русскостью они сливаются в некий замкнутый мир»⁵³². И сегодня некоторая – сглаженная, однако, прежде всего общностью христианских корней и культурной диффузией последних столетий – различность Европы и России и связанная с ней перспектива возможности критической дистанции, видения целостности и общего смысла исторического пути другой стороны, а вследствие этого в определенной степени также собственного пути делает интеллектуально-аксиологический контакт их обеих важным и многообещающим. Она может помочь – и иногда помогает – уловить и выразить существенные проблемы, противоречия, а также отдаленные, зачастую парадоксальные последствия позиций, проектов и мысленных схем партнера, не слишком явно замечаемые «извне», из свойственной ему или типичной для него перспективы.

Возможности использования шансов, которые создают двусторонний российско-западный интерес и диалог, в значительной степени зависят от ослабления чувства взаимной угрозы. С западной стороны оно заметно атрофировалось после распада Советского Союза, с российской стороны оно, однако, не ограничивается военным или геополитическим аспектом предполагаемой западной опасности, речь идет также об опасности нарушения русской национальной, культурной и исторической идентичности. Лучшее знание Запада помогло бы – возможно – ослабить по крайней мере некоторые из них, хотя бы посредством обнаружения, что «капиталистическая униформизация мира в экономической и даже социально-политической плоскости пока не ведет и, возможно, не должна привести к подобной униформизации в культурном, языковом плане, плане традиций, обычаев, ежедневной жизни», дает также некоторые формы и аспекты жизни сообщества, «скорее не угрожающие скатыванием к порабощению личности»⁵³³.

Хотя нельзя говорить о принципиальной симметрии взаимоотношений обеих сторон – Запад сформировал свою идентичность без значительного участия России⁵³⁴, идентичность

⁵³² O. Spengler, *Historia...*, s. 228-229.

⁵³³ J. Dobieszewski, «*Zewnętrzność*»..., s. 60.

⁵³⁴ Этот болезненный для них аспект несимметричности взаимоотношений России и Запада замечали неоднократно сами русские. «Европа – констатировал, например,

послепетровской России сформировалась вследствие диффузии западной культуры, в результате чего Запад стал обязательной точкой отсчета и даже интегральным элементом структуры русского самосознания – их контакт создает возможность интеллектуального и культурного обогащения обеих сторон⁵³⁵. Здесь можно указать, например, русскую чувствительность к опасностям, связанным с атрофией или маргинализацией сферы сакральности, отхода от ценностей, которые не являются гедонистскими, или с гипертрофией разрешительной культуры и общества, а с другой стороны – ощущение Западом опасных последствий, которые влечет за собой отсутствие достаточно явной границы между *sacrum* и *profanum*, а также склонность к сакрализации различных общественных форм, хотя бы власти и народа или проектов социального будущего – к вписыванию в них эсхатологического смысла, невзирая на то, кристаллизуются ли они в форме Царства Божьего или в видении коммунистического или националистического сообщества. Как справедливо подчеркивает А. Валицкий, «условием разумного и эффективного освоения культурного наследия является умение видеть не только то, что отличает русскую культуру от культур Запада, но и то, что является у них общим, что включает русскую культуру в культуру Европы и делает ее своеобразной разновидностью общеевропейской культурной системы; в противном случае можно серьезно промахнуться в оценке действительной оригинальности тех или иных культурных явлений»⁵³⁶.

В рассуждениях на тему возможности – или невозможности – «понимания России» Западом слишком часто забывается потребность осознания отличности значения ряда категорий и понятий, которые закрепились в обеих культурах. В этом случае ведется разговор, который не является диалогом, если, участвуя в нем, мы понимаем только самих себя. Данное отличие касается уже самой категории «разума», а вследствие этого также «понимания».

Н. Чернышевский – имеет собственный разум, и это разум гораздо более нашего развитой – ни в поучении, ни в помощи от нас не нуждается» N. Czernyszewski, *Pisma filozoficzne*, t. 1, Warszawa 1961, s. 474-475.

⁵³⁵ Ср. там же.

⁵³⁶ Валицкий А. По поводу «русской идеи» в русской философии // Вопросы философии. – 1994. – № 1. – С. 72.

По распространенному на родине Достоевского убеждению, «умом России не понять» (в особенности этого не сможет сделать Запад), но в то же время там на протяжении веков предпринимаются постоянные усилия «понять Россию». В этом нет, как мне кажется, ни случайности, ни необъяснимого парадокса: негативная сторона приведенных констатаций относится, как правило, своими авторами к познавательным возможностям «рассудка» (и – в результате – к Европе), а предпринимаемые в русской культуре положительные попытки – к преодолевающим, как верится, «рассудочные» ограничения возможностям разума.

Когда высказывание «России не понять» появляется на Западе, проблема его объяснения кажется, несмотря на кажущуюся легкость, более сложной. Отчасти оно вызвано, вероятно, проблемами, которые связаны с познанием отличной от собственной культуры или ментальности России; факт, что они усвоили и модифицировали ряд западных элементов, в одно и то же время облегчает и затрудняет, ибо осложняет, дело. Отчасти они представляют собой удобный вывод для обоснования неудачности предпринимаемых слишком легких попыток познания разного рода русских явлений – они не принесли результата, так как эту «специфику» просто невозможно понять. Есть, однако, как я склонен утверждать, еще один, очень характерный аспект вопроса: он касается случаев, в которых западные авторы, говоря о невозможности понять Россию или пытаясь ее понять, находятся в плену – чаще всего неосознанно – познавательных ожиданий, свойственных русским намерениям понять Россию, как бы заражаются ими и одновременно не могут предотвратить приведение в действие процессов их проблематизации и деструкции: ведь глубоко укоренившиеся в русской культуре финалистские попытки самопознания не вполне соответствуют западным усилиям понять Россию, противореча сопровождающему их сознанию историчности, относительности или процессуальности столь же открываемой, сколь создаваемой при участии субъекта истины.

IV. ВЫЗОВЫ И АМБИВАЛЕНТНОСТИ БУДУЩЕГО

Всеми замечаемая и издавна типично русская склонность к крайним, зачастую противоположным диагнозам, оценкам и интерпретационным схемам, относящимся к истории и настоящему своего государства, народа и культуры, проявляется особенно ярко в отношении к будущему. Что интересно, многие исследователи и внешние наблюдатели, как представляется, находятся под влиянием видения России – страны, в которой всегда (а особенно именно в каждый переживаемый момент) все возможно, или парадоксально – противоположным видением России – страны, в которой все уже давно навсегда предопределено. Это касается как вопросов понятий глобально возможностей развития, так и характера ожидаемой метаморфозы или направления эволюции.

Содержательная динамика ведущихся в книге рассуждений как бы естественным образом подталкивает нас к российской направленности в будущее: для культуры и ментальности, в которой доминирует сильная эсхатологическая нагрузка, аспект будущего понимается как особенно важный, «решающий все»⁵³⁷. Размышление над ним даст нам также возможность, как мне кажется, глубже задуматься над феноменом «тайны» и «загадочности» России, его предпосылками, обусловленностями и последствиями, а также мистификациями, которыми он сопровождается.

И дело здесь не просто в словах. Ведь к использованию метафорических (если мы делаем это с полным сознанием данной метафоричности) определений «русская тайна» или «русская загадка» могут склонять сложность гетерогенных структурных элементов, противоречивых тенденций, динамизирующих российскую действительность, неуверенные и труднопрогнозируемые результаты их взаимного столкновения, меньшая в сравнении с сопоставляемыми между собой отдельными государствами Запада социально-культурная типичность России (менее подробно исследованная, хуже укладываемая в

⁵³⁷ Это нашло выражение в русском самосознании. Как указывает Ж. Нива, русская интеллигенция жила испостасью Будущего. Ср. Нива Ж. Модели будущего в русской культуре // *Slavica Fergestina*, 1996, 4. – С. 143.

выработанные наукой модели развития, большая степень самостоятельности развития, слабее связанного с западными структурами) и т. д. Но важно осознание ментально-культурных связей распространенного способа понимания проблемы будущего России.

1. Поляризации и крайности

Сначала обратим внимание на то, что сильно экспонируемый привилегированный статус аспекта будущего (фактически освобожденного от эмпирически уловимых ограничений и детерминаций истории) в восприятии мира – и в соответствующих ему мыслительных схемах – несвободен от некоторой амбивалентности. Однако его особый характер объясняется тем, что он уже (а следовательно, в прошлом) каким-то образом был предопределен: Божьим выбором России как оплота православия и зародыша Нового Иерусалима, фактом, что она стала колыбелью приближающегося всемирного коммунистического сообщества, что история определила России ту или иную миссию. Максималистски понимаемые свобода и фатализм здесь парадоксально предполагают друг друга, а напряженности, связанные с их присутствием, и механизмы их преодоления, как представляется, способствуют указанной поляризации взглядов на тему будущих судеб России или придают российским перспективам форму радикальной амбивалентности. «Призвание, или та особая идея, которую мысль Бога полагает для каждого морального существа – индивида или нации – и которая открывается сознанию этого существа, как его верховный долг, – эта идея действует во всех случаях как реальная мощь, она определяется двумя противоположными способами: она проявляется и как закон жизни, когда долг выполнен, и как закон смерти, когда это не имело места»⁵³⁸. Жизнь или смерть, свобода или неволя, взлет или падение, расцвет или закат, тотальное преобразование или неспособность к какой бы то ни было метаморфозе...

⁵³⁸ Соловьев В. Русская идея. – СПб., 1991. – С. 31.

Дихотомическое мышление о будущем России сохраняет живучесть также сегодня, зачастую даже более открытым образом, чем прежде, открывая свой геополитический аспект: восстановление континентальной Российской империи или смерть⁵³⁹, – говорит А. Водолагин, а советник президента Б. Ельцина С. Картунов диагностировал: «Россия (...) просто обречена на то, чтобы быть империей. В противном случае она исчезнет с поверхности земли и распадется на огромное количество карликовых государств со всеми кошмарными последствиями этого для всего мира»⁵⁴⁰. В действительности большим вызовом для нынешней России является не столько опасность утраты принципиальной политико-территориальной интегральности (сепаратистские тенденции касаются периферии, можно говорить также о некоторых, однако, явно более слабых, чем ранее ожидалось, реинтеграционных стремлениях) или драматическая альтернатива «империя или распад», сколько более вероятная перспектива углубляющейся эрозии занимаемой ею позиции в мире, увеличивающейся технологической, экономической и цивилизационной лакуны и растущей трудности идти в ногу с ведущими государствами и регионами.

Кроме несомненно появляющихся «всегда» крайне негативных оценок перспектив развития России или СССР, взглядов, подвергающих сомнению, например, возможность рационализации советской экономической системы или нынешнюю способность русских к созданию по-настоящему эффективной, инновационной и конкурентоспособной экономики, существовала также явная тенденция к радикальной переоценке масштаба, темпа и ожидаемых результатов происходящего там экономического и цивилизационного прогресса в отношении сталинских пятилеток, начала горбачевской перестройки, реформ Гайдара или – в более слабой степени – прихода к власти Путина и перспектив сегодняшнего дня вообще и т. п. Верилось, – это провозглашали, что интересно, также многочисленные западные ученые и публицисты – что на протяжении ближайших нескольких лет неизбежно наступит

⁵³⁹ Водолагин А. Право на восстание // День. – 1991. – № 11. – С. 4.

⁵⁴⁰ Цит. по: *Nie ma za co przeproszać*, опр. S. P., „Rzeczpospolita”, 1996, nr 30 z dn. 5. 02, s. 7.

период не только политической, но и технолого-экономической экспансии России.

Очаровывала иллюзия российского динамизма, разделялись как бы неосознанно смысл и форма гоголевского вопроса из поэмы «Мертвые души», представляющего образ России, символизируемый тройкой несущихся лошадей: «Не так ли и ты, Русь, что бойкая необгонимая тройка несешься? (...) и мчится вся вдохновенная богом!.. Русь, куда ж несешься ты? дай ответ»⁵⁴¹. «Мы, – в подобном же духе заключал Дмитрий Мережковский, – не идем, а бежим, не бежим, а летим»⁵⁴². Вместе с Гоголем и Мережковским задавался вопрос «куда?», а сам факт обобщенного и глобализированного российского стремительного движения вперед не подвергался сомнению. Гораздо меньше помнилось, если вообще помнилось, другое наблюдение девятнадцатого века, выраженное в письме Н. А. Серно-Соловьевича царю из тюрьмы: «Как бы мы ни стремились вперед, мы всегда едем в старом тарантасе, а Европа в вагонах. Если смотреть не на видимость, а на истинные силы, нравственные и экономические, то расстояние между нами и Европой не уменьшается»⁵⁴³.

Речь не идет о том, чтобы заменять одну констатацию другой, скорее о том, чтобы посредством операции сопоставления обеих уравновесить их; российская динамика имела все же разные аспекты и подобным же образом дифференцированные свойственные им темпы развития. Было бы большим упрощением утверждать, что шансы на непрерывность своего развития Россия упускала каждые несколько десятилетий в период исчерпания очередных структур; она упускала их также в значительной степени уже в момент выбора, ускорения и ярких, но фрагментарных и самоблокирующих достижений в развитии. Действительная амплитуда развития России – рассматриваемая достаточно всесторонне и многоаспектно – вовсе не имела таких крутых взлетов, как считалось или предполагалось.

⁵⁴¹ Гоголь Н. В. Избранные сочинения. – В 2-х тт. – Т. 2. – М., 1984. – С. 369.

⁵⁴² Цит. по: J. Parandowski, *Bolszewizm...*, s. 31.

⁵⁴³ Цит. по: J. Kucharczyński, *Od białego do czerwonego caratu, t. 3, Lata przełomu. Romanów czy Pugaczow czy Pestel*, Warszawa 1928, s. 719.

Последние годы принесли миру явно заметное увядание веры в великое – соразмерно ее извечным амбициям – будущее России или СССР. Ведь нынешнее состояние, а также реалистические прогнозы на будущее не могут не определяться унаследованной от коммунистического эксперимента отсталой экономикой с разрушенным сельским хозяйством, все менее конкурентоспособной промышленностью и устаревшей инфраструктурой, разрушенной природной средой, демографическими угрозами, алкоголизмом, совпадением внутреннего кризиса с распадом существовавшей несколько сотен лет российской, а затем коммунистической империи, ослаблением и связанными с ним геополитическими вызовами и т. п.⁵⁴⁴ Более того, ничуть не пренебрегая российскими возможностями развития (богатством сырьевой базы, возможностями экономической рационализации, создаваемыми предпринимаемыми реформаторскими усилиями, укреплении частной собственности, большей стабилизацией и предсказуемостью условий хозяйствования, перемещением значительной части средств из военной сферы на гражданские нужды, инвестициями в образование и невоенные научные исследования, индивидуализацией стремлений молодого поколения и т. п.), но, сопоставляя динамику перемен в России с процессами, происходящими в других, конкурирующих с ней государствах и регионах (с точки зрения эффективности и инновационности экономики, ее способности к самостоятельному развитию, к включению в мировую экономическую систему и т. п.), приходится признать, что российские перспективы в поддающемся прогнозированию будущем выглядят не слишком привлекательно.

Хотя вера в то, что может быть совершенно иначе и остается уделом довольно значительной части российского общества, на которой пытается играть многочисленная группа популистских, националистических и коммунистических политических лидеров – способных, однако, маргинализироваться в период укрепления центральной власти, так, как это происходит в период правления Путина и его команды, – искушающих миражом легкого

⁵⁴⁴ Z. Brzeziński, *Żyjąc z Rosją*, „Tygodnik Powszechny”, 2000, nr 41, 8.10, s. 8.

преображения⁵⁴⁵, она не так уж сильна, особенно в аспекте способности к общественной мобилизации. Основные функции, выполняемые в более широких социальных кругах российскими национальными идеологиями, ограничиваются в большой мере психосоциальной сферой – позволяют «компрессировать в сфере идей реальную слабость русского народа и унижающее чувство исторического поражения»⁵⁴⁶.

Достижение Россией и ее властями действительных экономических успехов, ослабление впечатления разложения государственной жизни, восстановление вызывающей уважение позиции на международной арене могло бы – при благоприятных идеологических и политических условиях – ограничивать потребность подобной компенсации. Глашатаям великодержавных амбиций в таком случае было бы труднее скрыть от сознания своих соотечественников очевидную неуспешность российских стремлений к примату и мощи: за попытки строить империю, преподать миру урок, утверждение самостоятельности государственной и общественно-политической системы, альтернативной рынку и демократии, приходится неизбежно платить истощением социальных и интеллектуальных сил, ослаблением и отсталостью в развитии, даже опасностью упадка и разрухи. Что, с другой стороны, в то же время вовсе не означает, что модельная вестернизация России была бы обречена на успех или даже что она вообще возможна, а возможное показательное укрепление российского государства гарантировало бы гармоничное включение его в мировую систему. Демократия и свободный рынок, воля большинства и отказ от великодержавных амбиций в совокупности все еще определяют здесь направления напряженностей, а не состояние реальной гармонии. Всякие иллюзии, относящиеся к указанной проблеме, – российские, если еще появляются, касаются обычно надежды на то, что экономическая «окцидентализация» обеспечит быстрый

⁵⁴⁵ Как утверждает Р. Пайпс, «большая часть привлекательности красно-коричневой, коммуно-фашистской коалиции происходит из того, что она несет обещание возвращения России статуса уважаемой – и вызывающей страх – великой державы». См. R. Pipes, *Rosja: Przeszłość i przyszłość - brzemie historii*, „Obóz. Problemy narodów byłego obozu komunistycznego”, 1997, nr 31/32, s. 18.

⁵⁴⁶ A. Walicki, *Smuta...*, s. 23.

экономический успех, а западные видят в политической «окцидентализации» России как бы автоматическую гарантию ее отхода от имперских стремлений – ведут к разочарованию, усиливают переживаемую фрустрацию.

Власти путинской России в начале XXI века начинают замечать – и извлекать из этого выводы, что издавна представляющие собой орудие российской и советской внешней политики попытки отстаивания своей правоты посредством подчеркивания собственной непредвиденности и непредсказуемости, а также связанных с ними опасностей для внешнего мира, иногда не лишённые способности достижения сиюминутного результата, имеют также свою обратную сторону: они являются одной из причин, по которым в западном сознании Россия все еще находится вне европейского сообщества и вне принципов подлинного партнерства.

В сознании многих русских военная и политическая мощь государства рассматривается по-прежнему как единственная или важнейшая предпосылка – вынужденного, заметим, уважения со стороны других, а следовательно, хотя бы отчасти также своей национальной ценности. В этом случае сохраняет свою актуальность драматическая дилемма, высказанная эксплицитно около ста лет назад графом Сергеем Витте: «Мир склонял голову не перед нашей культурой, не перед нашей бюрократизированной Церковью, не перед нашим богатством и удачей. Он склонял голову перед нашей мощью...»⁵⁴⁷. Поднятая им проблема до сих пор не утрачивает инициационного смысла, призывает к зачастую болезненным национальным переоценкам. Мощь, даже потенциальная, государства дает его жителям чувство ценности и силы, однако, с другой стороны, возрождает позиции и стремления, результатом которых является существующая ситуация, именно та, из которой делаются попытки выйти.

Проблема имеет, однако, также другую, обратную сторону: мощь и великодержавность России или хотя бы амбиции и усилия, направленные на их достижение, на протяжении столетий исчерпывают силы развития российского общества и государства, ослабляют возможности цивилизационной конкуренции с другими.

⁵⁴⁷ Цит. по: R. Pipes, *Rewolucja...*, s. 64.

За статус великодержавности, обретенный Россией в Европе во времена царствования Петра Первого и сохранившийся до 1917 года, его родина заплатила огромную цену: сохранение военной мощи поглощало непропорционально высокую часть государственных средств. Коммунистический период еще более углубил масштаб поднятой проблемы: «почти одна треть ВВП шла на военные расходы, результатом чего было недофинансирование и недоразвитие всех остальных отраслей народной жизни»⁵⁴⁸.

Со стремлениями к великодержавному господству связана еще одна проблема: в ситуации разложения прежних идеологических легитимаций Россия уже не является все же родиной и твердыней нарождающегося общечеловеческого коммунистического сообщества и мало кто вне ее ожидает некоей высшей по сравнению с другими славянской или российско-общечеловеческой цивилизации – сторонникам подобного варианта остается скорее лишь акцентирование чисто материальных интересов империи. Подчеркиваемой всегда миссией России должно было быть, однако, вознесение над сферой низменной, приземленной, буржуазной «материальности», геополитические интересы российского государства, его великодержавной имперскости также находили всегда свое универсалистское, религиозное, идеологическое или культурное обоснование, поэтому их все более осязаемое отсутствие, как представляется, рождает лишь озабоченную улыбку Истории.

Перед Россией стоит, однако, еще одна возможная перспектива будущего: постепенно прогрессирующий процесс прагматизации действий и растущей реалистичности общественного сознания, начиная с интеллектуальной элиты, с одной стороны, и политического центра с другой. Постепенный отказ от лишённых оснований супердержавных амбиций, сталкивание их на все более периферийные позиции политико-идеологического фольклора, примирение с ролью региональной державы, расставание с идеей экстенсивного расширения территориального пространства и влияний, понимания в качестве основного смысла политических действий и усилий государства, а в результате – перемещение

⁵⁴⁸ R. Pipes, *Czasy nowe, a ciagoty stare*, „Gazeta Wyborcza”, 2001, 11. 07., s. 9.

социальной энергии на цели внутреннего, общественного, экономического и цивилизационного развития.

Трудно ожидать, чтобы это легко досталось России, модельно однозначным образом, но можно надеяться, что динамика процессов, происходящих в мире, будет склонять Россию в сторону Запада – перед лицом роста демографического потенциала Китая и исламской угрозы. Этому способствовало бы, конечно, постепенное расставание с понимаемой иначе, чем ностальгическая тоска, идеей предводительства России в мире по причине принадлежащей ей якобы эксклюзивной способности синтеза ценностей Востока и Запада, благодаря исключительной широте или даже универсальности русского духа⁵⁴⁹. Вызовом для русского сознания становится потребность освоения с ситуацией постоянного разнообразия мира, объединяющего процессы глобализации с обнаружением различных идентитетов людей, государств, народов, религий и цивилизаций – личностей и сообществ, каждое из которых должно прежде всего решать собственные проблемы, пытаться найти свое место среди других, имеющих собственные цели, ценности, амбиции и миссии, вовсе не обязательно ожидаемые в качестве образца для остальных. Невзирая на результаты будущей конкуренции между «западной» и «восточной» цивилизациями (Китай, район Юго-Восточной Азии), не представляется возможным, чтобы Россия могла стать для них равноправным самостоятельным третьим «полюсом» или даже производящим синтез их свойств мировым суперцентром⁵⁵⁰. Речь идет скорее об избежании реальности «отрицательного синтеза» – объединения в себе Россией слабых сторон обеих борющихся между собой цивилизационных кругов.

⁵⁴⁹ З. Бжезински называет это даже «дилеммой одной возможности» - одним «реальным геостратегическим вариантом России – вариантом, который мог бы обеспечить ей разумную роль на международной арене и максимизировать шансы на структурную трансформацию и проведение социальных реформ...». См. Z. Brzeziński, *Wielka szachownica*, s. 119 i n.

⁵⁵⁰ Осознание ограниченности перспектив развития России все более явно доходит до некоторых ее жителей: «То, что это будет, – рассуждает, например, Юрий Кобыщанов, – центр столь же сильный, как данные четыре (т. е. США, регион Азии и Тихого океана, Европа и Ближний и Центральный Восток. – М. Б.), это уже маловероятно». См. J. Kobyszczanow, *Jaka Rosja?*, „Forum”, 1996, г. 29, s. 6.

Подобные случаи, как утверждает А. Кара-Мурза, уже имели место в истории России: по меньшей мере трижды она переживала разочарование очередными проектами социальной перестройки, предполагающими «цивилизацию отечественной почвы по западным образцам: “Кто виноват?”. Я остаюсь сторонником концепции так называемого “отрицательного синтеза”. Не виновата ни родная почва, ни пришлые идеи, ни особый тип их взаимодействия, механизм притягивания варваризированных элементов как русской традиции, так и содержащихся в западных проектах»⁵⁵¹. Он приводит подобные мнения, иногда довольно метко описывающие русскую идентичность в послепетровскую эпоху, принадлежащие мыслителям самых разных интеллектуальных и политических ориентаций (соответственно А. Выбывшева, И. Аксакова, Н. Гоголя, А. Герцена, В. Розанова, М. Троцкого, П. Кончаловского): «“плод”, зеленый с одной стороны, и гнилой с другой»; «невиданное соединение детской незрелости с немощью дряхлой старости»; «татарская нагайка работы немецкого мастера»; «поп во фраке»; «немецкий бюрократ, сросшийся с византийским евнухом»; «дитя-старец»; «никчемное соединение азиатского кнута и европейской биржи»; «пруссский формализм в соединении с хамством и безграмотностью русских функционеров» и т. п.

Как лапидарно подводит итог П. Милюков, «вместо “Евразии” в России всегда возникает “Азиопа”». По убеждению А. Кара-Мурзы, можно даже утверждать, что варваризация какого бы то ни было цивилизационного проекта на русской почве вплетается в трагический алгоритм русской судьбы»⁵⁵². Поэтому задача российского общества и государства – сделать все, чтобы в будущем было иначе...

Ситуация разложения аксиологического и мировоззренческого марксистско-ленинского «абсолюта», формы культа и квазиявленное изложение которого определяли как структуры сознания, так и принципы организации советского общества, иногда служа одновременно просто сталкиваемым в подсознание, более старым национально-государственным инстинктам, стремлениям, аспирациям и мифам, сопровождается как бы естественным образом

⁵⁵¹ А. Кара-Мурза, *Azjopa czy pop we fraku*, „Forum”, 1998, nr 50, s. 7.

⁵⁵² Ср. там же.

явлениями нигилизма, проявлениями крайнего морально-аксиологического релятивизма. Здесь можно обнаружить также пронизанные чувством нигилистической опасности драматические попытки поиска другого, но подобным же образом воспринимаемого абсолюта, возвращающего единство и чувство смысла, и – реже – страха перед ним, а также альтернативные по отношению к ним процессы формирования сознания аксиологического плюрализма. Устремляясь в различных направлениях и подвергаясь разнообразным метаморфозам, они все вместе ведут фактически к дальнейшей дифференциации российского общества, а следовательно, к образованию состояния как бы естественного, но не воспринимаемого многими людьми как таковое и столь же упорно, сколь безуспешно, преодолеваемого. Возможности действительного возвращения к состоянию полного восстановления интегральности всей русской жизни, формирования однородной духовности и культуры⁵⁵³, к которой Россия стремится уже на протяжении столетий, просто нет, а если бы оно все же начало происходить, сомнительно, чтобы современные люди смогли в нем найти себя.

2. Из сферы видимости к глубине Действительности

Как констатирует А. Солженицын, «В России к концу 90-х годов установилось призрачно-показное существование. Как будто – у нас республика со свободными выборами. Как будто – “свободная пресса”. Как будто все усилия правительства направлены к поднятию производства. Как будто власти 7й год напряженно борются с коррупцией государственного аппарата и с разгулом преступности...»⁵⁵⁴. Но только, продолжает он, всем известные коррупционеры остаются на своих постах, убийцы

⁵⁵³ Стремления к ней, в каком бы ни шли направлении, порождают – в ситуации культурно-географической сложности российского наследия и устремлений – сопротивление, вызывая силы протеста. К примеру: «Односторонне акцентируемая европеизация означает разрыв с внутренним востоком и неизбежно вызывает в ответ демонов фундаментализма». См. Панарин А. С. Россия в Евразии: геополитические вызовы и цивилизационные ответы // Вопросы философии. – 1994. – № 12. – С. 28.

⁵⁵⁴ Солженицын А. И. Россия в обвале. – М., 1998. – С. 103.

никогда не находятся, население переходит на первобытное хозяйствование, от своих огородов, преступный мир накопил огромные денежные средства и подчинил себе социальную идеологию и т. д. Говоря в общем, за слоем видимости «демократии» или «власти закона» скрывается другая реальность.

В приведенной оценке Солженицына есть много верного, но, двигаясь по этому пути, можно, как я думаю, обнаружить также некое более общее явление. В распространенном сознании своих жителей современная Россия существует несвойственным ей образом, остается в состоянии неосуществленности, упадка, неидентичности и видимости жизни. Конкурирующие между собой идеологические альтернативы выхода из существующей ситуации интенционально направлены на состояние осуществления, в котором уже не будет болезненно переживаемой принципиальной пропасти и противоположности между слоем «видимости» (внешних институтов, их идеологической легитимации, официально культивируемых ценностей и т. п.) и – воспринимаемым, впрочем, разными способами – слоем «сущностным», в котором, пусть лишь пока потенциально, Россия остается по-прежнему тем, чем должна быть во всех аспектах своего существования.

Можно с большой вероятностью предположить, что указанное раздвоение «видимости» и «сущности» шло бы рядом – вопреки идеологическим надеждам и ожиданиям – с восприятием формы российской действительности, которая образовалась бы в случае полного триумфа какого-то из конкурирующих вариантов. Ведь ничуть не справедливо утверждение, что под поверхностным слоем якобы лишь гетерогенности России скрывается общинная однородность глубинного или сущностного аспекта русской идентичности. Это понимал, что следует подчеркнуть, уже царь Николай I, склонявшийся к диаметрально противоположному диагнозу ситуации: «Послушание приводит к тому, – сказал он своему французскому собеседнику маркизу де Кюстину, – что вы верите в наше единообразие. Вы ошибаетесь: нет другой страны с таким разнообразием племен, обычаев, верований и духа, как

Россия. Различия остаются в глубине, на поверхности есть единообразие, следовательно, единообразие лишь видимое»⁵⁵⁵.

Ситуация, определяемая формулами «как будто бы» и «однако» подверглась бы, как можно судить, менее или более радикальному воспроизведению, независимо от того, что стало бы в будущем формулой, организующей по замыслу всю русскую жизнь. В существующей ситуации миллионы русских снова испытали бы болезненную «несущность» своего существования и существования своей страны, констатируя соответственно: как будто бы у нас есть Земский собор, православная монархия, братские славянские народы тянутся к нам и т. п. (или: как будто бы у нас есть Съезд партии, власть авангарда трудящегося народа, а пролетарские элементы других стран видят в воссозданной Стране Советов родину социальной справедливости и т. п.), однако непотическая власть становится для правителей целью самой по себе, все решают деньги и знакомства, нас опережают все новые страны т. н. третьего мира, а самые высокие культурные запросы широких масс сводятся к просмотру или возможности смотреть латиноамериканские сериалы...

Впрочем, не представляется возможным, чтобы в условиях современного мира и самой России была вероятна полная победа какого бы то ни было из соперничающих вариантов, по крайней мере какой-то из них – например, довольно содержательно объемная и культурно неопределенная, а следовательно, допускающая эклектичность и присутствие разных элементов, институтов, позиций и ценностей формула великодержавности как таковой, – может взять верх над другими, сталкивая на обочину (но не устраняя целиком) убеждения, позиции и ценности, связанные с остальными ориентациями. Это не позволяет сделать как далеко продвинутый процесс дифференциации общества, так и невозможность полной изоляции и автономии, в особенности когда великодержавные амбиции требуют некоторого экономического здоровья или цивилизационного развития. Более того, многие сторонники, если их мотивации не являются деланными или циничными, названных радикальных видений, как представляется, иногда даже от самих себя скрывают под слоем манифестируемой веры в правильность

⁵⁵⁵ A. de Custine, *Listy z Rosji. Rosja w 1839 roku*, Kraków 1989, s. 86.

провозглашаемой Истины и успешность предлагаемого лекарства проявления неуверенности, страха перед действительной проверкой этих видений на практике. Следы сомнений легче всего замечаются в лагерях своих идейных или политических противников. К примеру, дадим высказаться самому Солженицыну: «в ту избирательную кампанию уже так явно была видна неуверенность Зюганова, боязнь победить у коммунистической верхушки: они все менее представляли себе, как же теперь вытаскивать из болота это выпавшее звено Мирового Интернационала»⁵⁵⁶.

Если холодный анализ не подтверждает апокалиптико-катастрофического видения, следует задуматься над источниками и обусловленностями обозначенного выше, широко распространенного способа восприятия перспектив российского будущего. Многие из них можно, как мне кажется, искать в ментальной сфере, на уровне языковых концептуализаций, предубеждений и предпочтений, способов понимания и ведения дискурса, совместно формирующих высказываемые затем эксплицитно суждения и мыслительные схемы, относящиеся к проблеме способа переживания и интерпретации смысла истории и перспектив будущего России.

В русской ментальности и культуре нетрудно заметить явную склонность к делению истории страны на этапы, означающие полный разрыв с прошлым⁵⁵⁷. Следы подобного убеждения проникают глубоко в историю, отчасти связываясь с заметным отсутствием, вплоть до времени правления Николая I, механизмов продолжения политического, а вследствие этого и социального вообще. Смена правления каждый раз знаменовала новую эпоху, целиком зависимую от личности монарха⁵⁵⁸, утверждает с некоторым преувеличением, но не без оснований Ю. Лотман.

⁵⁵⁶ Солженицын А. И. Россия в обвале. – М., 1998. – С. 59.

⁵⁵⁷ «Для русской истории, – симптоматично заключает Н. Бердяев, – характерна прерывность (...) она менее всего органична». См. Бердяев Н. Русская идея... – С. 45. Подобным образом судит о. Г. Флоровский, по мнению которого вся история русской культуры полна горячности, штурмов, отказа, разочарований, изменений и разрывов. Ср. G. Kotlarski, *Problem rozumienia Rosji*, [w:] *Rozumieć Rosję. Tropy, Poznań* 1997, s. 37.

⁵⁵⁸ B. Uspienski, *Duchowość...*, s. 14.

Интенсивности, акцентирующей прерывистость восприятия времени, способствует, несомненно, бинарный тип культуры: двуполярность и отсутствие нейтральной аксиологической сферы ведет к тому, что новое понималось не как продолжение, а как эсхатологическое изменение всего⁵⁵⁹. Конечно, ни в одном реальном обществе невозможна абсолютная деструкция старой системы, однако в структурах бинарного характера, очень прочных и доминирующих в русской культуре, амбиции и чувство разрыва с прошлым подвергаются особому укреплению. В системах тернарных, свойственных западной культуре, моменты взрыва сохраняют определенные ценности предыдущего периода, перемещая их с периферии в центр системы, а идеалом бинарных систем становится полное уничтожение существующего порядка, понимаемого как непоправимый. Насколько первые пытаются приспособить идеал к действительности, настолько вторые стараются воплотить в жизнь невозможный для осуществления идеал. «Характерная черта взрывных моментов в бинарных системах – их переживание себя как уникального, ни с чем не сравнимого момента во всей истории человечества. Отмененным объявляется не какой-либо конкретный пласт исторического развития, а само существование истории. В идеале – это апокалиптическое “времени больше не будет”, а в практической реализации – слова (...) “История прекратила течение свое”»⁵⁶⁰.

В бинарной системе ход эволюции периодически прерывается коренным образом, что ведет к разрыву ряда основных исторических связей и глубоких кризисов. Ослаблению непрерывности, а точнее подрыву ее оснований, способствует сильно акцентированное в русской культуре противопоставление Права – носителя прочности существующего порядка – по сути непредсказуемой Милости, государственного права личной нравственности. Это все влияет на способ восприятия действительности: «Даже там, где эмпирическое исследование обнаруживает многофакторные и постепенные процессы, на уровне самосознания мы сталкиваемся с идеей полного и безусловного уничтожения предшествующего развития и апокалипсического

⁵⁵⁹ J. Łotman, B. Uspienski, *Rola...*, s. 19.

⁵⁶⁰ Лотман Ю. М. Семиосфера. — С.-Петербург, 2000. — С. 142.

рождения нового»⁵⁶¹. Свойственная русской культуре тенденция к блокированию, почти отождествлению истории и эсхатологии – присутствующая также в интенционально антирелигиозных, хотя бы большевистской, попытках отрицания эсхатологического измерения, ведущих, однако фактически к вписыванию квазиэсхатологического смысла в социальный порядок – дополнительно усиливает в восприятии ее участников масштаб разложения старого, охватывающего, как представляется, весь космос и весь универсум знаков.

Не обходится без наличия – усиливающихся в очередные моменты попыток создания нового облика России – проявлений ложного сознания: радикализм, даже своего рода пафос разрыва с прошлым маскирует момент отражения некоторых конститутивных черт предыдущей (а точнее ряда предыдущих) системы в порядке, который сейчас создается, настолько же в сфере социальных отношений, насколько и культурных смыслов. Более того, факт незамечания или маргинализации данных процессов способствует силе, с которой происходит их репродукция. Очень знаменателен здесь опыт, связанный с победой коммунизма в России: в период до взятия власти доверие к большевикам было вызвано в значительной степени тем, что они отказались от участия в формальном осуществлении власти, играя роль единственной альтернативной группировки в отношении *status quo*⁵⁶². В распространяющемся в 1917 году с недели на неделю сознании незапятнанные связями с низменным политиканством послефевральской России, они были восприняты как представители ожидающей реализации истинной Действительности и проводники к ней. Уничтожительный аспект революции воспринимался как триумф анархических стихий, накопившихся в России, строительство нового порядка как воссоздание Шестого Дня Творения, создание чего-то совершенно нового. Совершающаяся, конечно, не без существенных модификаций, реставрация самодержавного российского абсолютизма, маскируемого видимостью «народной демократии»⁵⁶³, происходила вне сферы идеологических идентификаций.

⁵⁶¹ Там же. – С. 147.

⁵⁶² Ср. R. Pipes, *Rewolucja...*, s. 324-325.

⁵⁶³ Ср. там же. – s. 110, 403-404.

Вера в легкость разрыва с прошлым сопровождается верой в возможность начать все сначала, в полную свободу выбора формы будущего и т. п.⁵⁶⁴ Важную роль играет, вероятно, также сильно присутствующий в русской ментальности, отличный от западного, способ переживания своего – личного и национального – существования: «Основополагающая “русская фабула” состоит (...) в преодолении собственного сна – смерти, а содержание этой фабулы не жизнь сама по себе, а освобождение от сна, от смерти, своеобразное воскресение»⁵⁶⁵.

Указанный способ восприятия российской действительности находит свои разнообразные символические, культурно-мифологические и историко-религиозные артикуляции. «Россию, – подчеркивает, например, В. М. Соловьев, – не случайно сравнивают с птицей Феникс. Она восставала из крови и пепла, возрождалась тогда, когда, как казалось, что в ее истории поставлена точка. Если на Западе главный христианский праздник Рождество, то в России – Пасха, которая олицетворяет воскресение и возрождение»⁵⁶⁶. Огонь, поглощающий старый образ Феникса-России, не является здесь лишь символическим выражением способности к выживанию и средством, обуславливающим простую репродукционную схему «уничтожение-воссоздание», но также символом сублимации, «т. е. уничтожения всего низменного, чтобы могло прийти высшее – избавление духа и от духа»⁵⁶⁷, победой вечной жизни над смертью. Подобные содержания выражает также пасхальная доминанта изложения христианской Истины. Все «скрытое, спящее, невидимое» представляет собой для России «сущность», ожидаемое обнаружение которой – в «чистой форме», «аморфно – должно определять ожидаемый «результат» приближающегося рывка»⁵⁶⁸.

⁵⁶⁴ Ср. М. Broda, *Idea szczególnej wolności Rosji*, [w:] „Obóz...”, 1995, nr 29, s. 29 i n.

⁵⁶⁵ J. Faryno, *Скрытый, неприметный, проникающий. Unrevealed-Inconspicuous-Perspicacious*, [w:] *The Russian Mentality. Dictionary*, Katowice 1995, s. 97-98. Как утверждает Серафим (Роуз), Россия среди всех стран мира будет «первой, которая пробудится от сна...». См. Иеромонах Серафим (Роуз). Будущее... - С. 10.

⁵⁶⁶ Соловьев В. М. Тайны... - С. 22.

⁵⁶⁷ J. E. Cirlot, *Słownik...*, s. 202. Ср. там же. – s. 130.

⁵⁶⁸ В качестве примера, относящегося к народничеству, наиболее влиятельной мировоззренческой формации русской интеллигенции второй половины XIX века: «Все они, – пишет о его участниках И. Берлин, – находились в плену одного общего

Способность к ее распознаванию требует, однако, исключительной «проницательности», «чистого сердца» или «истинной веры», позволяющих обнаружить «скрытое» и «неявное» – в принципе как бы отличное от того, что появляется сейчас на поверхности русской жизни⁵⁶⁹.

Будущее перестает здесь лимитироваться всем прежним, понимаемым в категориях профанного знания или, например, эмпирической науки, лишенных дара упомянутой проницательности. Контраст между фактичностью и состоянием, которое должно представлять собой результат ожидаемого сущностного осуществления, не подрывает здесь реальности второго из них, даже напротив, «неявность» всего прежнего свидетельствует о том, что великая потенциальность России накапливается скрыто, не подвергаясь преждевременному рассеянию или растрачиванию. Подчеркивавшийся уже ранее типичный для русских способ понимания собственной истории как великих взлетов и великих падений впоследствии подвергается дополнительному усилению. «В России все возможно» – широко признаваемая русская максима получает в упомянутом контексте более полное объяснение. Она находит на отечественной почве иногда попытки ее дополнительного обоснования. Б. Шулындин, анализируя своеобразие русской ментальности, обращает внимание на двойственность характера тамошнего коллективизма: кроме момента коллективизма, в нем выступает «мобилизационный» момент, приводящий к тому, что «коллективизм этот проявляется в полной мере лишь в чрезвычайных обстоятельствах...»⁵⁷⁰, непомерно множа – заметим, однако, недолговременные – русские возможности. Умеренные, частичные цели гораздо слабее мобилизуют коллективные усилия русских.

мифа, что когда-нибудь русское крестьянство пробудится, создавая возможность счастливой жизни для всех». См. I. Berlin, *Russian Thinkers*, s. 235.

⁵⁶⁹ Такую способность приписывает себе, например, И. Ильин: «в годину величайшей соблазненности и величайшего крушения – уже началось и совершается – незримое возрождение в зримом умирании. Да славится в нас Воскресение Христово (...)». См. Ильин И. А. О России... - С. 16.

⁵⁷⁰ Шулындин Б. Русский менталитет и особенности русской философии // Отечественная философия... - С. 109.

Как объясняет Ж. Нива, в России исторический горизонт не урегулирован ни условиями жизни, ни договором⁵⁷¹. Если, диагностирует он, «западное время» представляет собой скорее смесь элиадовского светского времени и архетипической модели «договора», отличающейся взаимностью, обязательностью и условностью, то «русское время» является смесью святого, «иерофанического» времени – когда человеку кажется, что посредством времени он касается *sacrum* – и акта безусловной самоотдачи во власть. С одной стороны, продолжает Нива, договор, римское право, предсказуемое, даже вынужденное в смысле устоявшейся связи между акцией и реакцией, действий и их результатов будущее (Запад!), с другой стороны – односторонняя, добровольная самоотдача, дар, ибо государственность на Руси вызывает религиозное чувство «преданности»⁵⁷².

Сфера эмпирической фактичности, ограничивающей масштаб свободы формирования будущего, в это время заслоняется, уходит на задний план. В перспективе, обозначенной наложением священного времени, вознесенного над эмпирическими обусловленностями, противоречиями и ограничениями, а также акта безусловной «преданности», все становится возможно. Возможно становится также Все, в смысле Осуществления созревающей «сущности». Не случайно, утверждает Ж. Нива, у Достоевского, творчество которого считается квинтэссенцией русскости, время разорвано меж двух полюсов: абсолютным отрицанием всякого разумного будущего (мир равен городу рулетки) и абсолютным, эсхатологическим будущим. Между этими противоположностями нет никакого предсказуемого, рационального будущего⁵⁷³. Чтобы не впасть в преувеличение: дифференциация Нива должна быть, как мне представляется, понимаема скорее в категории идеальных типов, чем эмпирических утверждений, относимых к российской действительности; хотя бы потому, что на протяжении последних столетий она ведь поглотила – правда, не без некоторых адаптаций, модифицирующих их первичный смысл, – ряд ментально-

⁵⁷¹ Ср. Нива Ж. Модели... – С. 141.

⁵⁷² Ср. там же. – С. 134.

⁵⁷³ Ср. там же. – С. 137.

культурных содержаний Запада, усложняя свой социально-культурный образ.

«Если “скрытое, неприметное” должно составлять “сущность”, то результатом взрыва следует считать эту сущность как уже проявившуюся (но в ее “чистом виде”, т. е. без плана выражения. И именно отсутствие “плана выражения” для выражающейся “сущности” приводит к тому, что она приобретает крайнюю, нерегулируемую, иными словами, “аморфную” и в момент взрыва исчезающую форму, т. е. не входит в культуру в никаких устойчивых формах»⁵⁷⁴. Ощущаемая эфемерность данной «сущности», а следовательно, и будущего «возрожденного» порядка, который она должна бы была определить, а также напряженности, связанные с этим, как представляется, как бы естественно рождают две интенции, в своей непосредственности полярно противоположные. Попытки их, лучше всего окончательного, упрочения (в них часто слышится мистический мотив победительного инициационного испытания, например, сопротивления искушению западного материализма, преодоления состояния растерянности и обретения своей подлинной идентичности и т. п.), или – представляющее собой обратную сторону периодически усиливающейся веры в полную свободу дела социального созидания в России – насыщенные фатализмом позиции примирения с фактом, что в этой стране все есть или становится просто так, как должно быть. В аспекте, выходящем за рамки своей непосредственности, они, однако, совпадают в предполагающем *coincidentia oppositorum* горизонте ожидаемого «преображения». Следы этого можно обнаружить как в позиции пассивного ожидания пришествия Царства Божьего на земле, так и в вере, что после какого-то этапа героического усилия советского общества («еще одна линия метро, еще одна самая крупная в мире электростанция...») наконец изменится его облик, оно станет непреходящим царством изобилия, свободы и истины.

Важно уловить своеобразие глубоко укоренившегося в России способа понимания «будущего»: оно располагается в неопределенном точнее *futurum*, к нему нужно стремиться, но чаще всего его просто ждут, ибо это оно должно прийти, приобретая, в

⁵⁷⁴ J. Faryno, *Скрытый...*, s. 98.

зависимости от ориентации, характер апокалиптический, избавительный или форму идеально устроенного мира⁵⁷⁵. В преувеличенной – в истинно русском духе – формулировке Виктора Ерофеева, «если для европейцев действительность представляет собой поле деятельности, то для русских она является лишь чем-то вроде заколдованного пространства. Здесь по-старому правит и господствует не время, но вечность. Русский человек живет в мире, который для него является чем-то вроде волшебной сказки (...) рассчитывая на чудо»⁵⁷⁶.

В отмеченной сильным эсхатологизмом русской культуре и ментальности аспект будущего приобретает особое значение, «решает все». Не случайно «русские искали свою идентичность не в истории и традиции, но в будущих событиях, которые вытекают из своеобразно понятой миссии народа»⁵⁷⁷. Поэтому не прошлое и не настоящее России, легче поддающиеся какой-то эмпирической верификации, но задачи, которые выдвинуло перед ней Провидение, «хитроумность истории» или железные законы прогресса, определяют характер русского народа и государства, делают из них «исторический организм уникального характера, посредством своего общечеловеческого предназначения отличный от иных субъектов исторического процесса»⁵⁷⁸. Очень сильно подчеркивается универалистский момент: «Россия, – эксплицирует проблему В. Барабанов, – не просто в будущем, но в будущем вселенском»⁵⁷⁹. Исполнение данной миссии понимается как акт, еще не реализованный, относимый к будущему: «Мы не осуществили еще в истории назначения нашего; мы можем думать и мечтать об этом назначении весьма различно. Но несомненно и то, что мировое назначение у нас есть; ясно и то, что оно еще не исполнено»⁵⁸⁰.

Момент прерывистости, отделяющий настоящее от ожидающего своего осуществления Будущего, придаваемый ему

⁵⁷⁵ Ср. J. Faryno, *Будущее. Future*, [w:] *The Russian Mentality. Dictionary*, s. 16-17.

⁵⁷⁶ W. Jerofiejew, *Czy Rosja...*, s. A8.

⁵⁷⁷ M. Bohun, „*Rosyjska idea*”. *Z dziejów tożsamości imperialnej* (машинопись в распоряжении автора), s. 6.

⁵⁷⁸ Там же.

⁵⁷⁹ Цит. по: J. Michajewa, *Kosmizm...*, [w:] *Idziei w Rossii...*, t. 4, s. 318-319.

⁵⁸⁰ Леонтьев К. Восток, Россия и Славянство. Философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872-1891). – М., 1996. – С. 680.

статус временного препятствия, которое необходимо преодолеть – не систематическим, распределенным во времени и интеллектуально контролируемым усилием, а единым сверхчеловеческим рывком, представляет собой следующую важную ментальную предпосылку, помогающую лучше понять естественность, с которой разные русские ориентации ожидают возникновения зачастую радикально отличных метаморфоз русского будущего, каждый раз освобождаемых от ограничений и детерминаций настоящего, не «сущностных». Связываемое с ожидаемым результатом данного рывка обнаружение «сущности», наделенной исключительной сверхреальностью, способствует очевидности, с которой ожидаются как необычайная легкость и окончательность победы привилегированной альтернативы, так и «чистота» формы, в которой она должна произойти (в смысле отсутствия гетерономических и дисфункциональных элементов, способных подорвать гармоничный характер целого).

В восприятии своих сторонников эта форма ничуть не является произвольной. Россия – заколдованная (спящая) царевна – представляет собой возможность в пассивном состоянии, является комплексом принципиально определенных содержаний, ожидающих открытия и применения⁵⁸¹. Эмпирическая действительность рассматривается в это время как нереформируемая карикатура «подлинной» реальности, ожидающей за завесой видимости, пока радикальное действие извлечет ее на свет божий. Потребность разрыва и отказа от всех внешних видимостей, мистифицированных и петрифицированных форм и структур остается глубоко укоренившейся в русской ментальности и культуре: «Принципиальная черта нашего характера, – диагностирует В. Иванов, – это пафос разоблачения, желание сбросить с себя всех нарядов и костюмов, снятия с голой правды действительности всяких масок и всяких декораций»⁵⁸². К сожалению, очень ненадежной предпосылкой морального и политического доверия становится, что справедливо подчеркнул Р. Пайпс, в подобной ситуации отсутствие в прошлом связи с

⁵⁸¹ J. E. Cirlot, *Slownik...*, s. 407.

⁵⁸² W. Iwanów, *O idei Rosji*, [w:] L. Kiejzik (red.), *Niemarksistowska filozofia...*, s. 208.

существовавшей системой власти, а реальными считаются те силы и идеи, которые альтернативны *status quo*, «внереальны»⁵⁸³.

Великий Взлет, связанный с ожидаемой актуализацией русской «сущности», множество возможностей, которые она должна освободить и принести с собой, имеет свой радикализированный бинарным характер тамошней культуры второй полюс – не менее яркую картину слома, краха, распада и т. п. В основании взаимозависимости обеих перспектив лежит характерный способ понимания собственного будущего в категориях инициационного испытания: справятся или не справятся русские и Россия с задачей, которую поставило перед ними Провидение, законы истории или так или иначе концептуализированный смысл «русской идеи». В православной и постправославной перцепции мира, более непосредственно объединяющей историю с метаисторией и эсхатологией, акцентируется знаменательная амбивалентность истории человека и космоса, а также будущего самой России: триумф или атрофия силы, экспансия или распад, предводительство другим или внешняя несвобода, вызывание страха и почтения среди других или пренебрежение с их стороны, борьба за все и полная победа или апатия и чувство поражения... Сторонники отдельных ориентаций будущего не пытаются задуматься над тем, что их идейные противники с подобной же естественностью, очевидностью и легкостью ожидают чего-то диаметрально противоположного.

По меньшей мере со времен Чаадаева⁵⁸⁴ и Герцена⁵⁸⁵ своего рода лейтмотивом, обнаруживающимся как в интеллектуальной традиции, так и в обыденном сознании русских, как представляется, разнообразно артикулируется и концептуализируется чувство «преходящести», «незаконченности», бытия «между», в «расщелине», в «трещине», динамизирующее русскую жизнь, усиливающее ее тяготение к крайности, амбивалентности,

⁵⁸³ Ср. R. Pipes, *Rewolucja rosyjska*, s. 104, 324-325. Замечание Р. Пайпса касается способа восприятия обеих предполагаемых слоев российской действительности в период, предшествовавший революции 1917 года, но имеет, несомненно, более общее свойство.

⁵⁸⁴ Ср. *Rosyjska myśl filozoficzna i społeczna (1825-1861). Wybrane teksty z historii filozofii*, pod red. A. Walickiego, Warszawa 1961, s. 96, 98 i n., 104; Гершензон М. П. И. Чаадаев. Жизнь и мышление. – СПб., 1908. – С. 287 и далее, 298 и далее.

⁵⁸⁵ Ср. A. Hercen, *Pisma filozoficzne*, t. 2, s. 97, 101-102, 350 i n., 372, 565-566.

революционности, поспешности⁵⁸⁶, а также поиск более краткого пути, согласие с экстремальными вариантами и окончательными решениями⁵⁸⁷.

Я был бы склонен искать его основание прежде всего в наложении друг на друга культурно и ментально закрепившейся, подвергающейся различным метаморфозам тенденции к «эсхатологическому максимализму», сознанию положения между Востоком и Западом, а также начатого процесса европеизации страны, во всеобщем русском сознании никогда не заканчивавшегося⁵⁸⁸. В этом наложении, обрекающем на напряженности, двойственность, отсутствие чувства идентичности, состояние разрыва, временности, на попытки освобождения от них, достижения наконец «искомого» состояния – полного единства, динамизма, бытия самим собой⁵⁸⁹; при одновременной явной погруженности в прошлое государства посредством сильно закодированного, гипертрофированного инстинкта самозащиты (а также связанное с великодержавностью чувство собственного достоинства), тяготеющего к идее империи. «Государство не является для них (т. е. русских. – М. Б.) системой процедур, старающейся посредничать между различными интересами и через институты включаться в международную систему – государство для них является производением культуры, решение о форме идентичности определяет решение о форме государства – или государство реализует сиюминутные групповые интересы (...) Все время действует двойственность: государства и цивилизационной миссии – или очень сиюминутных интересов»⁵⁹⁰.

⁵⁸⁶ Cp. J. Dobieszewski, *Przeciwieństwo między Rosją a Europą jako teoria*, „Studia Filozoficzne”, 1968, nr 8 (249), s. 31-38; W. Jerofiejew, *Rosyjska szpara*, „Tygodnik Literacki”, 1990, r. I, s. 3.

⁵⁸⁷ Cp. G. Kotlarski, *Rosja...*, s. 37.

⁵⁸⁸ Эта незаконченность в своем положительном аспекте рассматривается как предпосылка возможности совершения все еще не сделанного культурно-цивилизационного выбора.

⁵⁸⁹ Все это имеет колоссальное, может быть даже непреодолимое влияние на способ восприятия будущего России, дискутирования о ней с точки зрения различных идентитетов: восточнославянского, русского, европейского, евразийского и т. д.

⁵⁹⁰ J. Staniszkis, *Odbudować metropolię. Z panią prof. Staniszkis rozmawia Łukasz Wawrzecza*, „Najwyższy Czas”, 1995, nr 7, s. IV i V.

Удивительна распространенность – оживающего в особенности в очередные периоды смуты – в России, а отчасти и вне ее – убеждения, предполагающего, хотя бы только имплицитно, искусственность и преходящесть состояния русской «неидентичности», «двойственности», «разрыва», а также сила веры в возможность радикального из него выхода и открывающиеся в связи с этим показательные возможности развития.

Создается впечатление, что каждая из предлагаемых или прогнозируемых в таком случае альтернатив русского будущего – западной, демократической «нормальности», евразийства, возрождения через православие, национализма, просто имперскости, распада и т. п. – принимает удивительно часто, иногда под слоем прикрывающих ее отдельных эмпирических анализов, указанное убеждение, фактически определяющее способ видения будущего России. Этому способствует, как правило, неосознанная, идеализация (необязательно в оценивающем смысле, прежде всего в смысле «сущностного» описания) исторической и современной русской действительности, «распознаваемой» в качестве такой, для которой предусматриваемое каждый раз видение будущего приобретает характер исключительной сверхреальности. Это перспектива, в рамках которой русское существование достигает наконец согласия со своей – различно понимаемой, всегда, однако, как бы в категориях более высокой, чем обычная эмпирия, реальности – «сущностью», находит свойственную себе форму, что, в свою очередь, обязательно приносит невиданное возрождение, расцвет, чрезвычайную динамизацию темпа развития или просто увенчивает ее освобожденную от внешних наслоений истинную идентичность.

С подобными ожиданиями перекликается закрепившийся в русской культуре и ментальности способ понимания характера, смысла, а также последствий нахождения истины; момент регенерирующего, победительного преображения и возвращающего идентичность, онтологически понимаемого возвращения к себе здесь взаимопредполагаются. Русский, указывает С. Франк, всегда ищет истину, способную изменить мир, стремится к «безусловному триумфу истины как истинной жизни» над фальшью, неправдой, несправедливостью. Истина понимается здесь не в современном

смысле как тождество представления и действительности, а в старом религиозном смысле как конкретное достижение подлинной жизни, от которой человек отошел и к которой снова должен вернуться и закрепиться в ней⁵⁹¹.

Как представляется, акцентируемая И. Берлином одновременная склонность России к ксенофобии и агорафобии⁵⁹², заявляет о своем присутствии также в их отношении к будущему страны, придавая ему выразительную черту амбивалентности. С одной стороны, непредсказуемость завтра России – государства, в котором все возможно, – переживается как исключительная ценность, испытание тайны, проникновение через слой внешних признаков обычности, прикосновение к святому, неукротимому, свободному, открывающему неограниченные возможности. С другой, однако, стороны, оно вводит чувство опасности, отсутствия уверенности, неподготовленности к тому неизвестному, что приходит, рождая потребность ослабления сферы неуверенности – лучше всего таким образом, который позволил бы сохранить, а если удастся, то даже укрепить положительный аспект ожидания. Данное условие выполняет предопределение будущего, в котором «тайна» русского будущего превращается в ее «загадку», естественным образом имеющую свою разгадку. Ее нахождение не только должно исключить несвойственные варианты развития, но также актуализировать процесс сущностного осуществления. Тайна русского будущего в этом случае осваивается, а ее непонятность в значительной степени сводится к «рассудочной» непонятности, уже не к вопросу о том, возможно ли, но как становится возможно такое большое освобождение сил развития.

Игра в «тайну-загадку», в непредсказуемость, но и способность к скорой актуализации российской потенциальности составляет в течение столетий один из наиболее закрепившихся способов действия дипломатии и внешней политики России, который пережил все структурные метаморфозы и применяется, в последнее время, правда, более сдержанно, хотя и менее успешно, также сегодня.

⁵⁹¹ Cp. S. Frank, *Istota i wiodące motywy...*, s. 35.

⁵⁹² Cp. A. Kelly, *Nic nie jest proste*, [w:] I. Berlin, *Rosyjscy myśliciele...*, s. XVI-XVII.

3. Идея исключительной свободы России

В богатом пантеоне русских национальных мифов очень заметное место занимает на протяжении столетий идея особой свободы, которая якобы принадлежит русским и России. Можно даже сказать, что без ее учета невозможно понять многие содержания из их истории, совместно создаваемой – в большей, вероятно, чем где бы то ни было степени – амбициями, стремлениями, идеологиями и программами, обретающими квазирациональный смысл и видимость реальности лишь если предположить – и поверить, что судьбы этой страны и процессы, происходящие в ней, не подчиняются или не должны подчиняться всем тем ограничениям и обусловленностям, которым они подвержены в других странах, лишенных привилегии исключительной свободы. Результаты этих действий и стремлений оказывались намного более радикально отличными от стоящих за ними интенций, влекли за собой неисчислимые жертвы и социальные расходы, а миф все еще жив. Нам ничуть не надо искать его разнообразные исторические экземплификации в мрачных веках далекого прошлого: всю гамму вариантов метаморфоз данного мифа можно найти, даже если ограничиться двумя-тремя последними столетиями.

В своей современной версии открытие русской привилегии исключительной свободы России и русских пришло извне. Его автором был не кто иной, как один из величайших немецких философов Готфрид В. Лейбниц, который высказывал ее в связи с реформами Петра Первого. Смысл констатации Лейбница был таков: «Как же счастлив народ, у которого еще ничего не сделано!» Если старые институты и традиции были подорваны радикализмом деятельности Петра Первого, «Ваше Царское Величество может, – написал он в письме к царице, – все еще, к счастью, сделать...»⁵⁹³.

Почти мимоходом высказанные замечания западных мыслителей должны были соответствовать русскому мышлению, ментальности и национальной психике, если они распространились в России широко и закрепились в ней надолго, выходя за рамки даже наиболее внутренне радикальных разделов русских мыслительных и

⁵⁹³ Цит. по: A. Walicki, *Rosyjska filozofia*...s. 16-17.

социальных ориентаций: «Что касается мысли, что русский народ якобы располагает счастливой возможностью выбора любой “формы”, то нужно констатировать, – писал, дистанцируясь от нее, Георгий Плеханов, – что наши окциденталисты высказывали ее так же часто, как славянофилы»⁵⁹⁴.

В версии, близкой к взглядам Лебница и Дидро, идея исключительной свободы России появилась в произведениях русских авторов уже в XVIII в., например, у Дениса Фовизина: «Если здесь (т. е. на Западе. – М. Б.) начали жить раньше, то мы, по крайней мере начиная жить, можем выбрать себе такую форму, которую хотим, и избежать тех недостатков и зла, которые здесь укоренились»⁵⁹⁵.

Интересно, что, когда подобный по своей сути взгляд появился впервые в рамках продуманной, целостной теоретической концепции, в мысли Петра Чаадаева, он не был – если сопоставить между собой звучание *Философических писем* и *Апологии сумасшедшего* – лишен явной амбивалентности. Основой теории Чаадаева было противопоставление России и Европы: если Европу характеризует, как он считал, непрерывность и постепенный прогресс, а человек Запада – свободная, взаимодействующая с остальными человеческая индивидуальность – имеет чувство многовековой традиции, а одновременно возможность ее преобразования и продолжения, то Россия отличается отсутствием развития, механизмов кумуляции опыта, жизнью исключительно настоящим, отсутствием корней и хаотичностью зачастую противоречивых, подражательно импортируемых с Запада действий и стремлений.

Чаадаевское заключение, вытекающее из сопоставления России и Запада, – «мы миру ничего не дали, ничего от мира мы не взяли, мы не внесли в массу человеческих идей ни одной мысли, мы ни в чем не содействовали движению вперед человеческого разума, а все, что досталось нам от этого движения, мы исказили»⁵⁹⁶ – представлялось в свете официальных правительственных оценок так

⁵⁹⁴ J. Plechanow, *Historia rosyjskiej myśli społecznej*, t. 1, Warszawa 1966, s. 429.

⁵⁹⁵ Цит. по: там же. – s. 429.

⁵⁹⁶ Чаадаев П. Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. – Т. 1. – М., 1991. – С. 330.

болезненно абсурдно, что его автор, по рекомендации Николая I, был сочтен сумасшедшим и подвергнут принудительному лечению. Уже «вылеченный» Чаадаев в ранее констатируемом несчастье России – отсутствии преемственности, непрерывности прогресса, индивидуальности личности – увидел привилегию и дополнительный шанс: если она остается *чистым листом*, на нем можно написать все, хотя бы «решить большую часть проблем социального порядка, завершить большую часть идей, возникших в старых обществах, ответить на важнейшие вопросы, которые занимают человечество»⁵⁹⁷.

Продолжателей подобных идей хватало и среди самых выдающихся умов России. «Мыслящий русский, – утверждал Александр Герцен, – является самым независимым человеком в Европе. Что может его удержать? Уважение к будущему? (...) но не начинается ли история новой России с полного отрицания народности и традиции? (...) Мы независимы, потому что ничего не имеем, что могли бы любить, не имеем почти ничего; каждое наше воспоминание напоено горечью, сознанием причиненных нам обид. Привитая нам западная традиция, несмотря на свое огромное влияние, не могла стать для нас родной, обязательной, собственной традицией, которая есть на Западе и в высших сферах польского народа»⁵⁹⁸.

Нашедшие свой триумфальный финал в мещанской цивилизации XIX века, пути развития Запада не должны, к счастью, заключал Герцен, быть путями развития России. Это, однако не означает, что его страна должна была бы отказаться от величайших культурных ценностей Запада, более того: путь, ведущий к ним, как он считал, может быть значительно сокращен, ибо существует – с опорой на русское земство, общину – возможность непосредственного пути к социализму. Предсоциалистические инстинкты русского народа и воплощающие их общинные формы коллективной жизни, обогащенные интеллигенцией, должны были составлять предпосылки ее реальности. Сила сопротивления существующих институциональных структур, удерживающих *status quo*, не казалась непреодолимой, если в России «за государством

⁵⁹⁷ Там же. – С. 534.

⁵⁹⁸ А. Герцен, *Pisma filozoficzne...*, t. 2, s. 237-239, 354.

видимым нет государства невидимого»⁵⁹⁹, способного легитимировать общественный порядок, постоянно еще – по причине «молодости России» и «молодости русского народа» – лишь формирующийся, ищущий свойственные себе социальные формы. Россию, добавлял Герцен, никогда не устроят созданные на Западе «переходные формы», делающие возможными лишь ограниченные законом политические свободы, она будет стремиться к созданию форм, гарантирующих полную свободу и устранение всякого принуждения: «мы слишком угнетены, чтобы удовлетвориться неполной свободой. Вы должны сохранить какие-то приличия, вас удерживают сомнения, у нас нет ни приличий, ни сомнений...»⁶⁰⁰.

Подобные идеи многократно появлялись в народническом движении, наиболее влиятельной мыслительной и социальной ориентации второй половины XIX века в России. Речь шла в особенности о возможности для родной страны обойти «капиталистический этап развития» и шансах на непосредственное создание своеобразно понимаемого социалистического общества. Принципиальной предпосылкой данных замыслов должна была стать, как в концепции Герцена, сельская община, подвергающаяся – народники не могли этого не видеть – все более сильным процессам разложения под влиянием формирующегося в России капитализма. Решения беспокоящей проблемы – в сфере мысленных спекуляций – однако, каждый раз находились, а присущая якобы России привилегия свободного выбора пути развития обосновывалась разными способами. Обратим внимание на два из них. Согласно Н. К. Михайловскому, переход России через капитализм должен был бы иметь неизбежный характер лишь тогда, когда развитие страны имело бы стихийный характер и было бы лишено сознательного руководства, а так, к счастью, утверждал он, не должно быть. По убеждению же И. Юзова, дело выглядело совершенно обратным образом: именно естественная тенденция развития русского общества должна была вести к коллективным формам, а их лишь искусственно и с опорой на государственное насилие направляют в сторону капитализма. Парадоксальная, полная противоположность

⁵⁹⁹ Там же. – s. 194.

⁶⁰⁰ Там же. – s. 238.

предлагаемых обоснований, а также присутствие в народническом движении множества других обоснований, отличающихся друг от друга и зачастую противоположных, однако всегда «объясняющих» одно и то же – недоступную Западу возможность выбора Россией собственного пути развития – рождает предположение, что предлагаемые теоретические конструкции имели вторичный и явно инструментальный характер, представляя собой рационализацию веры в русскую привилегию исключительной свободы.

Русский марксизм формировался в острой полемике с народничеством, критикуемым им за волюнтаризм и пренебрежение объективными законами развития общества, но некоторые его элементы явно соответствовали русской ментальности, в которой господствовало убеждение в возможности избежания Россией существенных ограничений и обусловленностей, которым подлежат другие общества. Во-первых, политически победившая версия русского марксизма, ленинизм, обосновывает – вопреки ортодоксальной позиции, согласно которой законы общественного развития имеют характер «железного», «естественного» детерминизма, а ни одна общественная формация не исчезает, пока не исчерпает всех своих возможностей развития, – возможность, после победы революции, начала строительства социализма в отсталой стране, которой была Россия. Во-вторых, детерминизм социальных законов по сути ограничивался по марксистской теории эрой классовых обществ: социализм должен был стать шагом к свободе. Верилось, что в России создается новый мир, не подлежащий основным ограничениям, детерминациям или конфликтам ценностей, выступающим в классовых обществах; казалось, к примеру, что экономика не должна подлежать законам рынка или рождать противоречия между эгалитаризмом и эффективностью, свобода не должна вступать в противоречие с равенством и т. д. В-третьих, становилось возможным освобождение от традиционных аксиологических и нравственных «детерминаций» (а согласно некоторым, благодаря т. н. диалектической логике, также от законов логики), идентифицируемых как классовые, буржуазные, охранительные и т. п. То, что на Западе представляло бы собой варварское ограничение или ущемление свободы – цензура, террор, неограниченная власть правящей партии,

концентрационные лагеря – в социалистической России могло стать орудием и даже средством объективизации «истинной свободы», стоило лишь принять за точку отсчета не оглушенные и деморализованные остатками буржуазных влияний, существующие в своем неведении человеческие индивидуумы, а их «действительные» и «объективные» классовые интересы и их «истинную», «правильно понятую» свободу. Восприятие «формальных» политических прав и свобод, хотя бы личной неприкосновенности или элементарных норм права переставало иметь императивный характер, поскольку они утрачивали статус авторитарных ценностей.

Поразительно, что многие аналогичные содержания – отказ от либеральной концепции свободы, критику ее «формального» характера, эссенциализацию понятия свободы – можно найти в славянофильских концепциях, которые, по замыслу своих творцов, должны были быть попыткой возрождения древнерусских, славянских, православно-христианских культурных корней России. Их характеризует попытка создания синтеза единства и свободы, с опорой на которую возможно существование общества без борьбы и противоречий – синтеза, недостижимого для индивидуалистически организованных западных обществ, даже непонятного для них: «Истина недоступна мышлению индивидуумов, но доступна, – убеждал Алексей Хомяков, – сообществу индивидуумов, связанных любовью. Эта черта ярко отличает науку Православия от всех других...»⁶⁰¹. Выражая подобные мнения, создатели классического славянофильства девятнадцатого века Киреевский, А. Хомяков, К. Аксаков дали начало долгой традиции. «Как нам обустроить Россию» Александра Солженицына является современным свидетельством ее живучести.

Нетрудно также указать другие проявления русской веры в привилегию исключительной свободы; некоторые из них относились непосредственно к категории «мыслящих русских». Важным, сильно обоснованным было в особенности убеждение в радикально большей, чем в других странах, независимости русской интеллигенции по отношению к государству, в существовании

⁶⁰¹ *Rosyjska myśl filozoficzna i społeczna 1825-1861*, wyboru dokonał A. Walicki, Warszawa 1961, s. 161-162.

социальной структуры и обозначенных ею групповых партикулярных интересов; при попытках дефинировать культурно-социальную идентичность интеллигенции акцент падал на ее «внеэлитность» и «внеклассовость»: «Интеллигенция не есть социальный класс (...)), она является «идеологическим классом, классом людей, целиком увлеченных идеями и готовых во имя своих идей на тюрьму, каторгу и на казнь»⁶⁰², – утверждал дистанцирующийся от интеллигентской традиции Н. Бердяев. Показателем своей исключительной интеллектуальной свободы русская интеллигенция делала не виданную нигде в другом месте открытость к наиболее зачастую разнородным теоретическим инспирациям и способность к их – невзирая на эклектизм и внутренние противоречия собственных концепций – фактически инструментальной адаптации.

Перечень подобных исторических экспликаций идеи исключительной свободы России и способов ее обоснования можно было бы продолжать очень долго. Приведенные примеры охватывают взгляды и мыслительные концепции, типичные не только для представителей русской интеллектуальной элиты: в более упрощенной версии – без сознания обусловленностей и квазитеоретических обоснований – они были, и зачастую до сих пор таковыми являются, разделяемы миллионами жителей России.

Обращает на себя внимание далеко идущая дифференциация экспликации очень распространенного убеждения в русской привилегии исключительной свободы. Указывалось, в частности, на возможность свободного выбора Россией желаемой общественной формы, пути развития, избежания промежуточных этапов развития, сознательного руководства его процессом, решения – для других недостижимого и даже непонятого – всех основных социальных проблем, создания гармоничного синтеза единства и свободы, гармоничного согласования ценностей разных культур, освобождения социальных форм, гарантирующих полную свободу и отмену всякого принуждения, устранения эгоистически-партикулярного момента из социальной жизни и т. д. В отношении русской интеллигенции состояние исключительной свободы

⁶⁰² Бердяев Н. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века. – Париж, 1971. – С. 28.

конкретизировалось, кроме того, в нигде не виданной, как верилось, независимости от государства социальной структуры и связанных с ней групповых интересов, в исключительной свободе духа, в критической дистанции от всякой, как древнерусской, так и западной культурной традиции, в открытости к даже наиболее разнородным мыслительным инспирациям и т. п.

В стремлении к обоснованию данной привилегии исключительной свободы акцентировалось, что Россия является страной, в которой «ничего еще не сделано», старые древнерусские традиции и институты подорваны, а новые – западные – остаются не вполне обязательными, а отсталость в развитии позволяет избирательно пользоваться опытом и достижениями более развитых стран. Указывалось также на свободу от поработощающего восхищения «буржуазными» материальными ценностями, слабость легитимации существующего порядка, отсутствие наследия, способного привязать русских к собственному прошлому, отсутствие сомнений, максималистское нежелание полумер и полусвободных форм, на рождающую потребность компенсаций, соответствующих огромности страданий, связанных с извечным деспотизмом, несчастную судьбу России вообще, на особенности православной веры, духа собранности, возможность создания синтеза интеллигентских (европейских) и народных (русских) ценностей и т. п. Как видно, конкретные исторические содержания (своеобразие православия, послепетровская действительность России, ситуация отсталости в развитии, свойства политической системы и т. п.) переплетаются здесь с мифологическими элементами, придавая им разнообразные рационализации, оживляя их силы и социально-культурное значение⁶⁰³.

Разнообразие исторических экспликаций и обоснований рассматриваемой идеи, как мы видим, огромно. Ключевое значение – для возможности формулирования каких бы то ни было обобщающих замечаний – как представляется, имеет поэтому более близкое рассмотрение присутствующих в нем, хотя бы даже имплицитно, способов понимания самого феномена свободы. Поразительным кажется, прежде всего, явное отсутствие достаточного осознания необходимости видеть различия между

⁶⁰³ Ср. М. Broda, *Idea szczególnej wolności...*, s. 23-32.

разными, не сводящимися друг к другу, его аспектами: онтологическим, онтическим, экзистенциальным, религиозным, психологическим, политическим и т. д. Ведь одно дело неподверженность лишаящей воли привязанности к земному богатству, согласованность предпринимаемых действий с мнимой динамикой процессов развития действительности или христианская свобода детей Божьих, а совершенно другое – гарантированный законом объем политических свобод личности. Отсутствие необходимых различий и тенденция к редукционистскому сведению одних аспектов к другим не является, конечно, лишь русской особенностью – проблемы, связанные с ними, появляются при всяких глобальных попытках тотализации смысла, относящих разнообразие описываемых содержаний к общим концепциям человеческой и внечеловеческой действительности (свобода личности может в таком случае, утрачивая свою отдельность, отождествляться, например, со свободой Абсолюта, Человечества, с динамикой Законов Истории и т. п.). В случае не признающей никаких компромиссов русской культуры и ментальности «чисто аналитическим», «абстрактным», «формальным», ведущим якобы к дезинтеграции и поверхностности различиям «рассудка» противопоставляется концепция «интегрального разума» и «интегрального знания». Непреодолимая для индивидуалистического, эгоистического и материализованного сознания Запада напряженность между свободой личности и коллектива, в состав которого она входила, понималась в русской православно-славянофильской традиции как отмененная «жертвенным преодолением каждой личности своего собственного я в свободном духовном отождествлении себя с “соборностью”»⁶⁰⁴.

Конечно, в России возникали проявления близкого к наследию западного либерализма способу понимания свободы. Однако они были относительно более слабыми, а оказываясь принципиально успешным противоядием от веры в русскую привилегию исключительной свободы, выходили за рамки настоящих размышлений.

⁶⁰⁴ G. L. Kline, *Rosyjscy i zachodnioeuropejscy myśliciele o tradycji, nowoczesności i przyszłości*, [w:] *Rozmowy z Castel Gandolfo. Europa i co z tego wynika*. Warszawa 1990, s. 164.

Еще раз подчеркнем первично предэпистемологический, иногда даже предрефлексивный характер убежденности в исключительной привилегии свободы России, вторично лишь разнообразными, иногда даже противоположными способами обосновываемый и рационализируемый. Подобным образом дело обстояло также с другими убеждениями, относящимися к предполагаемому уникальному своеобразие России и лежащим перед ней путям и возможностям развития. «Я верил, – признался однажды Герцен, – когда моя вера не имела еще никаких оснований»⁶⁰⁵. Наверное, именно потому они могли так широко распространиться как среди народных масс, так и среди представителей интеллектуальной элиты, сохранить прочность во множестве своих метаморфоз и артикуляций, стать существенной составляющей русского мировоззрения.

Нетрудно осознать психосоциальное основание многих приведенных выше конкретизаций идеи исключительной свободы России и ее жителей. Напряженности, вызванные чувством отчуждения от русской действительности – лишенной со времен Петра Первого возможности легитимации, как в категориях древнерусских, так и европейских ценностей, состоянием вырождения и социально-культурной отсталости, а также отсутствием политических свобод, рождали тенденцию к преодолению их посредством такой интерпретации существующей ситуации, при которой она могла бы появиться как уникальная, положительная возможность: шанс на свободный выбор ценностей, сознательного управления собственным развитием, реальность кратчайшего пути, устойчивость к искушению полусвободными формами и т. п. Русский культурный генотип, акцентирующий примат целого над единицей, слабо выделенной из общественной тотальности, неблагоприятный к «чисто формальным», «внешним» и «искусственным» дифференциациям разнообразных несводимым друг к другу аспектам феномена свободы (онтологического, онтического, экзистенциального, религиозного, психологического, политического и т. д.), склонный рассматривать отрицательную свободу как предмет «личной жертвы» или героического «самоотречения», подчинять ее элементы положительным

⁶⁰⁵ Герцен А. Полное собрание сочинений и писем. – Т. 1. – СПб., 1906. – С. 129.

концепциям свободы, ориентированный на близкую перспективу паруссионного или квазипаруссионного преобразования и т. п., способствовал поддержке убежденности в том, что «неопределенность», «пластичность», «открытость», «инаковость», «молодость» или «потенциальность» России, ее «загадочность» и «таинственность», наконец, также «святость» представляют собой предпосылку и даже залог привилегии исключительной свободы.

Переживание массы собственной свободы, усиленной в послепетровской действительности чувством отсутствия прочности и отчуждения, не было свободно от элемента амбивалентности, вызывало страх и попытки бегства от нее. Это пронизательно осознавал Федор Достоевский, по убеждению которого свобода дана человеку от природы, и первой заботой человека является как можно более скорая передача ее кому бы то ни было⁶⁰⁶. Универсальный аспект экзистенциальной проблемы не мог не приобретать в его стране особой интенсивности, если «страшно, — как писал Достоевский, — до какой степени свободен духом человек русский...»⁶⁰⁷. Одновременная склонность русской интеллигенции к агорафобии и клаустрофобии понимается иногда как одно из проявлений антиномичности русской души: «Из противоречий соткана душа русской интеллигенции, так же, как вся русская жизнь, и противоречивые возбуждает к себе чувства», — указывал С. Булгаков⁶⁰⁸. Некоторые из его земляков предпринимали попытки более глубокого объяснения рассматриваемого феномена: гипертрофия «регулярной государственности» и одновременного произвола власти, соответствующая духу и практике авторитарного централизма, стремления власти к полному контролю за процессами общественной жизни в империи создавала психологическую потребность эксплозии непредсказуемости. И если — с одной стороны — попытки отгадать тайну непредсказуемости питались стремлением к упорядочению неупорядоченного, то — с другой стороны — атмосфера Петербурга и

⁶⁰⁶ F. Dostojewski, *Aforyzmy*, Warszawa 1976, s. 43.

⁶⁰⁷ Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений в 30 т. — Т. 18. — Л., 1978. — С. 55-56.

⁶⁰⁸ Булгаков С. Героизм и почвенничество. Из размышлений о природе русской интеллигенции // Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. — Франкфурт-на-Майне, 1967. — С. 68.

страны, в которой «дух несвободы» переплетался с «суровым видом», рождала желание непредвиденного, неправильного и случайного⁶⁰⁹.

Оборотной стороной максималистского опыта свободы был, напомним, столь же крайний русский фатализм, примирение с неизбежностью судьбы, парадоксальное совпадение неограниченных возможностей и невозможностей. Замысел выхода за рамки детерминаций, ограничений и противоречий переживаемого мира, бесповоротного освобождения от познаваемого в нем зла и несправедливости, соответствующий, вероятно, какой-то более общей человеческой потребности, приобретал в России исключительную интенсивность.

Усиленный свойственной ей религией, культурой и ментальностью эсхатологический максимализм, упор на тотальность возможного, обращенного в относительно близкое будущее преображения выразился также в идеологических и философских формулах, программно антирелигиозных и враждебных православию, становящихся отчасти его неосознанным суррогатом и субститутом. «Русская мысль, – утверждает В. Зеньковский, – сплошь историософична, она постоянно обращена к вопросам о «смысле» истории, конце истории и т. п. Эсхатологические концепции XVI века перекликаются с утопиями XIX века, с историософскими размышлениями самых различных мыслителей»⁶¹⁰.

Относительная слабость либерального течения в русской мысли и редкость связанных с ним концепций отрицательной свободы, направленной на проблематику объема политических свобод личностей, их правовой защиты от вмешательства других личностей, институтов и власти, имеет свои общественно-исторические обусловленности в слабости мещанства, рыночной экономики, связана с системой царского самодержавия и коммунистического тоталитаризма, отсутствием возможности познания ценностей, которые несет жизнь в созревшем, стабильном демократическом порядке и т. п. Обратим также внимание на некоторое типичное для России обстоятельство: элементы

⁶⁰⁹ Ср. J. Lotman, *Rosja i znaki...*, s. 162.

⁶¹⁰ Зеньковский В. История... - Т. 1. – Ч. 1. – С. 16.

негативной концепции свободы появляются здесь удивительно часто как – несвободный от амбивалентности и потенциально разрушительных последствий – момент, своеобразие которого и аксиологическая автотеличность уже были (если вообще ранее появились) «преодолены» и подчинены в степени, гораздо более сильной, чем в случае гегелевского «снятия», *Aufhebung*.

Негативная свобода становится для многих русских предметом этически мотивированного, героического «отречения» или «личной жертвы»; к примеру, народническая интеллигенция отрекалась от коллективно ценных для себя политических свобод личностей во имя социальной эмансипации народа: «Признавая примат реформы социальной над политической, мы отказываемся от укрепления наших прав и расширения нашей свободы как орудия угнетения народа и дальнейшего умножения греха»⁶¹¹. Потребность институционализации политических свобод личностей, правовых гарантий для них рассматривалась – в отвлечении от позиции не всегда последовательных русских либералов – по крайней мере как относительная ценность, необходимая лишь в условиях неадекватно организованного и поэтому противопоставляющего друг другу индивидуумы и группы, общества. Вместо ограниченной правом и коллизией человеческих интересов личности велся поиск скорее Формулы, способной согласовать – что должно было быть исключительной привилегией России – абсолютную свободу с лишенным конфликтов общественным единством.

Праисточники и обусловленности свойственного русским и русской культуре переживания свободы можно искать в определенных чертах восточнохристианской религии, духовности, цивилизации и государственности, усвоенных Россией – и постоянно в ней объективированных, даже усиленных – с принятием христианства. Как мы помним, восточное христианство отличалось всегда своеобразным «эсхатологическим максимализмом», желанием быстрого осуществления паруссии и явно меньшей, чем в случае западных церквей, чуткостью к детерминациям, противоречиям и ограничениям воли и действия в не преображенном еще, далеком от паруссии мире. Этот упор –

⁶¹¹ Высказывание Н. К. Михайловского цит. по: *Filozofia społeczna narodu rosyjskiego*. Wybór pism, oprac. A. Walicki, t. II, Warszawa 1965, s. 594.

закрепленный в русской культуре и ментальности – на тотальность возможного, обращенного в относительно недалекое будущее преобразования выразился также в идеологических формулах, программно антирелигиозных и враждебных православию (к примеру: всегда присутствующий в марксизме десакрализованный элемент «эсхатологического максимализма» подвергся радикальному усилению в большевистской идее ускорения истории).

Относительно более сильные, чем на Западе, неоплатонические и оригенсовские элементы в восточной патристской традиции вели к интуитивизму и антидискурсивизму, акцентировали непознаваемость Абсолюта и мистико-экстатические содержания, заслоняли значение структурной дифференциации мира и связанной с ней потребности понятийных различений – в том числе тех, которые могли бы быть отнесены к отдельным аспектам сложного феномена свободы, противодействуя игнорированию их отдельности, редукционистскому сведению одних к другим, закрывающему коллизии, к которым неизбежно ведут подобные операции.

По сравнению с сильно ориентированным на историчность Западом, религиозность которого и постренессансное самосознание вообще радикально утрачивает свой космологический аспект, отходя от макроантропоморфной перцепции космоса, православие сохранило гораздо больше содержаний, присутствовавших в древних архаических космических религиях. Согласно восточной патристике, природа страдает от падения человека, которому Бог дал над ней контроль и который предпочел быть контролируемым ею и подчинился ее детерминизму. Грех человека «микрокосма» сбрасывает творение в упадок и смерть, а обновление человека во Христе является обновлением космоса, возвращением его красоты и свободы⁶¹².

В основании духовности восточного христианства лежала отличная от западной концепция индивидуальной личности: «В латинской патристике мы встретились с концепцией личности волюнтаристско-персоналистской, здесь, напротив, встречаемся с личностью созерцательной, квиетистской, тяготеющей в

⁶¹² Ср. J. Meyendorff, *Teologia...*, s. 197 i n.

определенной степени к интерперсонализму»⁶¹³. Дуализм и напряженность между брэнностью и потусторонним миром, свободой и необходимостью, идеалом и действительностью сильнее переживались в горизонте более непосредственно видимой эсхатологической перспективы. Это вело к своеобразной растерянности концепции индивидуальной свободы, которая, не умея найти себе выхода – как в византийской, так и в русской государственности – во внешних формах общественной жизни, кристаллизовалась в усиленном чувстве внутренней действительности человека, идеале внутренней свободы, в концепции свободы как «свободы не от мира сего». Более сильной на Западе чуткости к историчности, конкретности, сложности и конфликтности брэнного мира и связанным с ней концепциям ограниченной и относительной свободы, объективирующейся в правовом порядке политико-социальных институтов, противопоставлена абсолютная свобода, трансцендирующая в своей внемирности ограничения познаваемого мира и тем самым способная согласоваться с одновременной омnipотенцией государства в общественно-политической действительности.

Чтобы сохранить свой максимализм, свобода или становилась идеей полной независимости от погружения в мир, или перерождалась в идеологический проект тотального его преобразования, господства посредством общественного «целого» над собственной судьбой, замысел «действительной», лучше всего окончательной и бесповоротной, самореализации – предполагающие каждый раз ту или иную, однако абсолютизированную, «положительную» концепцию свободы, в перспективе которой не оставалось места для самым обычным образом понятой индивидуальной свободы: не случайно славянофильская соборность, народническая эмансипация народа или большевистское видение поглощения и обобществления личности коллективом проявляют в своем понимании свободы и ее институциональных объективизаций явные подобиya. Русский культурный генотип, акцентирующий примат целого над личностью и слабо выделяющий ее из общественной тотальности, составлял плодотворную почву для развития «положительных» концепций свободы: «Эта часть, –

⁶¹³ B. Jasinowski, *O cywilizacji wschodnio-chrześcijańskiej*, Lublin 1937, s. 12.

воспользуемся словами И. Берлина, относящимися к рассматриваемому типу концептуализации свободы вообще, – признается (в России как бы естественно. – М. Б.) истинным я, которое, навязывая свою коллективную или «органичную» единую волю строптивым «членам», достигает собственной и тем самым их «высшей свободы»⁶¹⁴.

Перспективы, которые открываются, в каждом случае импонирующе: «обожение» мира, ведущее к реализации на земле Царства Божьего, народническая перспектива синтеза русских и западных ценностей, народных и интеллигентских. Бердяевский Эсхатон или свободное от всяческого принуждения коммунистическое сообщество: «Совершенное добро без всякой примеси зла и несовершенств»⁶¹⁵. Религиозной или идеологической конверсии соответствует преобразование природы человека и мира: «Так как члены Царства Божия совершенно свободны от эгоизма, так тело их нематериально, а преображено. Материальное тело является следствием эгоизма...»⁶¹⁶. Вместе с атрофией эгоизма, личного или классового, атрофируются коллизии, ограничения и детерминации, происходит «скачок к царству свободы».

Сопоставленное с перспективой относительно более близкой, чем на Западе, десакрализованной или нет эсхатологической парусии, сильнее насыщенной содержаниями апокастатического всеединства – а поэтому также интенсивнее переживаемое – испытание присутствующего в истории зла вело к этическому максимализму, в принципе не признающему никаких компромиссов с действительностью. Практическая невозможность их избежания подталкивала, однако, хотя бы посредством механизмов устранения познавательного диссонанса к позиции своеобразной покорности реальности, ее идеализации и тотального с ней согласия. В сопротивлении указанной позиции формировался морально-общественный этос русской интеллигенции. Ее морализм был сосредоточен исключительно на внешнем мире, а место покорности

⁶¹⁴ I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności i inne eseje*. Warszawa 1991, s. 131. В данном тексте я использую берлиновское различие «положительной» и «отрицательной» концепции свободы.

⁶¹⁵ Лосский Н. О. Характер русского народа. – Кн. I. – М., 1990. – С. 5.

⁶¹⁶ Там же.

миру или ухода от него заняла борьба с ним и замысел его полного преображения. Своеобразным соответствием православного чувства преходящести и хрупкости брэнного мира стала, напомним, интеллигентская вера в принципиальную легкость разрушения существующих общественных структур, выхода за пределы связанных с ними и статусом человеческого общественного бытия вообще детерминации, ограничения и противоречия, в способность свободного созидания будущих институциональных форм, в почти неограниченные возможности русской свободы перехода в совершенно новый, освобожденный от порабошающих уз мир.

Противопоставляющаяся – в своем своеобразии и непонятности для чужих – с самого начала остальному миру, верящая в принадлежащую ей привилегию исключительной свободы и ищущая абсолютного добра, реализующегося лишь в Царстве Божием, Россия не забыла о других: «Члены Царства Божия совершенно свободны от эгоизма и потому они творят абсолютные ценности – нравственное добро, красоту, познание истины, блага неделимые и неистребимые, служащие всему миру»⁶¹⁷. Посредничество Божьего Провидения несколько утратило со временем свою необходимость, носителями свободы становился, например, революционный русский пролетариат и его вооруженный отряд – Красная Армия: «вы – солдаты рабоче-крестьянской республики (...) идете к ним не как угнетатели, а как освободители»⁶¹⁸. Лишь тогда, когда весь мир преобразится на революционно-русский лад, а Россия станет во главе общечеловеческого сообщества и укажет ему путь, русская привилегия превратится во всеобщий закон.

Это была, однако, всегда лишь перспектива будущего. Пока привилегией исключительной свободы наделена лишь Россия, а из универалистского предвосхищения черпалась просто легитимация для предпринимаемых действий. Исторические примеры можно продолжать, но все они свидетельствует о вере в то, что неизбежные в других местах детерминации, ограничения, противоречия и жертвы не касаются родины царей или колыбели мирового

⁶¹⁷ Там же.

⁶¹⁸ Ленин В. И. Речь к красноармейцам, отправляющимся на польский фронт, 5 мая 1920 г. // Ленин В. И. Полное собрание сочинений. – Т. 41. – М., 1977. – С. 110.

социализма. Одним из них остается вера в возможность третьего пути, гармонично примиряющего механизмы планируемой и руководимой из центра экономики с экономикой рыночной, соединяющего их достоинства, устраняющего недостатки. Истины, остающиеся в категориях мифа, сталкиваясь с действительностью, иногда вызвали сомнения и нигилистское отчаяние, но это не означало обычно выхода за рамки структур мифического мышления: драматизм ситуации рождал искушение поиска радикального, глобального решения, недоступного, даже непонятного для других, возможного лишь в России. Гордиев узел нарастающих проблем и вера в возможность их радикального, а лучше всего окончательного решения, как обычно, одинаково упрямо воспроизводились в ней.

4.Верификация, реинтерпретация, репродукция

Постороннему, а в особенности западному наблюдателю, следящему за историческими судьбами, честолюбивыми намерениями и устремлениями России и сравнивающему их с опытом Европы, трудно избежать впечатления, что способ понимания действительного или реально достижимого в России значительно отличается от господствующего на Западе⁶¹⁹. Типичное для русских интенциональное обращение к центру – «сердцу» или «душе» – действительности, ее внутренней сущности и скрытой глубине, маргинализирующее значение эмпирической сферы и возможных для познания на ее уровне закономерностей, механизмов и обусловленностей развития, оказывается – в повторяющейся практике исторического опыта – выходом в пространство фантазии, скачком за пределы реальности. Пренебрегаемая во имя так или иначе понимаемой, предполагаемой глубины, познаваемая просто в профанных категориях или категориях эмпирических наук сфера явлений каждый раз берет свое, приводя в действие процессы отрицательной верификации предпринимаемых разнообразных попыток реализации широко понимаемой «русской идеи».

⁶¹⁹ Сам факт отличия не должен особенно удивлять, если замечать погруженность человеческого опыта реальности в разнообразные религиозные, мировоззренческие, философские, идеологические, научные, ментальные, культурные, общественные, исторические и т. п. содержания.

Когда течение времени приносит очередное разочарование – «Страшно, что Россия – что-то другое, не то, что мы себе напридумали»⁶²⁰ – появляется потребность реинтерпретации смысла того, что случилось, объяснения факта, почему ожидания не оправдались в действительности. В таком случае разоблачается неистинность или чем-то опороченный характер якобы «сущностного» опыта, который в последнее время стал участью России. Очень часто появляется также мотив не столько уж поиска, сколько нахождения виновных: «Но кинулись, – пишет, например, о т. н. патриотах Александр Солженицын, – в незрячую крайность: за поражения России в XX веке искать виноватых не в нас самих, так дешево клонувших на ленинский призыв к грабежу и «штык в землю» вместо защиты Родины; и не в нашей же отнюдь не масонской династии и правящем слое, – но во всем происшедшем обвинить “сионизм”, а кто и прямо “евреев”, и даже с карикатурной подачей»⁶²¹. Заменителем этической чуждости обвиненных лиц или групп бывает также идея предательства предводителей: «Ничего этого или подобного сделано не было. Главари переворота в короткие дни обманули, предали надежды аплодирующей массы»⁶²².

В соответствии с нуждами каждый раз ожидаемой альтернативы будущего, абсолютизации или, напротив, маргинализации подвергаются в этом случае определенные явления, процессы и структуры русской жизни. Евразийский вариант, например, сопровождается обычно «поверхностностью» объема европеизации России, разоблачением ее лишь якобы интеллигентской видимости, незамечанием искусственности православно-исламского общественно-культурного «синтеза»⁶²³, масштаба продвинутости процессов дехристианизации и деисламизации, которые произошли на территории России,

⁶²⁰ Из писем соотечественников к А. Солженицыну. Цит. по: Солженицын А. И. Россия в обвале. – М., 1998. – С. 110.

⁶²¹ Там же. – С. 142.

⁶²² Там же. – С. 14.

⁶²³ Как справедливо утверждает А. Сухов, все попытки, предпринимаемые евразийцами, «не были способны сделать евразийское учение о религии целостным, они могли лишь искусственно соединить различные плохо совместимые его фрагменты». См. Сухов А. Столетняя дискуссия. Западничество и самобытность. – М., 1998. – С. 182-183. Ср. также Понарин А. Россия... – С. 28 и далее.

переоцениванием шансов на повторение «китайского пути» к успеху, маргинализацией уроз политической и культурной интегральности России, связанных с возможными попытками нового поглощения утраченных азиатских, преимущественно мусульманских, владений российско-советского государства, декадентским и реактивным характером евразийских идей, развивающихся на чувстве сомнения в возможность обретения себя и подтверждения собственной ценности в европейском сообществе и т. п.

Вариант же православного возрождения, в свою очередь, в особенности если бы оно должно было выйти за рамки религиозно-нравственного аспекта и стать основанием цивилизационного, культурного и политического расцвета российского государства, маргинализирует (или предполагает их легкий поворот вспять) секуляризационные процессы, потребительство, «материализм» личных и национальных устремлений, заметный на историческом пространстве ментальный амодернизм православия, его сопротивление процессам рационализации, объективное отсутствие общественного православного просвещения, повсеместно замечаемую слабость связи религиозной веры с нравственностью ежедневной жизни, с чувством ответственности за отдельные собственные действия личности и т. п. Подобным образом – известно, что в замеченном, ничуть не всеобщем обращении к православию содержания в узком смысле религиозные выполняют во многих случаях вторичную роль по отношению к необходимости справиться с чувством находящейся под угрозой национальной идентичности. В ситуации разложения более ранних оснований этой идентичности (имперскости, великодержавности, «советскости») и отсутствия согласия по вопросу о коллективной идентификации с каким-либо периодом отечественной истории и свойственными ей государственными формами (например, допетровской Руси, петровской Руси, Советского Союза) православие, как представляется, может дать совокупность национальных символов, что-то говорящих воображению, эмоциям и сознанию, своего рода заменитель непосредственного отождествления с Россией, противоядие от болезненно ощущаемого состояния атомизации и вырождения.

Проблема в том, что – и это не ускользает от внимания многих русских – наблюдаемые также сегодня предпринимаемые политиками и учеными попытки «выделить чисто русскую составляющую судьбы России и именно с ней связать представление как о прошлом, так и будущем страны...»⁶²⁴, не могут не вызывать и теоретических, и политических сомнений. Как напоминает Л. Семенников, Россия – государство, представляющее собой произведение сложных политических процессов (завоеваний, территориальных разделов, присоединений и отделений и т. п.), сформированное на стыке христианства, ислама, буддизма и ряда других, более мелких верований, – является конгломератом наций, принадлежащих к разным существующим типам цивилизации, объединенных могущественным государством с великорусским ядром. Множество наций и культур превратило Россию в общество принципиально неоднородное: «Это означает, что существует не одна (русская) Россия, а много “Россий” в одном государстве (...). Все эти народы исповедуют ценности, которые не способны к сращиванию, синтезу, интеграции. Они не сводимы к русскому»⁶²⁵. Исламские, ламаистские, православные, католические, протестантские ценности нельзя просто объединить в «синтетическое» целое и подчинить православию.

В результате «Россия не имеет социокультурного единства, целостности»⁶²⁶. Следует, продолжает Семенников, говорить скорее о социокультурной идентичности отдельных составных сегментов, выступающих совместно и воздействующих друг на друга в рамках одного государства, парадигма развития которого не была, впрочем, постоянной, а изменялась на разных этапах русской истории, делая из России «дрейфующее общество» на перекрестке цивилизационных миров. Поэтому исключительно остро встает перед ней вопрос о выборе альтернатив, а связанный с русско-православной доминантой поиск окончательного единства встречает, заметим, сопротивление общественной гетерогенности и, пытаясь ее преодолеть, антагонизируется внутренний конфликт,

⁶²⁴ Цит. по: Соловьев В. М. Тайны... - С. 121.

⁶²⁵ Цит. по: там же. – С. 122.

⁶²⁶ Цит. по: там же.

усиливается необходимость унификационных идеологических действий и т. д.

Выработанные модели принципиально различных путей развития, представляемые в изоляции от других альтернатив будущего облика России, могут, конечно, выполнить определенные эвристические функции, обращая внимание на многочисленные явления и процессы, составляющие действительность страны. Однако часто они ведут скорее к познавательным деформациям и мистификациям, связанным с масштабом свободы выбора будущего (как в духе волюнтаризма, так и фатализма), укрепляют заблуждения, поддерживают ментально и культурно укоренившиеся мифы. Поэтому становится необходимо сопоставление и сравнение данных моделей, создание теорий многовариантного развития, позволяющих умерить степень различия, которая могла бы сопровождать отдельные варианты, показ «балласта», т. е. просто «материи» русской действительности, которая в случае выбора какого бы то ни было из них все равно была бы в это вовлечена.

Принципиальное значение, как представляется, имеет осознание степени и характера вовлеченности русского мышления в выработанные традициями ментальные структуры, относящиеся к способу переживания и интерпретации смысла личного и национального существования, лежащие в основе и обуславливающие совершаемые проекции будущего России. Речь идет в особенности о выработке и распространении сознания того, что «искусственность» и «переходность» русской действительности – ее «двойственности», «неидентичности», внутреннего «разлома», непонимания внешним миром русского посланничества – является по сути де-факто, чаще неосознанно, чем сознательно, «декретируемым». То же самое касается, хотя и в различной степени, русского «стремительного движения» вообще, преходящей ситуации цивилизационной и технологической отсталости, столкновения интеграционных и дезинтеграционных сил, присутствия неоимперских тенденций и сознания цены, которую приходится в связи с ними платить, состояния подвешенности между силой исполнительной власти и сферой гражданских свобод, одновременного наличия открытости к Западу и попыток строительства вокруг России «собственного мира» (тогда

становится необходима, например, Польша: если Россия должна составлять «целое», ей становится необходим также «собственный» Запад)⁶²⁷.

Следует ожидать, что указанная здесь существующая ситуация сохранится во многих своих аспектах надолго, а предпринимаемые попытки скоро – по замыслу, окончательно – справиться с ней будут дополнительно способствовать ее дальнейшему воспроизведению. Иначе быть не может, если рассматриваемые как «сущность», осуществление которой должно изменить и возродить Россию, «европейскость», «коренная русскость», «славянскость», «общечеловечность», «православность» или «эсхатологизм» являются де-факто мысленными абстракциями, выполняющими просто определенные мировоззренческие или идеологические функции.

Еще на один фактор, закрепляющий существующее состояние, следует здесь обратить внимание: позиции, связанные с абсолютизацией приоритета будущего, ведя к инструментализации настоящего и будущего⁶²⁸, парадоксально способствуют сохранению негативов нынешнего состояния, якобы невозможности постепенного, частичного улучшения или рационализации без полного уничтожения его путем революции или полного разрыва с ним⁶²⁹, пренебрегаемого во имя будущего, приносимого ему в жертву⁶³⁰. Преградой для развития стали бы также типичные для

⁶²⁷ Cp. M. Broda, *Najtrudniejsze z rosyjskich wyzwań? Zagadka Leontjewa i Rosja* (wyd. II, uzup.), Łódź 1995, s. 106-107.

⁶²⁸ G. L. Kline, *Rosyjscy i zachodnioeuropejscy myśliciele o tradycji, nowoczesności i przeszłości*, [w:] *Europa i co z tego wynika?*, Warszawa 1990, s. 173. Cp. также Леонтьев К. Собрание сочинений. – Т. 8. – М., 1912. – С. 189, 207, 210-215.

⁶²⁹ Подобные исключаяющие компромисс убеждения и позиции в особенности подготавливали почву для большевистской революции. Cp. R. Pipes, *Rewolucja...*, s. 6.

⁶³⁰ Как замечают это иногда сами русские, усиленная в их культуре абсолютизация значения будущего влияет на характер восприятия и реинтерпретации приходящих извне идей и мыслительных концепций; к примеру, как указывает Б. Шульдин, «Марксизм, представляющий собой первую попытку создания полностью материалистической философии (...), в условиях России приобрел ярко выраженные черты философии “будущего”, философии “идеала”, ориентировался чаще на построение идеала в ущерб своей методологической стороне, анализу существующей реальности». См. Шульдин Б. Российский менталитет... - С. 113.

культур с бинарными структурами, классическим примером которых является Россия, возможные – в путинской России успешно, однако, маргинализируемые – попытки воплощения в жизнь неосуществимого идеала, идеи «разрушить “старый мир до основания, а затем” на его развалинах строить новый»⁶³¹, что ведет к гипертрофии момента деструкции, растраты сил, прерыванию или деградации процессов социального и культурного наследования.

Ориентация на будущее вообще является чертой нового времени, однако существует также ориентация противоположная, оказывающая ей сопротивление. В «эсхатологической» России поляризация этих сил всегда была очень резка, а преобладающему варианту сторонников культа будущего решительно противилась немногочисленная группа все же выдающихся мыслителей: Герцен, Леонтьев, Достоевский, Толстой, Шпет... Создатель «Византизма и славянства» отвергал «лихорадочную заинтересованность» в земной удаче отдаленных поколений как со стороны социалистов, так и утилитаристов. Леонтьев противопоставлял такой ориентации будущего христианское *agape* – любовь к «ближнему (...), встреченному лицу, человеку, находящемуся рядом с нами» – милосердие к живым и реальным человеческим существам, слезы которых мы видим, вздохи и стоны которых мы слышим (...) в настоящее время»⁶³².

В предлагаемой в книге перспективе описательный аспект потенциально объединяется с эмансипирующим аспектом в той степени, в которой процесс осознания вовлеченности собственного сознания в сложные, многослойные ментально-культурные содержания, структуры и схемы создает возможность выработки необходимой дистанции от них. Способность выработки ее – таким образом, чтобы это не вело к состоянию вырождения по отношению к собственной традиции, создавая в то же время возможность критического диалога с ней, – становится, возможно, наиболее актуальной, чем когда бы то ни было, интеллектуальной задачей России. Интегральной составляющей данного задания остается объем дел, названный мной интеллектуальным вызовом Будущего. Я имею в виду сферу проблем, связанных с вовлеченностью

⁶³¹ Лотман Ю. Семиосфера... - С. 148.

⁶³² G. L. Kline, *Rosyjscy...*, s. 173.

русского мышления в ментально-культурные источники, структуры и функции, создающие основы национальной топографии смысла, проецируемой в будущее. Именно в ее рамках будущее становится Будущим, а ментальные и культурные содержания, схемы, фабулы и мифы получают статус конститутивных определителей смысла, приобретают характер очевидности, создают механизмы самовоспроизведения.

Утверждая это, я ничуть не веду к констатированию якобы навсегда predetermined судьбы России. Это было бы опасным по своим последствиям декретированием тезиса, не поддающегося, впрочем, эмпирической верификации, опирающегося на лишенный возможности объективизации взгляд в глубину «сущности» русскости или просто на упрощенные экстраполяционные процедуры, переносящие прежние структуры и социальный опыт в будущее⁶³³. В той степени, в которой он имеет «постулатный» характер (т. е. является некоей субъектной проекцией, наложенной на «сырой» – или упорядоченный лишь в границах возможностей, которые имеют эмпирические науки, – набор исторических фактов), должна быть оцениваема в категориях целей, ценностей и угроз, которые с ней – и вообще с убеждением в окончательной неререформируемости России – беспокойным образом связаны. Истинное будущее России, как и других стран, всегда остается открытым.

Обращает на себя внимание частое, как бы автоматическое определение переживаемого Россией – после распада коммунистической империи – периода в категориях *смуты*. Согласно предполагаемой в таком случае схеме, после очередного, регулярно повторяющегося в русской истории периода дезинтеграции системы наступит неизбежное воспроизведение постоянных структур по крайней мере иначе стилизованного во внешнем слое, лишь в России якобы возможного строя *самодержавия*. Указанный подход не лишен некоторой

⁶³³ В нем слышится элемент мифического мышления: судьба сообщества (собственного «мира») была уже predetermined тогда, когда сформировался его принцип (ведь в русском языке «принцип» может быть синонимом «начала»); времена смуты понимаются в таком случае как периоды переходного кризиса, после которых наступает неизбежное возрождение ослабленной, но неизменной идентичности.

познавательной плодотворности и исторических оснований, пока не ведет к дедукции русского будущего. Ибо можно судить, что мы имеем сейчас в России дело со сложным процессом, в котором действительно на проявления разложения накладываются процессы реинтеграции, но их результат, измеряемый в категориях изменения и продолжения, не предопределен. Ведь указание наличия тенденций или механизмов, способствующих явлениям периодической репродукции определенных ситуаций и структур, не позволяет заранее судить о силе, с которой они будут выступать в будущем, о степени, в которой они скажутся на судьбах России.

В условиях усиливающейся межгосударственной взаимозависимости и интеграции, растущей силы воздействия со стороны международных финансовых организаций, существующего расклада политических сил в мире, проявлений культурной глобализации, «вестернизации» потребительских и жизненных позиций, в особенности молодого поколения, требований, связанных с включением в систему мировой рыночной экономики, законами экономической и цивилизационной конкуренции, значительной степени выработки относительно свободной сферы общественного мнения и общественной жизни, втянутости государственно-политической бюрократии в квазирыночную предприимчивость и т. д. можно ожидать многолетнего сохранения «ситуации переходности».

Отчасти демократическая, но в значительной мере авторитарная организация политической системы, ущербный рынок, непоследовательность попыток и результатов деятельности, направленной, с одной стороны, на вхождение в сообщество европейских государств и противоречащие этому стремления восстановить империю с другой, одновременная открытость к миру и усилия по сохранению собственной самобытности, цивилизационная отсталость, отсутствие чувства «идентичности» и радикально различные направления ее поиска, предчувствие Великого – однако никак не натупающего – Рывка и т. п., как представляется, имеют в России долгое будущее. Так же, как жизнь с болезненным клеймом «неосуществленности» и «переходности».

Процессы общественного воспроизводства и продолжения несвободны от некоторого самоотрицающего элемента: они

охватывают не только процедуры дефинирования существующей ситуации, но и создают социокультурный порядок, в котором происходит неустанная конфронтация поставленных перед собой или имплицитно предполагаемых целей и соответствующих им позиций и действий с результатами, которые они дают. «Некогерентные» элементы характеризуются в этом случае как «вторичные», «внешние», «переходные», «легко устранимые» и т. п., а другие, поскольку желательны, распознаются как – несколько прикрытые слоем внешней видимости – проявления скрытой «сущности», наделенной своеобразной сверхреальностью, динамикой и силой. Отдельные события или процессы – воспринимаемые как явления так или иначе понимаемой «сущности» – могут в таком случае пониматься как якобы окончательно решающие будущее России⁶³⁴, а собственное в них участие переживается иногда как своего рода реактуализация *axis mundi* и связанного с ним обновления мира: «Чувствуешь себя, – признается Ирина Асташкевич, одна из тех, кто решился выступить в дни августовского путча в защиту свободы, – как пионер на новой земле (...). Это прекрасное чувство, если не только наблюдаешь за историческими событиями, но и участвуешь в них. У меня такое впечатление, как будто я стою в самом центре мира»⁶³⁵. А несколькими десятками лет раньше, в начале XX века, подобные чувства, сильные в России издавна, выражал, например, В. Иванов, по мнению которого, именно тогда славянству, а в особенности России, была передана особая миссия, а то, исполнил ее русский народ или нет, является проблемой судеб мира. Беда ей и беда миру, если она с ней не справится. Хорошо будет всему миру, если это произойдет. Русские переживают за все человечество, а человечество переживает в них⁶³⁶.

⁶³⁴ Для примера: позиция немногочисленных защитников российского парламента в 1991 г. понималась как выход на прямую дорогу развитой демократии и обнаружение европейской идентичности страны, наконец-то очищенной от налета варварства, деспотизма, «азиатчины», а попытка силового, преступного по своим последствиям «решения» чеченской проблемы – как разоблачение неистребимой, навсегда предопределенной, враждебной свободе природе России.

⁶³⁵ Цит. по: D. Remnick, *Zmartwychwstanie*, s. 349.

⁶³⁶ См. W. Iwanów, *O idei Rosji*, [w:] *Niemarksistowska filozofia...*, s. 203.

Время от времени возникают, однако, ситуации, автоматически усложняющие репродукционные механизмы: когда степень расхождения между ожиданиями и целями предпринимаемых действий и результатами, которые они дают, между предполагаемой «сущностью» русской действительности и болезненно переживаемой испытываемой фактичностью перерастает возможности решений на уровне простых символических операций, принципиально укладывающихся в рамки прежних структур смысла (и, например, начинает подрываться вера народа в доброго царя, как это произошло после событий «кровавого воскресенья» в Петербурге в 1905 г.)⁶³⁷, нарастает потребность в их пересмотре. Иногда достаточно несложных субституционных механизмов (хотя бы тогда, когда место доброго православного царя в сознании народа занимает не менее добрый, мудрый коммунистический вождь). Бывает, однако, что необходима становится более глобальная ревизия; даже в этом случае, однако, кроме элементов изменения, можно обнаружить также процессы продолжения и, например, эсхатологический максимализм православия находит свои метафорфозы в идеологизированных концепциях земной эсхатологии, в податливости на обещания коммунистической утопии и т. д.

О силе присутствия элемента эсхатологического максимализма в русском сознании, как представляется, также опосредованно свидетельствует появляющаяся и в какой-то степени опирающаяся, возможно, на механизм неосознанной проекции – склонность к пониманию в его духе также в других, нерусских мыслительных концепциях. Для примера: «"Новый мировой порядок", – замечает журнал «Элементы», – представляет собой эсхатологический, мессианский проект (...) Как бы то ни было, современный мондализм, впитав в себя опыт протестантизма, и эсхатологических ересей, и коммунистических революций, и геополитических катаклизмов предыдущих веков, отточил свои окончательные формулировки...»⁶³⁸.

⁶³⁷ Ср. R. Pipes, *Rewolucja rosyjska*, Warszawa 1994, s. 19 i n.

⁶³⁸ Цит. по: Колобов О. Русская идея в контексте международных отношений // Отечественная философия... - С. 27.

Понимание русскости в категориях «души», а в результате – учитывая ее центральный и медиационный смысл – также «мировой души», соединяющих духовность с материальностью, интегрально содержащих момент проявления силы (военную мощь, социальное единство, экспансию влияний, способность покорять врагов, признание русского посланничества и предводительства в мире, подражание другим русским образцам и т. п.)⁶³⁹ вынуждает к более интенсифицированной при современных возможностях передачи информации определенной чуткости к каким-то образом объективизированным критериям и стандартам. При попытках воплощения в жизнь «русской правды» это рождает сопротивление и противодействие других народов и государств, все еще ведь «непреображенных» влиянием «русской идеи», обрекает на прагматико-цивилизационные вызовы, будит механизмы конкуренции, с которыми российское государство зачастую не в состоянии справиться, ведет – в сознании многих русских – к печальной констатации, что «еще не время...».

У тех русских, у которых сохраняется хотя бы временно отодвинутая на второй план вера в традиционно понимаемый смысл данной идеи, с отодвижением во времени ожидаемого осуществления соединяется момент сохранения веры в реальность будущего квазипаруссионного преображения. Так, как это имело место в случае литературного героя рассказа Андрея Платонова «Афродита», «вера Фомина в близкое блаженство на всей земле была нарушена сомнением; вся картина светлого будущего перед его умственным взором словно отделилась в туманный горизонт, а под его ногами опять стлалась серая, жесткая, непроходимая земля,

⁶³⁹ Гипертрофированный характер «дионисийской» потребности признания другими русского превосходства, предводительства, миссии и т. п. принуждал – или по меньшей мере способствовал их благосклонному принятию – к актам политического сервилизма со стороны коммунистических властей – способных существовать лишь в рамках сателлитарной системы – в государствах советского блока. Это была практика, лишенная рационального политического смысла, рождающая проявления недоброжелательности или даже ненависти к Советскому Союзу, вредящая его прагматически понятным интересам.

по которой надо еще долго идти до того сияющего мира, который казался столь близким и достижимым»⁶⁴⁰.

В подобной ситуации естественным решением представляется в первую очередь ускорение марша: «Мы не должны, – убеждал еще в марте 1985 г. М. Горбачев, – менять политику. Она правильна, и это правда. Это истинно ленинская политика. Однако мы нуждаемся в ускорении, движении вперед, указания на недостатки и преодоления их, чтобы реализовать наше светлое будущее»⁶⁴¹. Вскоре неизбежным оказался, однако, гораздо более радикальный пересмотр существующей ситуации.

Финалистско-эсхатологический характер «русской идеи» противоречит возможности такого преобразования ее смысла, о котором пишет в более общем контексте Калфрид Граф Дюркгейм: «Когда путешествуешь и видишь, что цель все больше отдалается и отдалается, то осознаешь, что истинной целью является само путешествие»⁶⁴². Правда, не все существенное происходит лишь в момент финального осуществления: в сознании приверженцев «русской идеи» опыт преображения становится участью уже в момент выхода из сферы внешней «видимости», достижения «сущности», созревающей до осуществления, которое должно решить судьбы России. Однако прочность этой опыта и связанных с ним квазисакрального чувства смысла и соответствующего ему способа видения мира зависит от того, как долго ход событий и результатов предпринимаемых действий можно как-то примирить с ожидаемыми последствиями Великого Рывка, позволяя верить в совершившееся преодоление дихотомии сути и эмпиричности, устранение расхождения между фактами и ценностями, в отождествление правды и добра с силой и успешностью и т. п. Когда рано или поздно данной жертвы начинает не хватать, рождается сомнение, апатия или поиск следующей формулы, позволяющей преодолеть отпавшую, перейти из «сна» к воскресению.

⁶⁴⁰ Ср. А. Платонов, *Afrodyta*, [w:] А. Платонов, *Dżan i inne opowiadania*, Warszawa 1969, s. 407.

⁶⁴¹ Цит. по: D. Remnick, *Grobowiec Lenina...*, s. 581.

⁶⁴² Цит. по: *Potęga mitu. Rozmowy Billa Moyersa z Josephem Cambellem*, Kraków 1994, s. 353.

Переживаемые периоды смуты одновременно интенсифицируют потребность рационализируемой компенсации. Приведем симптоматичное кредо одного из инициаторов евразийства Петра Савицкого: «Россия – в грехе и безбожности. Россия – в мерзости и паскудстве. Но Россия – в искании и борении, во взыскании града нездешнего... Пафос истории почил не на тех, кто спокоен в знании истины, кто самодоволен и сыт. Пламенные языки вдохновения нисходят не на *beates possidents*, но на тревожных духом: то крылья Ангела Господня возмутили воду купели»⁶⁴³.

Высказанное когда-то, в частности, Хомяковым – в религиозном контексте – убеждение, согласно которому России пришлось нести тяжелый крест, принимая на себя во имя остального человечества невыносимые страдания и муки, закрепилось, зачастую в преображенной, идеологизированной форме в сознании многих русских. Хотя бы в убеждении, что судьба русских в коммунистической системе была самой тяжелой, благодаря чему более легкой могла быть судьба не способных, однако, это оценить и неблагодарных остальных народов «социалистического содружества»⁶⁴⁴.

Моменты кризиса рождают тоску по «инверсии», превращению происходящих процессов и существующих состояний в их противоположность: распада в укрепление, бессилия в мощь, упадка в расцвет, триумфа врагов в их поражение, периферичности в центральность, отсталости в прогрессивность и т. п. Кроме символов, связанных с жертвой или посвящением, – с ними еще связана проблема вины, принимаемой на себя или, что, конечно, не служит подлинному, глубокому преображению, перекладываемой на других, – в таком случае появляются символы инверсии и возрождения⁶⁴⁵, служащие выражению «новой» или «возвращенной» идентичности России. Период смуты переживается тогда как преддверие: это еще не сущностное осуществление, но уже его предвестие и подготовка.

⁶⁴³ Цит. по: Рязановский Н. В. Азия... - С. 405.

⁶⁴⁴ Ср. Соловьев В. М. Тайны... - С. 34-35.

⁶⁴⁵ J. E. Cirlot, *Słownik...*, s. 208.

Момент ожидаемой положительной инверсии относится к моменту вершинного усиления противоречий и процессов деструкции, самой большой глубины падения; действия, предпринимаемые ранее, рассматриваются не только как бесполезные, но даже приобретают двусмысленный смысл: задерживая достижение «дна», одновременно оттягивают и будущий расцвет⁶⁴⁶. Представляя дело схематически: если герой американского фольклора неустанно трудится, все время активно формируя свою судьбу и, таким образом, масштаб своих взлетов и падений, которые не воспринимаются здесь как заранее предопределенные или заданные, русский герой пассивно поддается процессам разложения – его пробуждение и освобождение активности наступят тогда, когда встретятся максимальная глубина падения и универсально понятый перелом: «путь вниз не вечен. Когда дойдем до дна, там, на дне, жизнь поставит нас перед прекрасным выбором: умирать или – вверх. И поскольку умирать неохота, начнем карабкаться»⁶⁴⁷.

Предлагаемая в данной главе перспектива – ориентированная на ход сопоставления способов восприятия и концептуализации действительности, позиций и целей действий, свойственных широко понимаемому эсхатологическому сознанию, с полной мистификацией результатов данных действий, с не вполне пластичными реалиями жизни личности и общества может, как представляется, составлять удобную исходную точку для рефлексии над степенью русской особенности, противодействующей как ее чрезмерной маргинализации, так и безграничной абсолютизации.

Драматизм и историческое значение ситуации, переживаемой Россией на рубеже XX и XXI веков, состоит в том, что процесс истинного перелома должен был бы касаться самих оснований русской идентичности – настолько, насколько она выражается в эсхатологическом типе сознания и идентифицируется с идеей имперскости и связанного с ней национального или

⁶⁴⁶ Может, таким образом, появиться и искушение ускорения процессов деструкции, перекликающееся в структурах мифического мышления с операциями, имеющими целью ускорение разложения мира. Ср. J. E. Cirlot, *Słownik...*, s. 291-292.

⁶⁴⁷ Слова популярного журналиста Александра Минкина цитирую по: Соловьев В. М. Тайны... - С. 166. Ср. там же. - С. 169-172.

идеологического посланичества. Это замечают все более явно сами русские: «Российский кризис, имея системный характер и охватывая все сферы жизни общества, основанием имеет кризис идеологический, духовный, сердцевину которого составляет кризис национально-государственной идентичности»⁶⁴⁸. Эти вопросы уходят очень глубоко в национальную историю и психологию: «Поскольку российское государство почти с самого своего начала имело скорее форму империи, чем национального государства, в русской ментальности идея государственности постоянно и тесно связана с идеей империи. По сути дела вся история России доказывает, что русские подчинили свою национальную идентичность концепции имперского статуса. Распад советской империи является по отношению к этому сильным ударом как для их чувства этнической принадлежности, так и для уверенности в себе»⁶⁴⁹.

Российская империя просуществовала пятьсот лет, а пятнадцать поколений жили в условиях преобладания экспансии в активности государства. «Ни для одного народа, – утверждает один из представителей элиты российского бизнеса Альфред Кох, – [территориальная экспансия] не стала в такой степени органична и очевидна. Экстенсивность как неизменная подруга долговременной экспансии переродилась в национальную традицию. Она видна во всем. В попытках решения экономических проблем, в способе ведения войны, в освоении пространства»⁶⁵⁰.

В отличие от европейских колониальных держав, в российской, а затем советской политической системе имперские владения – не особенно явно отделенные от непосредственно российского этнического пространства – представляли собой не отдаленную заморскую действительность, а лишь продолжение отечественной территории, которая точно неизвестно где заканчивается. Опыт утраты империи имел в результате аспект не только внешней, но и внутренней деструкции, подрыва коллективной идентичности. Речь, впрочем, не идет о материальном

⁶⁴⁸ Ершова Т. Менталитет и социальная идентификация: проблема детерминации исторического // Отечественная философия... - С. 277.

⁶⁴⁹ R. Pipes, *Rosyjska racja stanu*, "Polityka", 1995, nr 17, s. 11.

⁶⁵⁰ A. Koch, *Rosyjskie imperialne zabobony*, „Gazeta Wyborcza”, 2001, 30. 01, s. 8.

или территориальном аспекте вопроса, идея так или иначе понятой империи, как представляется, неизменно сопровождает разнообразные артикуляции или формулы создателей и сторонников «русской идеи», ищущих собственную национальную и государственную идентичность в предчувствуемом, ожидаемом и постулируемом будущем, вытекающем из своеобразно понятой миссии России, ее общечеловеческого, эсхатологического или квазиэсхатологического предназначения. Манифестирующаяся в категориях всеобщности, братства и универсальности, выходящая по своей сути за пределы российского государства, имперскость фактически вписывает в процесс собственной самореализации и посланничества также другие народы и государства, делая их интенционально объектами воздействия, орудиями и территориями, на которых должно произойти выполнение данной миссии. Отказ других от «русской идеи», крах очередных предпринимаемых попыток ее реализации становится, таким образом, ударом, нанесенным по самим основам русской идентичности, в особенности интеллектуальных и политических элит России⁶⁵¹.

В русских – и во всех подобных – стремлениях к воссозданию и расширению сферы владений и влияний присутствует существенная амбивалентность, даже антиномия. В предпринимаемых усилиях собирания разбросанного, объединения разорванного на куски звучит мифическая идея возвращения к Праединству⁶⁵². Если в интенциональном аспекте целью является обретение единства, достижение однозначной идентичности, устранение всего чуждого, то в эмпирико-историческом аспекте последствия их возможного осуществления идут в обратном направлении. Они ведут к усилению гетерогенности, увеличению социокультурной множественности и источников конфликта, интенсификации проблем, связанных с отсутствием чувства национальной идентичности населения России и конфронтацией русской действительности с идентичностями меньшинств, поглощенных империей или поставленных в зависимость от нее, приведению в действие факторов или процессов гетерогенизации и разложения. Проблема также в том, что в случае

⁶⁵¹ Ср. М. Bohun, „Rosyjska idea“..., s. 8 i n.

⁶⁵² Ср. J. E. Cirlot, *Słownik...*, s. 474-476.

многонационального государства, которым является Россия и в котором национальные и этнические вопросы столетиями скорее подавлялись, маргинализировались и подчинялись политике и интересам империи, чем решались в духе поликультурности, диалога и плюрализма, процесс возможной демократизации ограничивается также опасностью активизации сепаратистских устремлений, разве что – что еще, однако, не имеет места – центр соглашается на последствия в форме возможной утраты части территории.

Распад СССР, вследствие которого федеративные республики получили государственную отдельность, а всем национальным меньшинствам, населяющим Российскую Федерацию, в этом было отказано, не решил поставленной проблемы. Указанное различие в судьбах в культурно-национальном аспекте имело – давайте помнить об искусственных и политически инструментальных принципах территориальной сегментизации большевистского государства – характер в значительной мере случайный. Оно, несомненно, облегчило московским властям ситуацию в прагматическом аспекте, радикально увеличивая в сравнении с СССР процентную долю русских в общем количестве жителей государства, выталкивая многочисленные факторы и центробежные силы за пределы государства. Однако, с другой стороны, укрепило веру в возможность обхода или маргинализации проблем культурной, этнической, национальной разнородности, потребности в равноправии и диалогов между сообществами, населяющими российскую территорию, способствуя доверию унификационной, ассимиляционной деятельности в духе православия и великорусского гегемонизма. Альтернативной остается перспектива, в которой место стремления к господству русскости – в важнейших аспектах общественной и политической жизни – займет сознание прочной поликультурности, признание ее и принципа компромисса вообще ценностью, шансом на взаимообогащение и вдохновение как отдельных этнических и национальных сегментов, так и всего государственного сообщества.

В той степени, в которой смысл национальной истории России в ментальности многих ее жителей отождествляется с территориальной экспансией, утрата завоеванных владений

становится равнозначна подрыву этого смысла: «Могли ли самые обезнадеженные из наших предков предвидеть такое катастрофическое крушение России? За несколько коротких дней 1991 года обесмыслены несколько веков русской истории. За два-три августовских дня смазаны и смыты два столетия русских жертв и усилий (восемь русско-турецких войн) выйти к Черному морю»⁶⁵³.

Это ведет к состоянию неуверенности в вопросе о собственной идентичности, способствует искушениям воссоздания империи, представляемым обычно как естественные и обоснованные, разумеющиеся сами собой: «Совершенно очевидна, – заключает, например, О. Колобов, – логическая последовательность в возрождении России как целостного государства, а затем объединении всех славянских народов (...) в международное сообщество (...). Более того, при условии поддержки многостардального сербского народа Россией, Белоруссией и Украиной могут быть созданы предпосылки к образованию общеславянского союза, способного решать многие проблемы в полном соответствии с национальными интересами и приоритетами каждого отдельного государства, в него входящего»⁶⁵⁴. В подобных высказываниях русское предводительство другими считается как очевидным, так и необходимым: «Как прямая противоположность пламенному эгоизму, русская идея предполагает любовь и сочувствие ко всем народам Земли. Поэтому внутри своего государства русские всегда выступали на правах старшего брата»⁶⁵⁵.

Болезненные напряженности вызывает сознание все более периферического культурного места России в мире (в смысле доли ее участия в формировании современной массовой культуры, подвергающейся сильным процессам глобализации по образцу американской и западной вообще). У многих русских усиливается чувство маргинализации, предполагаемого презрения и пренебрежения со стороны других, а по причине вписанной в смысл широко понимаемой русской идеи потребности центральности места в мире, открытия важных также для других перспектив будущего,

⁶⁵³ Солженицын А. Россия... - С. 36.

⁶⁵⁴ Колобов О. Русская идея... - С. 30.

⁶⁵⁵ Абрашкин А. Откуда есть пошла русская идея // Отечественная философия... - С. 36.

предводительства и т. п. также колеблется традиционное чувство обладания собственной идентичностью.

Перед российским государством стоит трудная дилемма. Во-первых, оно может, а до определенной степени – хотя бы для нужд модернизации и укрепления собственной силы и связанной с этим необходимости некоторого сотрудничества с наиболее развитыми странами, объединенными вокруг Соединенных Штатов, и взаимодействия с ними, усиленного даже в ее случае опасностью мусульманского радикализма и терроризма или экспансии мощи Китая – также должно участвовать в процессах и структурах глобализации, что обрекает его на относительную второстепенность и периферичность. Во-вторых, Россия может для ослабления однополярности мира флиртовать с антиглобалистскими силами за счет выгод, связанных с выбором предыдущего варианта, пытаясь стать, как когда-то СССР, во главе т. н. «третьего мира», что привело бы, однако, к обреченному, как можно предполагать, на неудачу соперничеству с Китаем, не способствуя цивилизационному прогрессу.

В-третьих, Россия может выбрать трудный и рискованный путь «квадратуры круга» обеих предыдущих позиций и при стратегическом приоритете первой пытаться использовать тактические элементы второй – отдавая половинчатую дань национальным сентиментам и стремлениям, а также пытаясь добиться, как возможный конкурент-медиатор – временный союзник, некоторых уступок со стороны западного центра. Этот вариант может частично поддерживать тенденцию иррационализации видения ожидаемого осуществления русского посланничества, общемирового или хотя бы регионального, панславянского или евразийского. Может быть, однако, хотя и не напрямую, наоборот, вести к менее этноцентристским позициям, более реалистичным и открытым к ценностям других народов и государств, способствуя новому пересмотру смысла национального существования. Для понимания собственной ответственности за огромные, зачастую трагические тяжести и результаты национально-имперской истории, за узурпаторский характер своего универсального якобы посланничества.

«Никто, – признает В. М. Соловьев, – не уполномочивал русских братья за развязывание хитроумных узлов мировой истории. Они сами возложили на себя эту непосильную задачу, видя в том свое назначение и призвание. При этом всякий раз они еще больше увязали в этих узлах, как в силках, еще сильнее запутывались в своей и без того крученной жизни и жестко расплачивались за свое бессилие ответить за всю человеческую историю»⁶⁵⁶. Это нелегкий вопрос, поскольку универалистские амбиции и стремления не имеют на родине Достоевского примет внешней случайности, но вписаны в сам смысл русской идентичности, в стержень русской идеи. «Но, – продолжает В. М. Соловьев, подчеркивая собственную дистанцию, – поступать по-другому, вести себя иначе они не могли. Федор Достоевский очень верно отметил, что “стать настоящим русским, стать вполне русским, может быть и значит только... стать братом всех людей, всечеловеком. Наш удел и есть всемирность, и не мечом приобретенная, а силою братства и братского стремления нашего к воссоединению людей”»⁶⁵⁷.

Культивируемая по-прежнему в той или иной форме, сталкиваемая в подсознание или слишком декларативно отвергаемая мысль, что Третьего Рима – Москвы в никакой из своих очередных артикуляций, вероятно, уже не будет, хотя он и ранее существовал лишь как русский религиозный, культурный или идеологический архетип, станет, как можно судить, рано или поздно, инициационным испытанием для русского культурного, национального и государственного самосознания, испытанием, настолько же болезненным, отмеченным опасностью нигилизма и отчаяния, насколько потенциально освободительным, способствующим возможности найти среди других свое место в мире.

⁶⁵⁶ Соловьев В. М. Тайны... - С. 41.

⁶⁵⁷ Там же. – С. 41-42.

V. СЕГОДНЯШНИЕ ВОПРОСЫ О РОССИИ

Общественно-духовную действительность России конца XX века в большой мере определяли два параллельных, взаимосвязанных и – отбрасывая взгляд о лишь эпифеноменальном характере и функциях мышления – равно важных процесса: распад структур коммунистической социальной системы и разложение коррелирующих с ней «объясняющих» мир идеологических формул, заменяющих трудную для понимания, не поддающуюся одной интерпретации действительность легко усваиваемым марксистско-ленинским мифом. В обоих аспектах это, однако, ничуть не означало, хотя могло вызвать такие иллюзии, возврата к состоянию первичной неопределенности, в котором полная свобода созидания нового общественного порядка сопровождалась бы совершенным отсутствием влияния традиций, обусловленностей и архетипов в сфере мыслительно-эффективной перцепции мира и самого себя. Процессы деструкции сопровождалась одновременно вначале слабыми и малозаметными, а с течением времени все более явными процессами реинтеграции, образования новых форм и структуризацией системы общественной жизни, реактуализацией и модификацией старых, дореволюционных и послереволюционных форм и поиском новых способов концептуализации и объяснения мира.

Разложение поверхностных форм, прежде доминировавших, а в сознании *хомо советикуса* прикрывающих вообще все другие аспекты действительности⁶⁵⁸, обнаружило и до сих пор еще обнаруживает в обеих сферах сложную скрытую реальность. Со стороны социальных «материализаций» – множество гетерогенных групп, культур и верований, происходящих из разных эпох, различных структур, этнических, национальных, религиозных, политических, экономических и т. п. связей и конфликтов, создающих реальность, полную напряженностей, хаоса, нестабильную и вызвоопасную; с духовной стороны – не менее сложное разнообразие мыслительных структур и схем, верований,

⁶⁵⁸ Осознание этого в особенности помогает понять, почему полной неожиданностью для инициаторов горбачевской перестройки оказались национальные проблемы распадающегося Советского Союза.

аксиологических ориентаций, способов восприятия, ментальных типов, ран и мифов... Они определяют в своих областях и влияя друг на друга дрейфующую от одного состояния неравновесия к другому динамику собственного регресса и развития, распада и интеграции.

1. «Проклятые вопросы»: старые, новые, обновленные

Период распада коммунистической системы, дезорганизации и поиска новой формы действительности интенсифицировал проблемы национальной, государственной, духовной и культурно-цивилизационной идентичности: «Русские почти ежедневно борются с сомнениями по поводу самих себя: что такое наша родина? Кто наш герой? Каково наше будущее? Во что мы на самом деле верим? Кто наш друг, а кто враг? Кто мы: европейцы, азиаты или еще кто-то? Чьими достижениями мы можем пользоваться, а чьи для нас чужды и неприменимы?»⁶⁵⁹

Можно в общем и пока гипотетически утверждать, что мы имеем дело с очередной в более чем тысячелетней истории России ситуацией, в которой – при внешнем, не всегда последовательном разрыве с прошлым – в значительной степени обнаруживаются или незаметно открываются глубокие и прочные социальные и ментальные структуры системы⁶⁶⁰, а на процессы их разложения накладываются процессы хотя бы частичной реинтеграции: их результат, измеряемый в категориях изменения и продолжения, все еще не предопределен. Ни в малейшей степени не пренебрегая несомненной тенденцией человеческих цивилизаций к

⁶⁵⁹ D. Remnick, *Zmartwychwstanie*, s. 10.

⁶⁶⁰ К примеру, считающийся, в том числе интенционально, исключительно радикальным, освободительным разрывом с грузом «плохой» русской традиции, нашумевший текст Валерии Новодворской «Носороги» содержит тревожно много «старого» мышления. Исходя из проблематичного и по своей дихотомичности типично русского диагноза: «русская культура никогда не принадлежала государству, существовала вне его и вопреки ему», - она ведет к опасным по своей крайности выводам: «Нормальные люди давно имеют там все свои права, а тому, кто голосовал за Жириновского и Зюганова, никаких прав давать нельзя». И далее: «Партия Гайдара должна собрать под своими знаменами всех, кто собирается остаться людьми». См. W. Nowodworska, *Nosorożce*, „Gazeta Wyborcza” 1994, nr 62, s. 7.

воспроизведению созданных ими структур, определяющих их своеобразную и относительно прочную идентичность, и отмечая некоторые проявления цивилизационной отдельности России⁶⁶¹, я не склонен, особенно в условиях усиливающихся процессов диффузии и культурной глобализации, приписывать ей фаталистический характер. Вопрос о будущем России остается, по моему убеждению, открытым – даже в большей степени, чем это мог бы внушать лейтмотив данных выводов, ведь они сознательно направлены на критический анализ культурно-ментальных позиций, ответственных на протяжении столетий за слишком часто трагические судьбы этой страны. Пространство надежды открывает – при всех недостатках и патологиях господствующего в ней строя – факт, что впервые в новой истории русского государства система осуществления власти в России не требует, с болезненным, однако, исключением борющейся за независимость Чечни, перманентного использования насилия в отношении собственных граждан.

Было бы ошибкой как не считаться с «возможностью – очень вероятной, что груз истории не позволит стабилизироваться в России демократическому строю»⁶⁶², ведь нелегко демократизировать империю, которая создавалась сотни лет путем завоеваний и аннексии⁶⁶³, так и заранее перечеркивать возможность – отличающейся, вероятно, отчасти от западных образцов, но все же – демократической перспективы. Однако проблема имеет и более широкое, чем просто демократическо-системное, значение. Очень вероятно, что динамика судеб мира будет в гораздо большей, чем ныне, степени доминирована в будущем значительно глубже укрепившимися различиями и столкновениями между цивилизациями или между сверхдержавами, происходящими из разных культурных кругов. А все это будет происходить в условиях формирования – в результате сложных, многоаспектных глобализационных процессов, рождающих позиции сопротивления и различные контртенденции, – планетарного

⁶⁶¹ Cp. J. Bratkiewicz, *Tradycjonalizm, kolektywizm, despotyzm. Kontynuacyjne ujęcie ewolucji historyczno-politycznej (ze szczególnym uwzględnieniem Rosji)*, Warszawa 1991, s. 217-219.

⁶⁶² Z. Brzeziński, *Przedwczesne partnerstwo: Ameryka i Rosja*, „Tygodnik Powszechny” 1994, nr 10 (2329), s. 4.

⁶⁶³ Cp. R. Kapuściński, *Imperium*, s. 114-115.

общества. Основным для него вызовом поэтому становится проблема возможности превращения оптики, акцентирующей столкновения культур, в оптику, в рамках которой в их взаимных контактах видится скорее шанс на обогащение, вдохновение, солидарность, сотрудничество и творческий диалог, а совершаемые мероприятия и изменения в мире служат возможности справиться с этим вызовом.

Особое значение на рубеже тысячелетий приобретают взаимоотношения Запада с остальным миром, а также проблема ответа незападного мира на западную мощь и систему ценностей. В очерченной перспективе, охватывающей также несвободные, однако, от многих противоречий и контртенденций процессы объединения сил в рамках отдельных цивилизаций и укрепляющей синдром родственных стран, Россия остается страной на распутье, одной из важнейших в глобальном масштабе⁶⁶⁴. «Коммунистическое господство прервало (ибо прикрыло. – М. Б.) историческую дискуссию между окциденталистами и славянофилами. Падение коммунизма привело к тому, что вопрос об этом [о том, является ли Россия частью Запада или предводительным ядром отдельной славянско-православной цивилизации с более или менее универсальными устремлениями] снова возвращается»⁶⁶⁵. Не случайно, если «антиномии Востока и Запада, России и Западной Европы органически вошли в русскую духовную традицию»⁶⁶⁶. По убеждению выдающегося русского семиотика Бориса Успенского, своеобразие русской культуры состоит именно в ее пограничности: Россия, указывает он, понимает себя как территорию пограничья – в особенности как территорию, лежащую между Востоком и Западом: это Запад на Востоке и в то же время Восток на Западе»⁶⁶⁷.

Ведь вопрос не рассматривается и не решается просто на уровне совершаемых геополитических выборов, хотя – лишенная убедительной альтернативы, вынуждаемая требованиями модернизации и развития, а также китайской и исламской угрозой

⁶⁶⁴ Ср. S. P. Huntington, *Wojna cywilizacji?*, „Nowa Res Publica”, 1994, r 2(65), s. 69-77.

⁶⁶⁵ Там же. – s. 77.

⁶⁶⁶ Шапошников А. Своеобразие отечественной, западноевропейской и русской традиции // Отечественная философия... - С. 18.

⁶⁶⁷ Ср. B. Uspienski, *Duchowość...*, s. 14.

русскому государству – западная ориентация, сильно акцентируемая непосредственно после теракта 11 сентября 2001 г., может усилить – несмотря на все торможения, препятствия и вызываемые контртенденции – процессы, способствующие самым широким образом понятой европеизации России. Путинский тезис – «и в этом (т. е. культурном, если учитывать, что «сущностью каждой страны является культура». – М. Б.) смысле Россия европейская страна. Не может быть сомнения»⁶⁶⁸ – является скорее декларацией цивилизационного присоединения и, возможно, также стратегического политического выбора (насколько долговечного, может ответить лишь будущее), чем диагнозом предполагаемой однозначности культурной идентичности России.

Ключевая для России проблема ее отношения к Западу очень сложна; на проблемы требований модернизации накладываются – по убеждению миллионов русских – содержания, связанные с сохранением или восстановлением собственной находящейся под угрозой национально-культурной идентичности общества, для которого ведь как чистая «русскость», так и «европейскость» остаются фактически на протяжении последних трехсот лет лишь мифологизированными мыслительными конструкциями. Наиболее сознательные сторонники последовательной европеизации России не могут пренебрегать историческим опытом своей страны, который указывает на до сих пор в значительной степени деструктивный результат «просвещения» России индивидуалистической культурой Запада. Данный процесс слишком часто вел к распаду традиционных связей, к росту деградации и атомизации личностей, склонных к крайним формам поведения при одновременных трудностях объединения их узами, основанными на рыночных отношениях и гражданских правах⁶⁶⁹. Не случайно, утверждает Мариуш Вильк, в русском разговорном языке демократия становится «дерьмократией», приватизация заменяется «прихватизацией», а новое русское слово «рэкет», возникшее под

⁶⁶⁸ *Nie wolno mi się bać. Rozmowa Adama Michnika z prezydentem Rosji Władimirem Putinem*, „Gazeta Wyborcza”, 2002, 16. 01, s. 6.

⁶⁶⁹ Ср. А. Кара-Мурза, *Wobec wykorzenienia*, „Res Publica”, 1991, nr 2, s. 37. В подобном духе Г. Федотов замечал, что столкновение России с культурой Запада вело к нигилизму. Ср. Федотов Г. Россия и свобода // Федотов Г. Судьба... - Т. 2. – С. 296 и далее.

влиянием английского *rake* (грабли), стало означать старый русский обычай грабежа, ныне, по распространенному у русских мнению, более усилившийся⁶⁷⁰.

«Мы привыкли рассматривать эти вопросы, – пишет один из русских философов А. Кара-Мурза, – в категориях тоталитаризм-демократия, *tertium non datur*. В то же время существует третий вариант, им является состояние дегенерации и распада общества»⁶⁷¹. Возвращается старая, поднимавшаяся еще Леонтьевым проблема трудности стабилизации общественной жизни России с опорой на рыночные и правовые механизмы и принципы этического утилитаризма. Для русской ментальности, привыкшей к мифу «загнивающего Запада», имеет значение тот факт, что России приходится открываться к нему – в желании возрождения – в период, когда его собственные элиты, как представляется, иногда склоняются к сомнению, ностальгии и декадентству, не представлявших до сих пор, однако, существенного препятствия для вызывающего удивление и все еще происходящего всестороннего социально-экономического развития государств западной цивилизации.

В сложной и со многих точек зрения драматической социокультурной ситуации страны воспроизведению и эволюции подвергаются в особенности архетипичные русские позиции, поляризующиеся в отношении проблемы России и Европы, «исторической миссии России», социализма и капитализма, спора между традицией «средневековья» и традицией «просвещения», сторонниками закрытого или открытого типа организации общества, вокруг противоречий, касающихся отношений между *sacrum* и *profanum* в общественной жизни, личностью и государством, основ социальной связи, принципов организации экономической системы и т. п. Возможны также выходящие за рамки прежних поляризаций позиций разнообразные идеологические «синтезы»⁶⁷²,

⁶⁷⁰ Ср. М. Wilk, *Wilczy notes*, s. 233, 244 i 246.

⁶⁷¹ Ср. А. Кара-Мурза, *Wobec wykorzenienia*, „Res Publica”, 1991, nr 2, s. 37-38.

⁶⁷² Сложные конгломераты националистических концепций соединяют идеи правого, консервативного происхождения, ведущие свое начало от инструментально понятых взглядов славянофилов, Данилевского, Леонтьева и Победоносцева, с содержаниями левой, коммунистической утопии, выражая в каждом случае непоколебимое убеждение в своеобразии русской или азиатской

приобретающие, например, в одной из своих метаморфоз форму т. н. национал-большевизма. В случае А. Проханова она сопровождается своеобразной историософией, в соответствии с которой судьбы России очерчены диалектикой «белой» и «красной» идей, с указанной перспективой, предполагающей по сути состояние *coincidentia oppositorum* – противопоставленного Западу национального спасения и объединения⁶⁷³.

Возвращение к источникам русской философии и мыслительного наследия вообще – приобретающее особое значение в ситуации неспособности к созданию уже сегодня самостоятельного синтеза, объясняющего характер и творящего смысл происходящих изменений, – является в случае разбуженной интеллектуально части русской интеллигенции прежде всего возвратом к традиции религиозно-философского модернизма рубежа веков. Этот возврат может быть плодотворным в аспекте внутреннего экзистенциального обогащения личностей, но в перспективе общественного мировосприятия и коллективного к нему отношения ведет, однако, к воссозданию мыслительных структур, позиций и иллюзий прошлого, совместно творящих природу «русской души» и ответственных за исторические судьбы России. Впрочем, в этом нет никакой случайности, если, как констатирует не без некоторого преувеличения Мераб Мамардашвили, «Россия – страна, в которой поистине гуляет гений повторений. Любой год возьмите, и вы увидите, что все то же самое, дилеммы те же самые»⁶⁷⁴. Дело, впрочем, не столько в том, заметим, стоит ли Россия – что, конечно, было более чем сомнительно – вне истории, воспроизводя неустанно идентичные ситуации и проблемы, сколько в том, что убеждения, подобные приведенному мнению Мамардашвили, представляют собой распространенную составляющую сознания значительной части русских, влияя на способ их мышления и действий.

В ментально-культурной действительности родины Достоевского указанные проблемы приобретают особое значение. В

культуры, а также веру в возможность отыскания «третьего пути» развития. Ср. J. Bratkiewicz, *Wielkoruski szowinizm...*, s. 113 i n., 130.

⁶⁷³ Ср. Проханов А. А ты готов постоять за Россию? // День. – 1992. – № 43. – С. 1.

⁶⁷⁴ Цит. по: Соловьев В. М. Тайны... - С. 25.

отличие от *хomo хисторикуса* Запада, более спонтанно осознающего необратимость событий, людей и эпох прошлого и свою к ним историческую дистанцию, в России относительно более сильно в массовой психологии присутствующее до- или неисторическое, мифологизированное восприятие мира⁶⁷⁵ приводит к тому, что в современный спор о путях развития втягиваются на самом деле все исторические эпохи. «“Вертикаль” времени снова превращается в “горизонталь”, потому что, как и прежде, Россия не может преодолеть свое прошлое, выйти в современность»⁶⁷⁶.

Дело не ограничивается лишь сферой восприятия и мысли, если, как точно указывает Александр Бовин, Россия является «отражением всех противоречий, коллизий, смещения времен. Одновременно это государство развитое, развивающееся и слабо развитое. Россия – это одновременно Европа и Азия, Восток и Запад, Север и Юг, Христос и Магомет, бывшая империя и все еще империя»⁶⁷⁷. Большевики уничтожали существовавшие тогда цивилизации и религии, чтобы заменить их собственной цивилизацией и идеологией, но после распада СССР начали, однако, возрождаться национальные культуры. Бывшие советские народы начали восстанавливать оборванные связи с центрами соответствующих им цивилизаций, ослабляя силу своих культурных связей с русским центром. Славянское и православное сообщества оказались двумя из многих, настолько же, насколько и они, цивилизационно укоренившихся. Они, однако, гораздо сильнее и более непосредственно связаны с властью, символикой, ритуальным священнодействием, широко понимаемой и глубоко укоренившейся традицией русского государства.

Своеобразный платонизм или неоплатонизм генотипа, а также сохраняющихся по-прежнему в России – я не утверждаю, конечно, что они одни или выступают всегда в равно чистой форме, – ментально и культурно закрепленных позиций склоняет к тому,

⁶⁷⁵ Оно в особенности составляет основу возможности формулирования в качестве содержательных убеждений типа «единственным выходом для России сейчас является возврат к идеям Филофея и грекофилов». См. Евстигнеев С. Россия и Запад: история и современность // Отечественная философия... - С. 228.

⁶⁷⁶ Афанасьев Ю. «Народовластие» против демократии // Год после Августа. Горечь и выбор. Сборник статей и интервью. – М., 1992. – С. 111.

⁶⁷⁷ A. Bówin, *Nie imperium, choć imperium*, „Gazeta Wyborcza”, 1998, 15. 06., s. 12.

чтобы присмотреться к некоторым их предпосылкам, проявлениям и последствиям. Речь идет о позициях, в значительной мере неосознанных для своих носителей, не признающих их платонической природы, происхождения и многосторонних последствий⁶⁷⁸. Приходится в особенности заметить, что в духе мистического реализма они умаляют автотелическую ценность социально-исторической действительности, вследствие чего поиск способов освобождения от создаваемых ею ограничений, противоречий и детерминаций – путем ее игнорирования, выхода из нее или ее полного преобразования – берет в этом случае верх над открытостью к факту постоянного разнообразия, конфликтности и напряженностей, определяющих непреходимый горизонт брэнного миропорядка.

Своего рода полярным соответствием выросшей на почве русской культуры анахоретской позиции, отворачивающей от мира, в котором царствуют противоречия, становится, если указать форму равно экстремальную, «демиургический» активизм, испостазирующий логические противоречия (и теоретико-логические конструкторы вообще), преобразующий их в реальности по меньшей мере онтологические, равноправные с элементами мира вещей. «Противоречия», связываемые, так как они наблюдаются в происходящих процессах и структурах общественного мира, с развитием и изменениями бытия, становятся в этом случае эпифеноменом диалектических логических «противоречий», требующих непосредственной элиминации одного из составных элементов во имя полной однородности и гармонии⁶⁷⁹. Прочно культурно и ментально укоренившемуся искушению выхода за рамки мира напряженностей и противоречий (посредством ухода из него или его преобразования) соответствует иногда идея аналогичного выхода за рамки ограничений классической логики, перехода с уровня, где господствуют принципы идентичности и непротиворечивости, в сферу господства единства

⁶⁷⁸ На артикулируемых взглядах или мыслительных схемах, которые я цитирую или рассматриваю, сказываются также политические интересы, чтение идеологических произведений, переживаемое раздражение, индивидуальные и групповые стремления и амбиции, определенным образом прочитываемый жизненный и исторический опыт и т. д.

⁶⁷⁹ Ср. J. Bratkiewicz, *Tradycjonalizm...*, s. 145.

противоположностей. Логика перестает здесь иметь – признаваемый типичным для «поверхностного» интеллекта Запада – чисто формальный характер, становится своеобразной металогикой, выражающей глубинную якобы правду «высшей», «истинной» действительности⁶⁸⁰, в которой, если использовать конкретизирующий ракурс С. Франка, не действует уже принцип или-или, он должен быть заменен принципом «то и другое» или «ни то, ни другое»⁶⁸¹.

Можно сказать, что в таком случае мы не перестаем иметь дело со своеобразным *перпетуум-мобиле*. Понятное, впрочем, недовольство экономической, социальной, политической и т. п. эмпирией ведет – в ситуации типичной для ментальности «русской души» дизъюнкции «все или ничего»⁶⁸², слабой чуткости и мотивирующей силы, направленной на относительные ценности, на усилия лишь частичного, сознающего ограничения и неизбежные собственные затраты, улучшения, постепенного решения конкретных проблем, – в двух противоположных направлениях. Это склоняло к попыткам тотального изменения мира, преподнесения миру урока, как, если воспользоваться словами Чаадаева, следует «решить большую часть идей, возникающих в старых обществах, ответить на важнейшие вопросы, которые занимают человечество»⁶⁸³, или наоборот, способствовало формированию позиции пассивности, тенденции к умалению смысла – в ситуации невозможности реализации абсолютных ценностей и целей – каких бы то ни было стараний.

«Каждая новая генерация реформаторов, – заключает по поводу русского исторического опыта А. Кара-Мурза, – неизбежно начинает с радикального отбрасывания прежней традиции (...) делая

⁶⁸⁰ Обязательность законов логики бывает иногда ограничиваема также в диахроническом порядке – к периоду «низменной», лишь дорастающей до парусии действительности. В отношении достаточно зрелой формы мира правила логики и вообще дискурсивной мысли подвергаются постепенной отмене.

⁶⁸¹ Ср. G. Wetter, *Rosyjska filozofia religijna a marksizm*, „Aletheia”, 1989, nr 2-3, s. 176-177.

⁶⁸² В качестве симптоматичного современного примера: по мнению А. Водолагина, смысл евразийской идеологии является достаточно простым – восстановление континентальной Российской империи или смерть. Ср. A. Wodolagin, *Prawo...*, s. 4.

⁶⁸³ Чаадаев П. Я. Полное собрание сочинений... - Т. 1. – М., 1991. – С. 534.

это во имя «исторического рывка к светлому будущему»⁶⁸⁴. В это время актуализируется указанная еще Бердяевым «фундаментальная антиномия» русского мышления, создаваемая «двуединством нигилизма и Апокалипсиса». Точнее говоря, «сореvнуясь в отречении от “проклятого прошлого” во имя “светлого будущего” и отдавая тем самым историческую традицию своим оппонентам, радикальные реформаторы собственными руками готовят свое близкое поражение»⁶⁸⁵.

В слабо вспаханном кантиантством сознании – сами русские мыслители любят подчеркивать свою чуждость идеям Канта, акцентируя, например, что русская философия ведет неустанную борьбу с кантиантством⁶⁸⁶ или факт бесплодности кантиантства на русской почве⁶⁸⁷ – наука смешивается с «метафизикой», а постулаты практического разума с данными опыта и выводами интеллекта. Безграничная уверенность переходит здесь часто в познавательный нигилизм, перцепционная пассивность – в лишенное самосознания свободное творение «действительности», в отношении которой полный пассивной самоотдачи культ не противоречит бесцеремонной манипуляции. Типичное для такой позиции столкновение на задний план решения – в объеме, в котором это было бы возможно, – конкретных социальных проблем, поиск для них абсолютизированных, нереалистических решений (например, способа опередить мир, указывая ему путь в будущее) или их эзотерическое «метафизирование» приводит лишь к тому, что в эмпирической сфере они приобретают ощутимую интенсивность, что усиливает нарастание еще более понятного недовольства и т. д.

Мы имеем здесь дело с ситуацией, на последствия которой лапидарно указал когда-то Н. Бердяев: русский дух «устремлен к последнему и окончательному, и абсолютному во всем; к абсолютной свободе и к абсолютной любви. Но в природно-историческом процессе царит относительное и среднее. И потому

⁶⁸⁴ А. Kara-Murza, *Azjopa...*, s. 7.

⁶⁸⁵ Там же.

⁶⁸⁶ Ср. S. Frank, *Istota i wiodące motywy filozofii rosyjskiej*, [w:] *Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX wieku*, cz. I, pod red. L. Kiejzik, Łódź 2001, s. 39.

⁶⁸⁷ Ср. L. Karsawin, *Wschód, Zachód i idea rosyjska*, [w:] *Niemarksistowska filozofia...*, s. 178.

русская жажда абсолютной свободы на практике часто приводит к рабству в относительном и среднем и русская жажда абсолютной любви – к вражде и ненависти. Для русских характерно какое-то бессилие, какая-то бездарность во всем относительном и среднем»⁶⁸⁸.

На материальный кризис накладывается по-прежнему глубокий кризис духовный⁶⁸⁹, оба взаимно стимулируются и обуславливаются, а искомые способы выхода частично воспроизводят пути прошлого, ответственные за существующую ситуацию. В таком случае воспроизводится «плохая» дихотомия выбора между недостаточно критическим принятием схем мыслительной традиции и связанной с ним верой в возможность вновь очаровать мир, отменить дихотомию фактов и ценностей, телеологии и причинности, *sacrum* и *profanum*, человека и мира⁶⁹⁰ и ее угрожающим аксиологической пустотой, возможным, впрочем, лишь в сфере мысленных фикций полным отрицанием, ведущем к чему-то такому, что можно назвать, пользуясь определением Симона Файбисевича, русской версией постмодернизма, понимаемого как антиидеология, построенная на неверии в какие бы то ни было ценности. В таком случае создаются предпосылки политического успеха для разнообразных «мастеров контекста», не замечающих ни малейшей разницы между правдой и ложью, провозглашаемых «взглядов или концепций, реализующих лишь самые скрытые потребности адресата»⁶⁹¹.

В отмеченной сильным «эсхатологическим максимализмом» социокультурной или политико-ментальной ситуации конфликт интересов, плюрализм видения мира, многоаспектная сложность и каждый раз неизбежная ограниченность разнообразных порядков смысла, коллизия ценностей, сверхинструментальная ценность права, необходимость политической игры и т. п. многими

⁶⁸⁸ Цит. по: Соловьев В. М. Тайны... - С. 115-116.

⁶⁸⁹ Cp. N. Klimontowich, *In Search of Symbols*, „Uncaptive Minds. A Journal of Information and Opinion on Eastern Europe”, No 3 (21) 1992, s. 36.

⁶⁹⁰ Cp. Z. Krasnodębski, *Upadek idei postępu*, Warszawa 1991, s. 289 i n.

⁶⁹¹ Цит. по: M. Sielski, *Moskwa w ślepych zaułku*, „Tygodnik Powszechny” 1994, nr 7 (2326), s. 4. Смысл высказывания С. Файбисевича можно, вероятно, как я это делаю, обобщить.

воспринимаются лишь как эпифеномены или требования, не адекватные организованному миру. Этому способствует слабость степени сформированности и распространенности идеи закона, не зависимо от власти и групповых интересов, а также принципа примата прав личности⁶⁹². В русской политической культуре по-прежнему отсутствует более явное сознание прав человека, обязательности закона – воспринимаемого как орудие управления и репрессий, а не защиты личности – она относится лишь к подданным, а не к власти. «В России общественно не функционирует принцип верховенства закона как чего-то высшего по отношению к лицам, осуществляющим власть. Понятие “власть” охватывает там также право»⁶⁹³. Более того, как бы самым широким образом понимаемые славянофилы ни говорили об эгалитарности русской культуры и общества, в русском государстве по меньшей мере отчасти сохраняется практика рассмотрения основных человеческих прав (например, телесной неприкосновенности арестованных) как привилегии лишь некоторых, высших социальных слоев. Культурный парадокс возникшей в России ситуации, пишет о ее началах, уходящих корнями в восемнадцатый век, Ю. Лотман, состоял в том, что права господствующего сословия формулировались именно в тех терминах, в которых отцы просвещения описывали идеал прав человека⁶⁹⁴. Ныне в своем конституционном аспекте они относятся ко всем, но фактически соблюдаются лишь в отношении некоторых граждан государства. Развитие национализма, авторитарных тенденций, культ государства и его приоритет в отношении прав личностей не сталкиваются в подобных условиях с препятствиями, которые могли бы составлять правовое сознание большинства граждан и зрелые формы гражданского общества.

Упрочившаяся склонность к тотализации видения мира, поиска однообразного смысла, общесоциальных интересов, отменяющих партикулярные интересы, подрывающая автономность

⁶⁹² Cp. A. Lazari, *Jeszcze raz o czarcie (Rosjanin wobec państwa prawa)*, „Verte. Tygodnik Kulturalny”, 1994, nr 8, s. 5.

⁶⁹³ *Smutno, choć nie tragicznie. Rozmowa z Richardem Pipesem*, [w:] B. Wildstein, *Profil wieku*, Warszawa 2000, s. 46.

⁶⁹⁴ J. Lotman, *Rosja i znaki...*, s. 45.

критериев и стандартов, свойственных отдельным сферам общественной жизни и знания, делает понятной надежды, связанные с возможностью разрубить смелым предводительским поступком «гордиев узел» русских проблем, травм, комплексов и недомоганий. Наличие данной тенденции можно обнаружить уже на языковом уровне: «Политические деятели самого разного толка (...) говорят, казалось бы, на вполне современном языке. Но если подвергнуть их речи более или менее серьезному семиотическому анализу, то за сегодняшними терминами усматривается нечто более глубокое – иная речь. Ее содержание хорошо укладывается в категории “вече” или “соборность” (...) Именно так на коллективно-бессознательном уровне реализуются (происходящие из разных исторических эпох. – М. Б.) сущностные черты русской массовой психологии»⁶⁹⁵.

Таким образом, мы имеем дело с ситуацией, в которой более или менее сильно присутствует отказ от признания даже ограниченной несводимости друг к другу многоаспектной множественности гетерогенных мыслительных и общественных структур и настойчивость связанной с ней тенденции к обретению настолько же интегральной, насколько эксклюзивной формулы, объясняющей все, совместно создают плодородную почву для размышлений о России в категориях «загадки» и «тайны». Вера в возможность простого, радикального решения разнообразия познавательных, социальных, культурных, экзистенциальных, философских проблем с помощью имеющейся всеобъясняющей формулы – православной, истинно русской, марксистско-ленинской или еразийской и т. п. – предполагает наличие вне сферы явлений, эмпирической видимости скрытого аспекта действительности – именно такого, которого требует и в котором нуждается провозглашаемая своими сторонниками идеологическая концепция.

Распознавание данного аспекта и достижение его рассматривается в этом случае как преодоление слоя заслоняющей сущность явлений и связанных с ней видимых проблем, достижение источника глубинного смысла и способности обновляющего преобразования. Русская действительность предполагается здесь как «загадка», к которой подходит только один ключ. Когда через некоторое время замечается, что, вопреки ожиданиям, различные

⁶⁹⁵ Афанасьев Ю. «Народовластие»... - С. 111-112.

вопросы ничуть не подверглись отменяющему их чувствительность решению, приходится в очередной раз склонить голову перед непознаваемостью русской «тайны» или, пытаясь найти другой ключ к ней, снова концептуализировать Россию как «загадку». В любом случае мы имеем дело с созданием по определенным правилам «действительного мира», продолжением и организацией социального и ментального универсума, отменой различий между дискурсом и его объектом, между словом и миром, к которому оно должно относиться. Простое дистанцирование от указанного колебания позиций между «загадкой» и «тайной» – например, посредством дискредитирования их как проявлений обветшалого фольклора – ощущаемое как деструкция культурной общности смысла или подрыв основ национальной надежды, также приносит, однако, разочарование.

Мышление о России в категориях «загадки-тайны» не заполняет, конечно, всего пространства рефлексии русских над своей страной и самими собой. Не сегодня появились попытки полного дистанцирования от подобного способа восприятия русскости; влияние традиции бывает так сильно, что – хотя безосновательна была бы констатация его фатализма – очень часто их программный радикализм сопровождается зачастую неосознанной непоследовательностью. В качестве симптоматичного примера: «тезис, что русский человек и русский характер недоступны пониманию и научному познанию, – не более чем миф»⁶⁹⁶, – утверждает автор книги, посвященной проблематике тайн русской души, Владимир Михайлович Соловьев. С точки зрения независимого наблюдателя он указывает затем и анализирует религиозно-культурную основу рассматриваемого способа мышления, а также его психосоциальные функции. Но ведь в его собственных замечаниях, касающихся России, можно также найти следующий взгляд: «Личное и общественное, историческое и вселенское, земное и космическое, реальное и потустороннее соединились в русском человеке в одно целое, поставив его отчасти на грани, отчасти за гранью бытия»⁶⁹⁷.

⁶⁹⁶ Соловьев В. М. Тайны... - С. 13.

⁶⁹⁷ Там же. – С. 32.

В той степени, в которой рассматриваемый способ восприятия и понимания русской действительности находит свои культурно-ментальные предпосылки в ничуть не периферическом течении национальной традиции, отмежеванию от него часто сопутствует непоследовательность или чувство неосуществленности и лишенности корней⁶⁹⁸.

Сильная вера в русскую привилегию исключительной свободы и убеждение, что военная мощь и обладание империей составляет главный повод для национальной гордости и чувства собственной ценности⁶⁹⁹, мешают в перемещении энергии⁷⁰⁰ на цели более специфицированные и относительные (хотя бы образование более эффективной экономико-финансовой системы, разработку современной системы образования, позволяющего не только узким интеллектуальным элитам понимать – и уметь в ней находить свое место – ничуть не временно сложную многоаспектность мира), рождают необходимость в политической гностике и «высшей мудрости»⁷⁰¹ Великого Предводителя или единственно правильной идеологии. «Социальная активность, – указывает, обобщая исторический опыт русского государства, А. Кара-Мурза, – извращается во имя исторического предназначения, якобы гарантированного законами истории (“верной дорогой идем, господа, товарищи”). Ошибки и поражения реформаторов всегда

⁶⁹⁸ Это не единственные, к счастью, возможные позиции в современной России.

⁶⁹⁹ Более того: остается, как показывает Р. Капусьцинский, предпосылка сохранения – пока не созданы другие, альтернативные – собственной идентичности: «И сейчас, после распада СССР и стремления к открытию его границ, открытия всего державного пространства, все более явно оказывается, что русское выражается через империальность. Просто нет иной дефиниции русскости (...) в самой сущности русскости содержится гигантское пространство и мощное государство». См. *Martwa Europa. Spór Hansa Enzenbergera z Ryszardem Kapuścińskim o Europie prowadzi Adam Krzemiński*, „Polityka”, 1994, nr 20(1932), s. 16.

⁷⁰⁰ А во многих случаях по-прежнему есть что перемещать. Перед Россией, утверждает, например, в старом духе один из лидеров т. н. национал-большевизма, стоит задача создания новой цивилизации, доселе неведомой миру, но спасительной для человечества. См. Антонов М. Преображение // Литературная Россия. – 1991. – № 21. – С. 4.

⁷⁰¹ «Высшей» и «интегральной», т. е. возносящейся над разнообразием стандартов различных типов знания, наук, житейской мудрости, философии и т. п.

объясняются “кознями врагов”, а каждая из правящих команд очень быстро утверждается в убеждении в своей безальтернативности»⁷⁰².

В рамках рассматриваемой перспективы целью деятельности и программ становится не столько – сознающее нормальность и «неизбежность» ситуации дифференциации, напряженностей, ограничений и компромиссов – отыскание своего места в существующем мировом порядке с намерением преобразования его отдельных элементов или структурных принципов, сколько квазиэсхатологические попытки нахождения пути перехода к существенно отличному социально-духовному порядку, в котором известные по истории детерминации и коллизии уже не будут обязательны. Это ведет к манихейскому видению мира, в котором всякий раз каждая из сторон конфликта борется за все, зачастую во имя одинаковых декларируемых ценностей»⁷⁰³. В таком случае нет места подлинному компромиссу, так как последний рассматривается лишь как лишенное самостоятельной ценности, преходящее и вынужденное зло, а стремясь к полному триумфу собственной группы, отменяются все доводы противоположной стороны. При формулировании максималистских планов полного преобразования России зачастую не обходится, однако, без некоторых мистификаций: отдельные группы объединяет с существующей реально системой, как бы ни акцентировалась ее «преходящность» или даже «видимость», целый букет интересов и взаимозависимостей, вырабатывая механизмы, служащие сохранению хотя бы некоторых элементов *status quo*. Если так, естественным образом рисуется некоторое неизбежное расхождение между жизненной и политической практикой и способами семантического и идеологического описания ситуации, взаимодействие между ними и связанная с этим потребность новой интерпретации общественной действительности, впрочем, подлежащей также разнообразным процессам изменений.

⁷⁰² А. Кара-Мурза, *Azjopa...*, s. 7.

⁷⁰³ Стремление к максимальному расширению полномочий рода власти, которой обладаешь, разделяется всеми, что фактически усиливает конфликт, уменьшая шансы на создание правового государства и подрывает сущностную ценность права, конституционной модели и т. д.

Мы имеем здесь дело с позициями, типичными для культур с бинарными структурами: они направлены «на истину (всегда – свою истину) – любой ценой»⁷⁰⁴ и ориентированы на борьбу вплоть до победного конца и полного уничтожения противника. Сама «победа рисуется как “последний и решительный бой” – установление царства Божия на земле»⁷⁰⁵. Все это способствует на практике образованию механизмов репродукции характерного цикла политической динамики, вписанного в драматический алгоритм русской судьбы: «Таков есть закон природы: из мучительства рождается вольность, из вольности рабство...»⁷⁰⁶ – указывал, правда, в универалистской перспективе, но и под влиянием отечественного опыта, Александр Радищев. «Русская политическая культура постоянно не желает принимать принцип компромисса как основы политической доктрины»⁷⁰⁷.

Потребность выхода за рамки позиций и дефиниций ситуации, закрепленные в традиции и практике русской системы политической жизни, подчеркнул – с позиции проигравшего политика – М. Горбачев: «в столкновении двух сил не может быть победителей. Обе стороны должны в такой ситуации покинуть политическую сцену, так как искусство управления состоит, в частности, в умении найти компромисс и во взаимодействии. Победа одной стороны является поражением демократии, а добытая ценой кровопролития является преступлением»⁷⁰⁸. Так же считает Ельцин: «Для того чтобы стать настоящим политиком, нужны совсем другие качества, а не умение выслеживать врагов и делить всех на “своих” и “чужих”»⁷⁰⁹. Политическая динамика, также постулированная, воспринимается, однако, в России по-прежнему зачастую скорее в категориях двух отмеченных взаимной дихотомией состояний: политического пата и полного диктата одной из сторон⁷¹⁰:

⁷⁰⁴ Ср. Лотман Ю. Семиосфера... - С. 144.

⁷⁰⁵ Там же.

⁷⁰⁶ Радищев А. Н. Путешествие из Петербурга в Москву. – Л., 1974. – С. 223.

⁷⁰⁷ Z. Brzeziński, „Przedwczesne...”, s. 86.

⁷⁰⁸ Цит. по: D. Remnick, *Zmartwychwstanie*, s. 86.

⁷⁰⁹ Ельцин Б. Н. Президентский марафон: размышления, воспоминания, впечатления. – М., 2000. – С. 78.

⁷¹⁰ «Это был большой удар, – признается В. Новодворская, – когда “Солидарность” пошла на компромисс с Ярузельским, мы думали, что это конец света (...) Власть

«История, – утверждает один из русских националистов, – не оставляет русским другого выбора: либо мы сотрем национальные “суверенитеты” с карты России, либо они сотрут Россию с карты мира»⁷¹¹.

Дихотомизация видения будущего может выполнять еще и другие функции, например, служить обоснованию принятия существующего порядка или даже – конечно, так не обязательно должно быть в приведенном ниже случае – оправданию собственного конформизма, ослабления существующих сомнений и т. п. Например, для русского политолога Сергея Кургиняна «провал Путина (...) означал бы победу Шамиля Басаева», и поэтому он поддерживает команду президента⁷¹².

В той степени, в которой представленный выше – сознательно выделенный и несколько изолированный от умеренного влияния других элементов – тип ментальных позиций присутствует и является влиятельным в современной России, представляется обоснованным следующий тезис, относящийся к задачам, в будущем стоящим перед страной. Согласно ему, достижение достаточной способности выработки действительного осознания неизбежной коллизии различных, равно подлинных ценностей, необходимости неизбежного совершения конфликтных выборов и компромиссов, сознания сущностной отличности проблем структур и предметных детерминаций от проблемы вписываемого или прочитываемого в них внеэмпирического смысла, социологического анализа общественной динамики от историософии, политики от эсхатологии, рефлексии от метарефлексии, закона от власти, так же, как способность переориентации собственных национальных и государственных устремлений на менее тотализированные и абсолютизированные, зато более реалистичные и конкретные цели, наконец, изменения способа концептуализации мира и умение

не стоит ни пенса, если достигнута ценой компромисса с врагом. Власть должна быть завоевана классически благородным образом – с помощью оружия». *The Professional Extremist, interview with Waleria Nowodworskaja*, „Uncaptive Minds...”, 1992, No 2(20), s. 47.

⁷¹¹ Лысенко Н. Н. Но тем стремительнее будет взлет // Наше время. – 1992. – № 11-12. – С. 3.

⁷¹² Круглый стол. Команда Путина: чем может она помочь России? // Литературная газета. – 2001. – № 30. – С. 3.

сознательного и критического, но вместе с тем не отказывающегося от нее диалога с собственной традицией составляют – в ментально-культурном плане – самый важный и, вероятно, также самый трудный из русских вызовов. Неспособность справиться с ним вела бы, как можно ожидать, к регрессу, возврату к предыдущей ситуации, обозначенной сменяющимися друг друга или парадоксально сосуществующими состояниями сомнения, апатии и чувства бессмысленности, с одной стороны, и новой актуализации традиционных мыслительных структур, целей и форм коллективных действий, определявших прежнюю динамику развития России, с другой.

2. Путинская Россия на рубеже тысячелетий

О том, что поднятые здесь вопросы сохраняют свою актуальность, может свидетельствовать содержание путинского политического манифеста «Россия на пороге нового тысячелетия» или «Концепции национальной безопасности Российской Федерации», не говоря уже о декларациях разнообразных партий и общественных движений. Как представляется, они подтверждают, что действительное принятие указанного выше вызова остается по-прежнему в большой степени задачей будущего. Обращает на себя внимание многократное смешение в них понятий, порядков смысла и родов интересов: национальных, общественных, государственных и т. п. Мифологизированные категории типа «духовное пространство России» или «исторический потенциал страны» соседствуют, неясно предполагая их взаимозаменяемость, с объективизированными специальными экономическими и техническими понятиями. Веками закреплявшиеся позиции и мифы (хотя бы убеждение о кознях других государств, ведущих против России войну с целью вытолкнуть ее с внешнего и внутреннего информационного рынка, или рассматриваемые в качестве самих собой разумеющихся великодержавных амбиций) соседствуют с лозунгами открытости к современному миру, последовательной интеграции российской экономики с мировыми структурами и т. п. Реалистические оценки существующей ситуации, видение реальности опасности для России стать государством второ- или

даже третьеразрядным приводят к выводу о том, что рецептом быстрой ликвидации отсталости и улучшения ситуации в экономике считается укрепление роли и функций государства в обществе и экономике – так же, как было (в смысле призыва к укреплению значения и участия государства) в предыдущий период, который закончился катастрофой.

В результате «новая русская идея» выступает как сплав, как органический сплав общечеловеческих ценностей (манифест Путина называет среди них свободу слова, поездок за границу и другие политические права личности, а также возможность для граждан обладать собственностью, зарабатывать и умножать благосостояние) с ценностями исконно русскими (патриотизмом, державностью, государственностью и общественной солидарностью)⁷¹³. Эkleктическая, не свободная от внутренних противоречий и, несмотря на попытки историоризации и рационализации, обходящаяся без понятия прав человека, укрепленная в структурах мифического мышления и туманном видении своеобразной русской цивилизации и государственности, путинская «идея», как представляется, является еще одной формулой решения «русской загадки». Она актуализирует ряд архетипических, сугубо российских убеждений, в качестве примера может быть традиционный культ личности и его возрождающая сила. Эффективный творческий труд, в котором так нуждается Родина, по мнению Путина, невозможна в обществе, в котором основные социальные слои и политические силы признают разные ценности и концентрируются вокруг разнообразных идеологических ориентаций⁷¹⁴.

Единство в принципе не противоречит здесь свободе, поскольку, как утверждает Путин, какое бы то ни было общественное согласие может быть лишь добровольным⁷¹⁵, а опорой остается правота и мудрость народа, устойчивого к испорченности оторванных от него политиканских элит. Основная часть народа,

⁷¹³ Cp. W. Putin, *Rosja na styku tysiącleci*, „Gazeta Wyborcza”, 2000, 8-9. 01., s. 11. Cp. также „Konceptja bez koncepcji”. Z Bartłomiejem Sienkiewiczem - wicedyrektorem Ośrodka Studiów Wschodnich rozmawia Jan Strzałka, „Tygodnik Powszechny”, 2000, nr 5 (30. 01), s. 7.

⁷¹⁴ Cp. W. Putin, *Rosja...*, s. 12.

⁷¹⁵ Cp. там же.

утверждает он, демонстрирует больше мудрости и ответственности, чем политики⁷¹⁶. Последние рассматривают высочайшие ценности в качестве антиценностей, например, «патриотизм». Это слово употребляется сегодня в ироническом значении, может стать даже клеймом, но для большинства русских оно сохранило свое первоначальное значение, абсолютно положительное⁷¹⁷. Державность понимается как своего рода *datum* и *fatum* истории, определяющие задачи на будущее. По мнению Путина, Россия была и остается великой страной. Это вытекает из ее геополитических, экономических и культурных условий. На протяжении всей истории России они формировали образ мышления русских и политику государства, не могут утратить значения и теперь⁷¹⁸.

Естественным образом в путинской «новой русской идее» старая, важная для тамошней мыслительной и культурной традиции идея «всеединства», соответствующая снова ясно артикулируемым – после периода смуты – стремлениям и желаниям «русской души». Сама дискуссия и знаменательный расклад общественной поддержки в дискуссии 2000 года, касающейся вопроса о государственной символике, очень красноречивы: «Новая Россия, та, которую должен построить Путин, должна объединить в себе все предыдущие. Ее символами должны стать: царский двуглавый орел, трехцветный флаг со времен правления Керенского и гимн на музыку Александрова, который вначале был гимном большевиков, пока не был признан официальным гимном СССР. Новые слова, написанные Сергеем Михалковым и так ничего здесь не изменят. Каждый будет петь свое...»⁷¹⁹, но, по крайней мере, по замыслу инициаторов принятия новой-старой государственной символики, в едином симфоническом хоре. Благодаря Путину – данные конца 2000 года – 77% жителей России снова поверили, что их родина является страной особой, которая должна искать свой собственный путь, а 75% из них убеждены, что самой важной задачей – и одновременно единственным способом подтолкнуть развитие государства – является «возрождение великой русской духовности и

⁷¹⁶ Ср. там же.

⁷¹⁷ Ср. там же.

⁷¹⁸ Ср. там же.

⁷¹⁹ S. Popowski, *Seksowny Putin*, „Rzeczpospolita”, 2000, 5.12, s. A9.

великой культуры». Лишь 26% русских отрицает при этом идею, что «исторической миссией России должно быть ныне новое собрание народов в один союз, который стал бы наследником Российской империи и СССР»⁷²⁰.

Невозможно никакое предвидение будущего; от очень многих внутренних и внешних факторов будут зависеть будущие результаты путинской и следующих, подобных ей, концепций и программ для России. В ситуации большой сложности проблем сегодняшней российской действительности трудно, впрочем, давать однозначные оценки. Несколько общих замечаний можно, однако, и следует сделать уже теперь.

Ни содержание высказываний, ни широкий политический резонанс первых действий Путина не были поэтому случайными. Они соответствуют укрепившимся убеждениям, ожиданиям и устремлениям миллионов русских, примиряя – по убеждению многих своих адресатов – противоречивые, в других ракурсах взаимоисключающие (если назвать европеизированных демократов, с одной стороны, и национал-патриотов с другой) ценности и цели; они указывают путь в будущее, одновременно делая возможным «возвращение к себе» и возрождение традиционных ценностей. Власть снова является – что коренным образом расширяет в русском общественном сознании воображаемое пространство возможных результатов ее начинаний – как оживляющая и объединяющая страну – а в дальнейшей перспективе, возможно, также земли отделенных братьев – «душа» России, истинная и действительная в том также смысле, что, как представляется, ей сопутствует созидательное проявление силы и способность введения для начала хотя бы элементарного порядка. Неопределенность политических намерений В. Путина была воспринята многими его соотечественниками не как проявление незнания или отсутствия программы, но, наоборот, как залог огромности создаваемых ими возможностей развития страны. А в молчании президента – знаменитое путинское «не скажу» в ответ на вопрос, изменится ли после его вступления во власть в России все – отмечена интригующая тайна и позиция человека, который знает, но, пока это не нужно, не раскрывает ее смысла.

⁷²⁰ Цит. по: там же.

Основания и обусловленности, трудные порой для понимания сторонними наблюдателями, масштаб и характер ожиданий, относимых к персонифицированной там веками власти, а также позиции в отношении к ней можно искать уже на семантическом уровне. Как указывает Александр Кантор, семантическое поле русского слова «власть» очень широко: это и «господствовать», и «править», и «принуждать», и «влиять», и т. д. Носитель и представитель власти – это «начальник» (от «начало»), он является личностью, связанной с общественным началом⁷²¹. *Начальник* – это также тот, кто вводит порядок, внедряет закон, справляется со всем, поступает в соответствии с истиной⁷²². В русском языке и ментальности власть, предводительство, сила, порядок, идентичность, истина и справедливость интегрально связаны между собой, а реальную легитимацию получает лишь власть (и властитель), способная соответствовать подобной тотальности ожиданий. В таком случае нет необходимости заключать с ней договор, регулирующий взаимные права и обязанности обеих сторон, но – типичным для религиозного или квазирелигиозного акта образом – происходит безусловная самоотдача во владение власти, полное вверение ей себя⁷²³.

Если, пока оно продолжалось, социальному одобрению правления Ельцина миллионами русских, в частности, способствовало, вероятно, «соответствие» его личности рамкам национального архетипа русскости, который, как представлялось, он воплощает (долгие периоды спячки, отсутствия в сфере внешней активности, подготавливающие, возвращающие порядок и идентичность моменты Рывка, явления сущности), то поддержка, оказанная Путину подавляющим большинством народа, сопровождалась убеждением, что он воплощает желанную, сакрализируемую веками мощь российской империи. «Боишься его, но и жаждешь. Чувствуешь себя кроликом, которого он в следующее мгновение может задушить, но, несмотря на это, чувствуешь себя

⁷²¹ Кантор А. Аффект и власть в России // Мы и мир. Психологическая газета. – 1999. – XI. – С. 13.

⁷²² Ср. там же.

⁷²³ J. Faugno, *Договор. Вручение себя (преданность)*, [w:] A. Lazari (red.), *Mentalność rosyjska...*, s. 18-19, 23-24.

уверенно»⁷²⁴. Подобным образом: «Он меня пугает, а это значит, что я его хочу». А одновременно он здоровый, сильный и ловкий, «комплектный», может вызывать доверие, на него можно опереться: «Не пьет, не курит, занимается спортом, любит жену и детей. Чего ж еще нужно?»⁷²⁵. Следует помнить о закреплённом веками в русской ментальности способе восприятия и оценивания, а также легитимации власти: «Лица, имеющие власть, но не осуществляющие ее “устрашающим” образом, заслуживали пренебрежения. Моральная оценка власти и ее начинаний была здесь равно лишена смысла как похвала или осуждение капризов погоды. Не было правителей “добрых” или “злых”, были лишь сильные и слабые, но всегда предпочитались сильные»⁷²⁶.

Благодаря Путину мощь власти, как и раньше, вызывает восхищение, но и тревогу, дает опору и освобождает надежды, рождает риск, требует или может требовать жертвы, может уничтожить, но способна спасти, вести, как когда-то, к победам, в «триумфе вечной идеи» видеть «завтрашний день мира и наш». В первые годы своего существования путинская власть воспринималась как действенное противоядие от ранее более интенсивно ощущаемого недоумения русского сознания, о котором проникновенно говорил Ельцин: «...Россию поразила новая болезнь – тотальная “отрицаловка”, полное неверие в себя, в свои силы. Мы, россияне, разлюбили сами себя. А это для нации – исторический тупик»⁷²⁷. Чувство силы народа распознается им, заметим, как естественное и очевидное условие способности к чувству собственного достоинства или возможности принятия самих себя, а в сознании многих его соотечественников мощь государства, отождествляемая в большой степени с властной силой руководителя, рассматривается как основная предпосылка не только стабильности и развития, но даже самого существования России в неизменно враждебном по отношению к ней, как принято считать, мире.

⁷²⁴ Цит. по: S. Popowski, *Seksowny Putin...*

⁷²⁵ Цит. по: Robert Cottrell, *Rok Putina - „model Pinocheta”*, „Forum”, 2001, nr 4, s. 7.

⁷²⁶ R. Pipes, *Rewolucja...*, s. 94.

⁷²⁷ Ельцин Б. Н. Президентский марафон: размышления, воспоминания, впечатления. – М., 2000. – С. 69. Чувство силы распознано и рассматривается здесь как условие чувства собственного достоинства.

Следует помнить, что в 1994-2000 гг. количество русских, которые – полностью или скорее – соглашались с утверждением, что Россия всегда вызывала у других государств враждебные чувства, что и сегодня никто не желает ей добра, выросло с 52% до 62%, а одновременно 72% жителей России в 2000 г. было убеждено, что русский не может обойтись без властных лидеров, без сильной руки, которая руководила бы его поведением⁷²⁸.

После распада СССР власть в России имеет двойные корни: авторитаризма и демократии. В коммунистический период трудно было бы говорить о подобной двойственности по причине совершенно ритуального и декоративного характера квазидемократических процедур. Она появилась – а вместе с ней сосуществование обеих тенденций – в ельцинский период⁷²⁹. Первую тенденцию поддерживает закрепившаяся в политических структурах и ментальности миллионов русских традиция авторитарной власти, неограниченный характер которой отождествлялся в широком общественном сознании с равно неограниченными возможностями решения великих проблем и с мощью самой России, а власть сильной руки считалась единственным способом избежать анархии. Вторую – сознание краха самодержавных систем в дореволюционной, а затем большевистской России, довольно неясно связываемого, однако, настолько же с абсолютизмом власти, насколько с его эрозией, но также желание предохраниться от повторения времени коммунистического ужаса, террора и преступлений, возложение некоторых надежд на защищающие как-то от бесправия демократические учреждения, замечание ценности политических свобод, стремление подражать победительным западным структурам и т. п.

В период правления Ельцина ни одна из названных тенденций не в состоянии была обеспечить достаточную легитимацию и действенность политической системы, а попытки их объединения вводили ряд вторичных напряженностей, непоследовательности и противоречий, власть – президентская, но также парламент и другие

⁷²⁸ Ср. Ю. Афанасьев. Опасная Россия. Традиции самовластья сегодня. – М., 2002. – С. 403 и 408.

⁷²⁹ Ср. D. Remnick, *Zmartwychwstanie*, s. 88.

центры – в разные периоды склонялась инструментально более в сторону то одной, то другой. В устоявшемся и распространенном русском сознании каждый способ легитимации власти, как представляется, имеет свое второе, не всегда явное, измерение: его эффективность предполагает способность проявления силы. Наиболее непосредственно это касается, однако, авторитарного элемента власти – проявление отсутствия этой способности рождает общественное сомнение в легитимности политической власти в России. Данный элемент отличается также, еще больше укрепляя традицию единовластия в России, относительно большей подверженностью механизмам персонификации.

Симптоматичной экзemplификацией указанных процессов и явлений может служить происходящая, впрочем, по ряду разнообразных причин эрозия позиции и способности к лидерству Бориса Ельцина, коррелируемая – в глазах общества, но и фактически – с ухудшением состояния его здоровья, ослаблением биологической и психической витальности. Ослабления авторитарных основ власти не были в состоянии дополнить малодейственные и неспособные к самостоятельной, результативной легитимации демократические механизмы и институты. Отсюда растущее недовольство, хаос, видимость решения вопросов, умножение козлов отпущения, в особенности в лице очередных премьеров или министров, непоследовательность предпринимаемых действий, утрата контроля над финансово-экономическими процессами и т. п.

Первый период президентского правления Владимира Путина можно рассматривать как противоядие от негативов предыдущей ситуации. Прежде всего была предпринята попытка реставрации и ревитализации авторитарной составляющей и основы власти, а также интегральности ее связи со всей совокупностью – урезанным соответственно посредством ослабления степени автономности ряда институтов или сфер социальной жизни, например, судопроизводства, средств массовой информации, местного самоуправления, экономической активности, политических партий, но и парламента в отношении центра исполнительной власти – политической системы в России. Способность проявления силы воспринимается широкими массами ее жителей в укреплении

единства государства с одним господствующим командным центром, в сохранении территориальной целостности, возможностях воссоздания утраченных сфер влияния и т. п.

Диагностируя направление и оценивая результаты деятельности В. Путина, необходимо избегать искушения легкой, односторонней идентификации их характера, абсолютизирующей по собственному вкусу значение отдельных элементов (так происходит, например, когда при анализе лозунга «диктатуры закона» в нем обнаруживается лишь призыв к реальной законности или, напротив, исключительно маска «азиатской» либо «необольшевицкой» деспотии). Следует всегда помнить о нескольких по крайней мере обстоятельствах, которые, вместе взятые, представляют собой, по моему мнению, относительно прочные определители российской действительности, актуальные не только в период власти Путина, но также во времена правления длинного ряда его предшественников и не одного еще, вероятно, его наследника. В русскую ментальность глубоко вписано не только стремление пойти собственным путем, но и – усиливающийся каждый раз в период смуты – страх перед общественным хаосом и распадом, защиты от которого ищут в форсированном восстановлении силы власти, отождествляемой не столько даже с гарантией, сколько с основанием социального порядка.

Во-вторых, однако, в той степени, в которой путинская формула решения российских проблем остается – что, впрочем, представляет собой в то же время важную предпосылку силы ее воздействия и общественного резонанса – в рамках традиционного образа мышления и действия, следствием которых в значительной мере является российское настоящее, она фактически является очередным звеном процессов их дальнейшей репродукции в пределах укрепившегося там на протяжении веков алгоритма: авторитаризм – смута – авторитаризм... Существование тенденции к частичному воспроизведению прежних структур, состояний и позиций с культом центральной власти как панацеей от всех проблем, угроз и трудностей, не должно, конечно, – в особенности теперь, в ситуации, обусловленной действием разнообразных внутренних и внешних факторов, – определять форму и будущее страны. Можно, однако, надеяться, что деструктивное для

перспектив формирования там реального плюрализма, верховенства закона и демократии влияние подобных тенденций будет тем сильнее, чем более их присутствие будет игнорироваться российским обществом, а сама власть не начнет освобождаться от привычки и искушения делать из них основание и образец для своих действий, формирующих новый-старый облик России.

В-третьих, частое среди внешних исследователей и наблюдателей указание на разнообразные аспекты заметной соразмерности существенных культурных, идеологических и политических содержаний, форм и структур предреволюционной России, с одной стороны, и марксизма и большевистской идеологии, а также большевистского государства с другой, при одновременном подчеркивании связи личности и команды наследника Ельцина с последними, служит иногда поспешному и одностороннему увязыванию советизма и путинской России, что порой ведет к автоматической идентификации и квалификации явлений, происходящих в современной России, в качестве симптомов и процессов рекоммунизации и ресоветизации.

Действительно, анализ разнообразных обусловленностей склонности России и русских XX века к уже принадлежащим истории процессам большевизации позволяет обнаружить целый ряд более общих факторов, прочно и глубоко вписанных в наиболее широко понимаемую политико-культурную традицию и социально-ментальную действительность страны⁷³⁰. Многие из них – несмотря на всякие изменения, модификации и метаморфозы – остаются живучими также сегодня, генерируя позиции, амбиции, поведение и т. п. русских и российских властей, в том числе президента Путина и его сотрудников. Однако они совершенно необязательно являются просто продолжением своих большевистских или советских соответствий. Очень часто их живучести способствуют прежде всего факторы более общей и более прочной природы, унаследовавшие определенный способ понимания собственной идентичности и тип реакции на – прежде всего западный – внешний контекст и связанные с ним цивилизационные вызовы,

⁷³⁰ Ср. М. Broda, *Tradycja kulturowo-polityczna i bolszewickie doświadczenie rosyjskie Rosji*, [w:] М. Broda, J. Kurczak i P. Waingertner, *Komunizm w Rosji i jego polskie interpretacje* (готовится к печати).

сопровожающие судьбы России уже по меньшей мере на протяжении нескольких столетий.

В-четвертых, анализируя не только программные тексты, выступления и высказывания или законотворческие инициативы, но и сами законодательные акты, следует помнить, что в российской традиции правителю и власти приписывается исключительный статус «воплощенного закона». Многие законы – как и заявления о необходимости их принятия – не формулируются там с намерением действительного их внедрения в жизнь. Если воспользоваться словами польского семиотика Ежи Фарино, они остаются «чистым идеологическим актом, ритуальным жестом Властителя»⁷³¹. Доныне подобным образом воспринимают их миллионы русских, не особенно понимая, почему многочисленные западные наблюдатели дословно воспринимают разнообразные высказывания и правовые акты как описание российской действительности, сегодня или в ближайшем будущем. Сами же русские в предпринимаемых иногда некоторыми своими соотечественниками попытках потребовать от власти соответствия ее политическим декларациям или исполнения уже принятого закона, в свою очередь, зачастую видят прежде всего узурпацию партикулярных претензий, противоречащих общественному порядку, и в конфликтных ситуациях почти автоматически принимают сторону власти.

В-пятых, тот факт, что власть – включая путинскую – в России по-прежнему принципиально находится над законом и ее самодержавные стремления не встречают там значительного сопротивления, а гораздо чаще сталкиваются с пониманием и поддержкой общества, вовсе не означает неограниченных модернизационных возможностей страны или абсолютной свободы действий этой власти. Социальная легитимность власти, опирающаяся на авторитарный элемент и способность к проявлению силы и сознание делегитимизирующих последствий ситуации, когда данной способности не хватит, укрепляют тенденцию сохранения традиционного характера отношений между политическим центром и обществом. В указанных условиях в сферу активности власти естественным образом не помещаются действия, направленные к введению в России действительного тройного разделения власти,

⁷³¹ J. Faryno, *Правовые системы*, [w:] A. de Lazari (red.), *Mentalność rosyjska...*, s. 67.

власти закона, который одинаков для всех, плюрализма, гражданского общества и т. п. Ибо они подрывали бы правомочность власти и существующей политической системы, а также связанные с ней общественное согласие и поддержку. Многими русскими они были бы восприняты как угроза существующему общественному порядку, усиливая «для спасения страны» стремление к новому укреплению власти, берущей на себя ответственность за все.

В-шестых, над западным мышлением о России давно тяготеет миф о том, что ее естественным предназначением была европейскость, и – в переживаемый ныне период – оно может осуществиться, разве что Россия выберет российский или азиатский деспотизм, окончательно отказавшись от европейских влияний. В указанном контексте и интерпретируются конкретные решения российской власти, в рассматриваемом случае отдельные действия Путина и его команды, бросаясь раз за разом из одной крайности в другую. Следует всегда помнить, что социально-культурный характер, динамику и очередные метаморфозы послепетровской России определяет сосуществование и взаимодействие отечественной «субстанции» (впрочем, этнически очень сложной) и западных содержаний, а оба генетически отличных элемента сплавляются друг с другом – хотя зачастую и не до конца, образуя несводимую ни к одному из них действительность *sui generis*.

Принципиальной чертой самосознания послепетровской России, подчеркнем еще раз, остается внутренний разлом, чувство преходящести, переживаемое отсутствие и попытки окончательного обретения собственной идентичности. Российская действительность трех последних столетий неслучайным и естественным образом генерирует две идеологические тенденции и тенденции развития: «европейскую» и – противоположную ей – «чисто русскую». Одновременно она определяет существенную половинчатость каждой из них, а, каждый раз приводя в действие контртенденции и блокирующие механизмы, в то же время вновь воспроизводит существующее положение и «декретирует» его преходящесть⁷³².

⁷³² Ср. М. Broda, *Historia a eschatologia...*, s. 212-216, 267-268, 315-316.

3. Кризис: вопрос о наследии и традиции

Ситуация, в которой русские в конце XX века задавали вопрос о своей идентичности и будущем, исключительно драматична, определена распадом коммунистической империи и разложением веры в сопутствующие ему идеологические формулы, которые все объясняют. Тревожное сознание гомологии между некоторыми структурами православия, религиозной гетеродоксии, русского культурного генотипа вообще, а также коммунистической идеологии⁷³³ и некоторых посткоммунистических движений может рождать подозрение, что то, что произошло в России после 1917 года, не было чем-то чуждым ее отечественной традиции, привнесенным извне и случайным. Может вести к мысли о том, что большевистская идеология осуществила то, о чем более или менее сознательно мечтала и чего искала Россия с конца XVII века – реинтеграцию всей русской жизни, формирование новой однородной духовности, такой же, как прежде, антропоцентрической, чувствительной к общественной и историософской проблематике, с ощутимым грузом мессианизма и планом строительства совершенного общества⁷³⁴. Большевистское государство «начинало с дезорганизации власти, террором спасалось от распада, а потом карикатурным образом пыталось повторить государство царей – единственный известный революционерам государственный опыт»⁷³⁵.

Традиция государственного авторитаризма, отсутствие сознания прав человека, свежесть и слабость института частной собственности, имперская идея и ментальность способствовали также сохранению большевистской власти и реализации коммунистических устремлений и планов. «Следует помнить, что именно отсутствие ответственности русской бюрократии перед законом предопределяло в большой мере принципиальную разницу между чиновничьим аппаратом в России и на Западе»⁷³⁶.

⁷³³ Cp. G. Wetter, *Rosyjska filozofia...*, s. 172-182.

⁷³⁴ Cp. A. Hauke-Ligowski, *Przedmowa*, [w:] Sergiusz M. Sołowjow, *Życie i ewolucja twórcza Włodzimierza Sołowjowa*, Poznań 1986, s. 8.

⁷³⁵ *Głos w dyskusji „Rosyjska choroba”*, „Rzeczpospolita. Raport o Rosji”, 9 grudnia 1998, s. II.

⁷³⁶ Cp. R. Pipes, *Rewolucja...*, s. 49.

Диктаторская, абсолютная власть, так же, как во времена царского самодержавия, давала подданным чувство порядка и участия в великодержавной мощи, компенсирующее отсутствие гражданских свобод и бытовую бедность. Это уже в XIX веке предчувствовал Константин Леонтьев, когда, замечая возможность соединения в России политического самодержавия и коммунизма, находил исключительно благоприятные условия для будущего господства в ней крайне гнетущих общественных порядков: «Им нужен будет страх, нужна будет дисциплина; им понадобятся предания покорности, привычка к повиновению...»⁷³⁷.

В указанной перспективе вопрос о крахе коммунизма и разложение советской империи становится вопросом о смысле всей русской культуры и ее интеллектуальной традиции. Недостаточно, как делают это русские националисты, клеймить импортируемый, западный характер коммунистической идеологии, поскольку европейская культура очень разнородна, а поэтому нельзя избежать вопроса, почему именно тоталитарогенное течение западной мысли было в России адаптировано и радикализировано, добившись огромного успеха в овладении ментальностью почти всего общества и реформировании его на протяжении по меньшей мере тридцати лет после революции⁷³⁸. Большевизм, по замечанию Н. Бердяева, гораздо больше согласуется с отечественной традицией, чем об этом принято думать. Он соответствует своеобразию русского исторического процесса. В России одновременно произошла русификация и ориентализация марксизма⁷³⁹.

Если в западных странах, указывает Р. Пайпс, марксизм как система правления, придя к власти «под прикрытием социал-демократии», эволюционировал до форм демократического государства опекунского характера, то в России он приобрел

⁷³⁷ Леонтьев К. Собрание сочинений. – Т. 7. – СПб., 1913. – С. 217; ср. там же. – С. 25.

⁷³⁸ Это, конечно, не означает, что можно было бы просто «дедуцировать» сущность советского тоталитаризма из свойств русской интеллектуальной традиции и политической культуры. Как справедливо указывает А. Валицки, тоталитарные черты коммунистического движения не были чем-то специфически русским, хотя влияние свойств русской основы было, вероятно, большим, чем представляется во время чтения его книги. Ср. A. Walicki, *Markszizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii*, Warszawa 1996, s. 473 i n.

⁷³⁹ Бердяев Н. Истоки и смысл русского коммунизма. – М., 1990. – С. 86.

характер исключительно деспотический и дал начало тоталитаризму. Указанное отличие судеб марксистской идеологии в России и на Западе приводит к мысли, что русская политическая культура «склонна к преобразованию всех идей, почерпнутых отсюда (т. е. с Запада. – М. Б.), таким образом, который не способствует созданию гражданского общества»⁷⁴⁰.

При наиболее даже полном сознании множества и разнообразия факторов, влияющих на ход и характер исторических процессов, невозможно отрицать факт, что в то время, когда великие социальные революции Запада – английская, американская и французская – вели, обычно не без временных торможений и трудностей, к конституционной монархии или республиканской демократии, в России послереволюционная действительность приобрела форму ничем не сдерживаемой тоталитарной диктатуры.

Условий и причин того, что так произошло, множество. Заметим здесь лишь, что они не сводятся просто к стереотипному противопоставлению гражданского Запада и деспотичного Востока, традиций латинского Рима и византийского Константинополя. Среди исходных религиозно-идеологических предпосылок, не способствующих образованию в России регулируемого и охраняемого законом общества свободных граждан, можно указать, в частности, исключительную харизму политической власти. Коронационные обряды, помазание царя, начиная с Ивана IV, придают личности властителя и патриарха (с усиливающейся тенденцией к подчеркиванию фактической второстепенности последнего), отдельный сакральный статус, исключительную харизму, вследствие чего они оказываются как бы вне сферы действия общих канонических принципов; на них не распространяются те законы, которые обязательны для других смертных, царь и патриарх как бы принадлежат к другой, высшей сфере бытия⁷⁴¹.

В отличие от Византии, административные функции правителя не определяются законодательными решениями, но рассматриваются на Руси как проявление отдельной харизмы

⁷⁴⁰ R. Pipes, *Rosja...*, s. 10.

⁷⁴¹ Ср. В. Успенский, *Car i patriarcha. Charyzmat władzy w Rosji*, Katowice 1999, s. 72.

власти⁷⁴²: правовые полномочия превращаются здесь в полномочия харизматические. Если в Византии и на Западе помазанный монарх уподоблялся царям Израиля, то в России он уподоблялся самому Христу, что способствовало тенденциям к деификации власти, восприятию ситуации, когда монарх не считается с законом, не как повода к его делегетимизации, а как проявления и свидетельства его исключительной харизмы⁷⁴³.

Формированию общественных претензий на признание прав личности не способствовал также статус своего рода онтологической вины, в которой на протяжении веков находился житель России. Обращает на себя внимание характерный изоморфизм религиозного и политического аспекта поднятого вопроса. Система неисчислимых запретов и ограничений русской православной церкви ставил огромную часть общества, неспособную к их осуществлению, в ситуацию лиц грешных и виноватых, недостойных прав, заслуживающих наказания или по крайней мере не имеющих никаких гарантий помилования и милосердия. С подобной ситуацией, усиленной гипертрофической тенденцией власти к регламентации разнообразных сфер человеческой жизни, которая становится часто целью самой по себе⁷⁴⁴, русские встречались и в политической сфере.

Как подчеркивает Ю. Бохеньски, «коммунистическая идеология возникла, когда Ленин впитал и преобразовал учение Маркса и Энгельса. Но Ленин был также сильно сформирован революционной русской традицией», которая «развилась в сфере культуры, совершенно отличной от западноевропейской, отличающейся всегда исключительным радикализмом и метафизическим спекулятивным образом мышления»⁷⁴⁵. При историческом формировании русской культуры не действовал ни один из факторов, которые сформировали западноевропейский дух: в ней не хватало феодализма, схоластики, дуализма Церкви и государства, ренессанса, реформации, рационализма, Просвещения.

⁷⁴² Ср. там же.

⁷⁴³ Ср. там же. - с. 22. На Западе несправедливые правители сравнивались с плохими библейскими царями, а в России с Антихристом.

⁷⁴⁴ Ср. Соловьев В. М. Тайны... - С. 52-53.

⁷⁴⁵ J. Bocheński, *Lewica, religia, sowietologia*, Warszawa 1996, s. 94.

Радикализм большинства русских революционеров, предшественников Ленина, «значительно превышал почти все, что мы знаем на Западе»⁷⁴⁶, а принимаемая ими метафизически-спекулятивная позиция вела к крайнему догматизму, способствуя склонности к рассмотрению всего в свете самых общих принципов.

Подобным образом, хотя и акцентируя другие аспекты, видит проблему Р. Пайпс: хотя марксистско-ленинский режим был навязан и удерживался силой, «корни коммунизма находились глубоко в истории России, прежде всего в долгой традиции автократического правления, которое не уважало гражданских прав, не позволяло обществу участвовать в принятии политических решений. В течение большей части своей истории царизм был крайней формой абсолютизма, которая состояла не только в том, что правитель правил как хотел, он был также властителем всей страны вместе с ее жителями. Коммунизм лишь закрепил эту традицию, уничтожая как частную собственность, так и независимые правовые и общественные институты страны»⁷⁴⁷.

Некоторые исследователи идут еще дальше: «Несмотря на интернационалистскую прививку амбиций и пролекультовского антитрадиционализма, – утверждает Е. Браткевич, – русский коммунизм встроился или скорее впитался в русскую цивилизационную парадигму, подвергся адаптационной культурной обработке, в свою очередь воздействуя на русскую культуру (...) Эти преобразования, однако, не перешли границу, начертанную отличающим этническую русскую цивилизацию и врожденным “стилем” – словом, все то, что определяло ее идентичность в истории», поэтому коммунистическая Россия «представляет собой продолжение царской России»⁷⁴⁸. Миллионы русских никогда не согласились бы с подобным, впрочем, спорным – и, по моему убеждению, слишком односторонним – мнением, однако беседы с ними, чтение их высказываний и стремительность протеста, которую оно вызывает, часто, как мне кажется, подтверждает, что оно представляет собой постоянную точку – отрицательного,

⁷⁴⁶ Там же.

⁷⁴⁷ R. Pipes, *Czasy nowe...*, s. 9.

⁷⁴⁸ J. Bratkiewicz, *Wielkoruski szowinizm...*, s. 19.

правда, – отсчета русского самосознания – своего рода императив «доказать», убедить себя и других, что это не так.

По-прежнему не перестает оживать спор о том, являлась ли большевистская революция и возникновение коммунистической системы в России продолжением или разрывом с отечественной традицией⁷⁴⁹. Хотя здравый смысл, соединенный с элементарным историческим и социологическим знанием, склоняет к учету при ответе на этот вопрос как экзогенного характера импортируемых идей, так и податливости русской почвы на возможность реализации и экстремализации революционной утопии⁷⁵⁰, среди участников ведущихся дискуссий поражает явная поляризация позиций, склонность к мышлению в категориях «или-или». В жаркой атмосфере споров ускользает от внимания, что обе противоположные позиции остаются в сфере «ложного сознания»: они предполагают такое видение дореволюционной или послереволюционной России, в котором – вопреки реальности – «русские» и «западные», «внутренние» и «внешние» элементы сохраняют эссенциальную отдельность и лишь вторично как бы автоматически соединяются в понимаемое как их совокупность историческое целое. Неистинность данного видения обнаруживает теоретическая перспектива и соответствующая ей картина культурно-ментальной и социальной действительности России, предлагаемые в этой книге.

Речь идет прежде всего об указании на то, что в послепетровской действительности России как коренная «русскость», так и чистая «европейскость» могут представлять собой лишь мысленные абстракции с предполагаемым очень спекулятивным, вторично конструируемым содержанием⁷⁵¹. То же

⁷⁴⁹ Cp. J. Bratkiewicz, *Rosja, Związek Sowiecki: ciągłość czy jej zerwanie*, [w:] R. Pipes, *Rosja carów*, Warszawa 1990, s. V-XII.

⁷⁵⁰ Такую позицию представляет хотя бы З. Бжезинский, для которого марксистский исторический эксперимент в России был своеобразным новообразованием, осуществленным при большом личном участии Ленина, прививкой западноевропейской по своей сути доктрины Маркса (способной вызвать в нескольких странах Западной Европы значительное социально-экономическое движение явно политического характера) к квазиориентальной традиции деспотизма евразийской империи. Cp. Z. Brzeziński, *Wielkie bankructwo. Narodziny i śmierć komunizmu w XX wieku*, Paryż 1990, s. 23.

⁷⁵¹ Cp. M. Broda, *Najtrudniejsze z rosyjskich wyzwań?...*, s. 54 i n.

самое касается стороны субъекта: сознание русской интеллигенции – закваски революции – генетически и структурно конституировано диффузией западной культуры в России, поэтому ее самопонимание не может уже происходить (также тогда, когда субъективные намерения некоторых ее представителей полностью противоположны) без неизбежного присутствия европейского посредничества⁷⁵². Если обобщить: в отношении России последних трех столетий, характер и динамику которой определяет взаимодействие найденной здесь «субстанции» и содержаний западной культуры, а оба генетически различных элемента образуют, хотя и не до конца единый, сплав, образуя несводимую к каждому из них действительность *sui generis*, использование различий типа «внутренние» и «внешние», «эндогенные» и «экзогенные» требует особенной осторожности. Когда они не сопровождаются достаточным осознанием контекста, они становятся искусственной операцией, в манихейском духе абсолютизирующей дуализм перемешанных между собой, но и взаимопроникающих в значительной степени составляющих российской действительности.

Поднятый вопрос, рассматриваемый даже в подобной к предлагаемой здесь перспективе, замечал уже убежденный в значительности дела Петра Первого – «необходимо каждый раз возвращаться к нему, чтобы понять нынешнюю Россию»⁷⁵³ – маркиз де Кюстин: «Россия находится на границе двух континентов, и то, что идет из Европы, не может без остатка сплавиться с тем, что привнесено из Азии. Это общество развивалось до сих пор, терпя насилие и неприспособленность обеих присутствующих в нем цивилизаций, всегда очень различных»⁷⁵⁴. Но не исключая ведь, по его убеждению, возносящейся над этой двойственностью культурной идентичности родины Достоевского: «Это не Европа и не Азия, это Россия – и ее сердце (т. е. Москва. – М. Б.)»⁷⁵⁵. Проблемы идентичности, однако, остаются: «Когда летишь из

⁷⁵² Это замечал уже Чаадаев. Ср. Чаадаев П. Философические письма // Гершензон М. П. Я. Чаадаев. Жизнь и мышление. – СПб., 1908. – С. 272.

⁷⁵³ A. de Custine, *Listy...*, s. 134.

⁷⁵⁴ Там же. – с. 104.

⁷⁵⁵ Там же. – с. 212.

Москвы в Варшаву, – пишет полтора века спустя В. Ерофеев, – говоришь: лечу в Европу; когда отправляешься из Москвы в Алма-Ату, говоришь, что летишь в Азию. В обоих случаях известно, куда ты направляешься, трудно лишь понять – откуда»⁷⁵⁶.

Есть еще один более общий аспект, справедливо подчеркнутый Борисом Успенским: русская культура была всегда обращена к чужой культуре, вначале – в связи с христианизацией, потом – в послепетровский период – к Европе. Пограничный, окраинный характер России рождает двойственное самосознание русской культуры, двойную точку отсчета – от Запада и от Востока. Поэтому мы по-прежнему наблюдаем в России или тяготение к западной культуре, или – напротив – сознание отдельного пути, стремление отделения и сохранения себя. В обоих случаях – Запад, западная культура выступает как постоянная точка отсчета...⁷⁵⁷ Даже поиск собственной идентичности, отдельных корней или пуристский отказ от чужой культуры имеют здесь в большой степени характер вторичный и реактивный, соединяясь зачастую с инспирацией и влиянием той западной традиции, в отношении которой хочется получить и обосновать свою самостоятельность»⁷⁵⁸. В результате, если привести яркий пример, «большую часть так называемой “русской идеи”, начиная с доктрин славянофилов, можно воспринимать как романтический протест против рационализма, либерализма, буржуазной культуры, короче говоря, как протест против модернизации, который никогда не был чужд и Западу»⁷⁵⁹. Игнорирование подобных фактов для подчеркивания русско-западного контраста и упоения абсолютной якобы уникальностью и исключительностью России приводит к тому, что поиск собственной правды-идеи опирается на познавательные и идеологические мистификации, обрекает на то, чтобы оставаться в сфере ложного сознания в ее элементарном смысле.

Отсутствие однозначного представления русских об их месте на земле, амбиции, связанные с его желанной центральностью в мире, оппозиция по отношению к Западу и великодержавная

⁷⁵⁶ W. Jerofiejew, *Czy Rosja...*, s. A8.

⁷⁵⁷ B. Uspienski, *Duchowość...*, s. 14.

⁷⁵⁸ Ср. там же.

⁷⁵⁹ Скэнлан Дж. Нужна ли России... – С. 63.

ностальгия и т. п. способствуют тому, что на рубеже XX и XXI веков «почти три четверти русских считает Запад врагом и столько же желает, чтобы их страна шла собственным путем, хотя не может сказать каким. В итоге посткоммунистическая Россия мечется между претензиями на европейскость, подчеркиванием общности интересов с Китаем и изоляционизмом»⁷⁶⁰.

Поэтому проблема не так уж проста. Следует заметить характерную полярность мнений на тему отношения русских и русской культуры и цивилизации к другим: с одной стороны – часто выводимый исследователями из византийских образцов и инспираций – ксенофобизм позиций, с другой – убеждение в исключительной, даже эксклюзивной универсальности, широте и открытости русской души. Для обеих позиций нетрудно найти произвольное количество подтверждающих их фактов, а ведь они остаются противоположными и даже интуитивно чувствуется их односторонность. Ища иного объяснения, чем слишком часто используемый тезис об антиномичности «русской души», можно указать на скорее внешнюю открытость русской культуры, а также самих русских к влиянию других культур и одновременно равно сильные – не обходящиеся, впрочем, без проявлений идиосинкразии – механизмы и усилия защиты «коренной» идентичности от чуждых элементов. Трудно было бы здесь искать какую-то особую парадоксальность или антиномичность, так как русская открытость к внешнему миру остается ведь избирательной, а зачастую также инструментальной. Ее акцентируемая русскими универсальность имеет в большой степени этноцентрический генезис и характер, связываясь с более или менее глобалистским смыслом русской идеи.

Как справедливо подчеркивает Б. Успенский, Россия всегда ориентировалась на чужую культуру. Вначале это была ориентация на Византию, а потом на Запад⁷⁶¹. В указанной перспективе христианизационные реформы Владимира Великого, вводящие Русь в орбиту византийской цивилизации, и реформы Петра Первого, открывающие Россию к западноевропейской цивилизации, обнаруживают с рассматриваемой точки зрения свой по сути

⁷⁶⁰ R. Pipes, *Czasy nowe...*, s. 9.

⁷⁶¹ B. Uspenski, *Car...*, s. 8.

аналогичный характер. В одном и другом случае, хотя и при различной культурной ориентации, ценности интенционально берутся извне, что очевидным образом предполагает усвоение чужих культурных образцов и концептуализационных моделей. Проблема старого и нового и проблема своего и чужого накладываются друг на друга.

Видение чисто отечественной идентичности и динамики развития России – в особенности, хотя ведь не только, – последних столетий может считаться лишь мысленной ипостасью появляющейся в ней иногда ностальгической тоски, а не аргументом, освобождающим русских от национальной ответственности за коммунизм. Подобную ценность имеет, впрочем, убеждение неисправимых «учеников Маркса», состоящее в том, что в отношении более зрелой, европейской общественной реальности воплощение теории их Мастера принесло бы результаты, соответствующие ожиданиям.

Социокультурную историческую действительность дореволюционной России, в которой нарастающий эсхатологический утопизм как интеллигенции, так и крестьянских масс⁷⁶² усиливало чувство «неестественности», «преходящести», «разлома» и «нелегитимируемости» существующей ситуации, а просвещение страны индивидуалистической культурой Запада привело к распаду традиционных связей и интеграционных сил, к росту вырождения, атомизации и крайних форм поведения личностей и социальных групп при трудностях объединения их узами, основанными на принципах рынка и гражданских правах, определяло уже давно сосуществование и взаимодействие элементов отечественных и западных. Именно она, а не предполагаемый «внутренний» аспект коренной русскости или совершенно «внешняя» европейскость определяла ход и результаты исторической динамики страны, в особенности возможность триумфа и облик большевизма в России.

⁷⁶² Ср. J. Kucharczyński, *Od białego do czerwonego caratu*, Gdańsk 1990, s. 64-72, 118 i n., 163-166 i n.; R. Pipes, *Rewolucja rosyjska*, s. 94-95, 121-122. Свидетельством сознания этого в русской мысли может быть прежде всего изданный в 1921 году сборник «Из глубины».

Понимание исторического зла, которым был большевизм – русская форма тоталитаризма, погруженная как в историю, культуру, ментальность России, так и в динамику развития западной цивилизации нового времени, освобожденное от мистификаций его основательное переживание и обдумывание, поднимающее исторический опыт коллектива до уровня всеобщих понятий, остается нравственной обязанностью русского народа в отношении к себе и всему человеческому сообществу. Это создает также шанс на самопознание и самопонимание, выработку зрелого отношения к собственной современной традиции и культуре, возвращения к источникам того, что в ней было хорошего, истинный прогресс на пути к ответственной свободе. Можно считать, что способ, которым русские переживут и воспримут исторический опыт коммунистического тоталитаризма, определит в большой степени характер русской открытости в будущее, а также форму самого этого будущего. Немногие наблюдаемые факты позволяют, однако, полагать, что это будет переживание на самом деле очищающее, сильное и глубокое.

Если одни, очень, впрочем, в России многочисленные, пытаются игнорировать или маргинализировать проблему национальной ответственности за коммунизм или совершенно ее не замечают, то другие в добровольном раскаянии, как им кажется, видят чудесное средство выхода из состояния многоаспектного обвала: это не только элементарное нравственное требование, но и гарантия будущего близкого расцвета русского государства с каждой желательной точки зрения. Архетипический смысл подобного возрождения обнаруживается в периоде смуты XVII века. «И тогда, – рассказывает русский драматург и прозаик Э. Радзинский, – люди, хотя никто их к этому не призывал, начали великий пост. Великий пост охватил всю Русь. И от этого покаяния, от этого сожаления, добровольного и всеобщего, начинается великое народное ополчение, которое освободит Русь и возродит государство русское. А потом на Земском соборе будет избран царь, новый царь»⁷⁶³. Теперь (т. е. в конце XX века), когда Россия оказалась в ситуации подобной смуты, следует помнить, что «те,

⁷⁶³ E. Radziński, *Dziwna i straszna opowieść o Dymitrze Samozwańcu*, „Gazeta Wyborcza”, 1999, 19.09., s. 23.

которые жили до нас, лишь благодаря великому покаянию могли успокоить страну, привести к тому, что народ объединится или, говоря словами Евангелия, достигнет новых небес и новой земли, в которой обитает справедливость»⁷⁶⁴.

В глазах миллионов русских подобное, часто более или менее секуляризированное, ожидание конкретизируется в видении нового триумфа русской мощи.

Как указывает В. М. Соловьев, в течение веков на крутых поворотах русской истории неизменно повторяется сакраментальный вопрос «Что делать?», а также «Кто виноват?», рождая поиск или скорее обнаружение в других, а также в ответ на первый, вопроса «С чего начать?». Равным образом ритуализированную форму, как представляется, имеет в моменты перелома поведение власти: «Надежный и испытанный способ, который позволяет власти заставить себе поверить и повести народ за собой – это внедрение в сознание людей образа врага при одновременном создании образа (или образов) отца (или отцов) нации»⁷⁶⁵. Если новые «отцы» воспринимаются как защитники, которые неустанно заботятся о благе каждого и всех, их демонизированный противник рассматривается как подлый враг, пытающийся постоянно вредить России во всем. В результате деформации подвергается смысл и объем коллективного и личного покаяния и связанного с ним нравственного преображения, а также воспроизводятся существенные характеристики предыдущей ситуации, в особенности верение общественностью своей судьбы власти – традиционная русская альтернатива перспективе формирования зрелого гражданского общества.

За сегодняшними поисками русской интеллигенцией демистифицирующей правды о себе самой, как представляется, стоит драматическая попытка защиты от извлечения нигилистских выводов из национальной истории, культуры и традиции. Путь русского окцидентализма, кажется, тревожно ведет от просвещенного демократизма в сторону все более левого социализма, анархизма, терроризма и большевизма, а путь славянофильского течения – от учения Отцов Церкви и немецкого

⁷⁶⁴ Там же.

⁷⁶⁵ Соловьев В. М. Тайны... - С. 36.

романтизма к политическому дарвинизму, имперскому панславизму и шовинизму⁷⁶⁶. Социокультурная и историческая действительность является, без сомнения, более сложной, а ее посткоммунистическая динамика, как представляется, способствует постепенной эрозии как гипертрофированных амбиций русских, так и апокалиптических угроз⁷⁶⁷, однако драматизм переживаемой ситуации, а также национальная склонность к экстремальности, мышления в категориях «или-или» коренным образом обостряет указанную проблему. «Русский вопрос к концу XX века, – утверждает даже в типично русском духе А. Солженицын, – стоит очень недвусмысленно: быть нашему народу или не быть?»⁷⁶⁸.

Перед русскими встают все более актуальные вызовы: самих себя, Россию и мир нужно обдумать по-новому; проблема в том, что все еще недостаточно понятий и теоретических инструментов, которые сделали бы это возможным. Отбрасывание – не всеми и не всегда последовательно – коммунистических способов интерпретации мира ведет, если выходит за рамки семантического хаоса, обычно к возвращению к традиционным, предреволюционным способам определения и описания мира или к использованию механически копируемых западных инструментов интеллектуального проникновения в мир. В первом случае мы имеем дело с попытками описания новых структур и ситуаций с помощью старого языка, что ведет к анахронизации способа понимания и описания действительности, во втором – усиливается чувство собственной несамостоятельности, вторичности, «чуждости» открываемого в России порядка. А в обеих ситуациях, которые иногда взаимно переплетаются и непроизвольно объединяются, зачастую появляется чувство культурной и теоретической неадекватности используемых познавательных конструкций.

⁷⁶⁶ Ср. J. Bratkiewicz, *Wielkoruski szowinizm...*, s. 7-8.

⁷⁶⁷ Например, не подтвердились появляющиеся после распада Советского Союза опасения социологов и политологов по поводу победы фашистской диктатуры в «веймарской» России, хотя русский фашизм нашел в ней для себя большую и довольно прочную, но неспособную угрожать государственной целостности общественную нишу.

⁷⁶⁸ Цит. по: Колобов О. Русская идея... - С. 22-23. Ср. также Солженицын А. Россия в обвале... - С. 175-176.

Глубоко укоренившийся в России финализм и максимализм способов мышления усиливает инициационный характер вызова, связанного с необходимостью осознания того, что в условиях многоаспектных изменений современного мира, в процессы и механизмы которых втянута также Россия, ничто в понимании действительности невозможно окончательно решить раз и навсегда. Примененные способы концептуализации и экспланации мира каждый раз формируют совместно описываемую и исследуемую действительность, приводя к выводу, что нет к ней никакого эксклюзивного ключа, якобы обеспечивающего контакт с ее абсолютным, истинным лицом – без нового попадания в архаические структуры мифа...

Если для обретения своей находящейся в опасности идентичности и внутреннего духовного возрождения русские обращаются сегодня вновь к своей истории и интеллектуальной традиции и не хотят делать нигилистические выводы и прогнозы, они должны постараться понять все обусловленности и направления русского пути, а также вызывающие беспокойство колеи и структуры русской мысли, все еще присутствующие в значительной мере в сегодняшнем сознании многих русских, в их ожиданиях и видениях, направленных в будущее, сказывающиеся на этом будущем.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Целью книги, напомним, было размышление над русскими усилиями познать самих себя – настолько, насколько в них присутствует или по меньшей мере представляет собой для них существенную точку отсчета финалистски воспринятый и эсхатологически окрашенный замысел «понять Россию!». При более близком рассмотрении обнаруживается симптоматичный парадокс: русские познавательные усилия, отмеченные поиском финальной тотальности, единства и идентичности, фактически выражают и закрепляют переживание русской действительности в категориях «спячки», «переходности», «разрыва» и «отсутствия идентичности».

Если предполагаемая, впрочем, различным образом, усиленно отыскиваемая русская «идентичность» («идея», «душа», «загадка», «тайна»...) остается мифической по сути мыслительной конструкцией, то историческая социокультурная и духовно-интеллектуальная действительность России может быть хорошо описана и проанализирована с помощью опыта раскола, отсутствия идентичности и попыток ее обретения. «Нашей величайшей драмой, – утверждает выдающийся русский историк литературы Андрей Зорин, – является отсутствие идентичности»⁷⁶⁹. Используя близкую типу русского сознания лунарную метафору, можно сказать, что Россия, подобно Луне, прежде всего является существом, которое никогда не остается идентичным самому себе⁷⁷⁰. Мы имеем в этом случае дело с «идентичностью неидентичности» – характеристикой, как я считаю, лучше всего объясняющей как современный облик России, так и доминирующий в ней тип самосознания, артикулируемый прямо, скрывааемый или рассматриваемый как вызов и упорно преодолеваемый в обыденном мышлении и дискурсе, а также в русских мировоззренческих формациях и философских концепциях.

Если так, то более понятно становится постоянство возрождения в России усилий определения собственной идентичности, их заметное и даже автоматическое присутствие при

⁷⁶⁹ Цит по: D. Remnick, *Zmartwychwstanie*, s. 109.

⁷⁷⁰ Ср. J. E. Cirlot, *Słownik...*, s. 211.

рассмотрении даже наиболее конкретных и подробных вопросов, а также размеры интеллектуальной, культурной и общественной энергии, которую данные попытки поглощают. Подобным образом – неуверенность русских в самих себе, касающаяся того, кто они и что несут миру, скрываемая зачастую под слоем демонстративной внешней уверенности в себе. Становятся также более явными механизмы образования и формы «ложного сознания», которые сопровождают русские стремления к определению самих себя. Ложного – ибо, как я старался показать, непредубежденный анализ распознает, значительно ее в результате расширяя, сферу русского сообщества как сообщества поиска собственной идентичности, терпеливо предпринимаемых попыток найти себя, вместо того чтобы суживать ее (а поэтому фактически парцеллировать) до круга лиц или групп, идентично декретирующих, с позиций исключительного обладателя, свою эксклюзивную Правду.

Указанное направление возможного пересмотра русскими характера собственной идентичности, способа их понимания своего сообщества, России и самих себя, без сомнения, способствовало бы ослаблению страха перед обрывом корней, связывающих их с национальным коллективом, а также заметному уменьшению масштаба «обязательного» исключения из него «чуждых» лиц и групп, понимаемых как «денационализированные» или «враждебные». Этот вопрос настолько же важен, насколько труден, если учитывать по-прежнему распространенный там бинарный способ восприятия мира, в котором понятие «не-наши» относимо не только к иностранцам, но и к представителям других (не своей) идеологических групп русского общества⁷⁷¹. Указанное направление также расширяло бы пространство для открытости позиции совместного поиска, компромисса и диалога, как в масштабе собственного – национального, культурного, социального и политического – сообщества, так и за его пределами: в контактах с другими, в мире.

Указание на значение погруженности русского самосознания в очерченный исторический контекст, составляющий основание для центральности места, живучести, а также характера императива «понимания России», не может, конечно, вести к искушению

⁷⁷¹ Ср. J. Faryno, *Наши*, [w:] *Идеи в России...*, t. 4, s. 386-387.

дедущирования каких бы то ни было готовых содержаний, присутствующих в концепциях или высказываниях русских мыслителей и философов. Каждая из них – так же, как и само желание «понять Россию», – пока создает, обнаруживает и освещает собственный контекст, проявляя его смысл очень опосредованным и индивидуализированным проблемами, которая сама ставит, образом⁷⁷². Я же хотел показать, стараясь это обосновать, почему так происходит, что в случае русской мысли и философии проблема собственной погруженности в религиозно-культурный и духовно-ментальный контекст, а поэтому также превращение его в предмет внимательной рефлексии, приобретает исключительное значение. Так происходит и в аспекте знания о себе, и в перспективе исторического опыта России и национальной ответственности за него. Думаю, что систематический анализ присутствия и способов выдвижения рассматриваемого вопроса в русских философских концепциях – если целью философии остается стремление к знанию о себе – мог бы открыть познавательно плодотворную перспективу на вопрос идентичности и развития. Самой же русской философии он мог бы помочь примирить свободу с чувством ответственности, найти путь между фатализмом и вырождением.

В предпринятом анализе русских усилий самопонимания и самоопределения меня интересовало прежде всего то, что очень часто – хотя иногда имплицитно или неосознанно – в них повторяется, является постоянным. Я далек от желания абсолютизировать или фатализировать оказываемое ими влияние на познавательные процессы русских и исторические судьбы страны. Однако я уверен, что представленные в книге свойства, тенденции и мыслительные структуры, погруженные в более широкий ментально-культурный контекст и совместно его создающие, достаточно значимы, распространены и закреплены – непосредственным образом или хотя бы как точка негативного, однако важного, отсчета – чтобы к ним стоило внимательно присмотреться, попробовать открыть их взаимозависимость, направления взаимного тяготения и внутренних напряженностей,

⁷⁷² Ср. P. Ricoeur, *Historyczność a historia filozofii*, [w:] *Drogi współczesnej filozofii*, wybrał i wstępem opatrzył M. J. Siemek, Warszawa 1978, s. 252-257.

предпосылки живучести и механизмы самовоспроизведения. А прежде всего – задать вопрос о том, что значит эта все еще стоящая на повестке дня задача – «понять Россию».

В русской и иностранной литературе, посвященной размышлениям над сущностью России, очень популярен мотив Сфинкса⁷⁷³ – мифического чудовища с лицом и грудью женщины, туловищем быка или собаки, когтями льва, хвостом дракона или змеи и птичьими крыльями, присланного некогда в Фивы богиней супружеской верности Герой в качестве наказания за грехи против природы. Путешественникам, проходящим через ущелье, оно задавало загадку, а не получив правильного ответа, всех их пожирало. Когда Эдип первым отгадал, что существом, к которому относилась загадка, является человек, Сфинкс бросился в пропасть и погиб.

«Русский Сфинкс» вовсе не должен придумывать хитроумных вопросов, он сам загадка. Закрепленный традицией мотив Сфинкса не должен сводиться, как я думаю, лишь к средству выражения банально понятой загадочности России, если этот символ соединяет в себе ряд важных, архетипических содержаний универсального характера, подвергающихся, однако, одновременно каждый раз разнообразным культурным спецификациям. Сфинкс – мифическое, сказочное существо, состоящее из элементов человека и четырех животных, представляет собой загадку *par excellence*, выражает трансценденцию, «скрывает в себе нечто не поддающееся до конца объяснению»⁷⁷⁴. Юнг открывает в нем символ «страшной матери» – выражающей смысл и образ смерти, тоску духа по материи или его подчинение неумолимому закону (предназначению), жестокий аспект природы, ее равнодушие к человеческому страданию – вписанный в более общую, явно амбивалентную, символику матери, которая является «символом собирательной, обратной и ночной стороны существования, источником живой воды»⁷⁷⁵. Под маской, связанной с *imago* матери, а также с природой, «скрывается миф

⁷⁷³ В своей первоначальной исторической версии сфинкс был существом женского пола, которое скрыло и в результате обрекло на всеобщее забвение польский язык. Ср. Z. Kubiak, *Mitologia Greków i Rzymian*, Warszawa 1997, s. 375.

⁷⁷⁴ J. E. Cirlot, *Słownik...*, s. 367. Ср. также там же. – s. 468.

⁷⁷⁵ Там же. – s. 249-250.

множественности и загадочной фрагментации космоса. В эзотерической традиции Сфинкс из Гизы становится синтезом всего знания прошлого. Он смотрит на восходящее солнце, как будто размышляет о небе и земле. Поэтому он также символ, объединяющий – хотя и всегда в сфере гетерогенности – четыре стихии с квинтэссенцией, то есть духом, на который указывает человеческая часть фигуры»⁷⁷⁶.

В структурах символического мышления сказочные животные, к которым принадлежит в особенности Сфинкс, занимают в космосе среднюю позицию между определенными существами и аморфным миром, становясь «символами упорно продолжающегося паралича, трансформизма, но также стремления к преодолению готовых форм и установления мощной системы психической проекции»⁷⁷⁷.

Русские размышления над Сфинксом в своих первых артикуляциях – у Сковороды, появляющиеся еще не в контексте попыток идентификации сущности русскости, но во время размышления над библейскими содержаниями – «Имя ее – Сфинкс, девичья голова, туловище львиное»⁷⁷⁸ – акцентируют прежде всего амбивалентный, двойственный смысл рассматриваемого символа: добрый и коварный, истинный и ложный, спасительный и губительный, мудрый и безумный. «“Льво-Дева” олицетворяет “безумный мир, прельщающий и прельщаемый”, она неразумных встречает лицом девичьим, но когти ее – когти Львовы, убивающие душу»⁷⁷⁹.

У Герцена мотив Сфинкса уже относится к России, к скрытой под слоем внешних – ложных, навязанных, чуждых, заслоняющих и маскирующих – форм внутренней, мистической сущности русскости: «Чаадаев и славяне равно стояли перед неразгаданным сфинксом русской жизни – сфинксом, спящим под солдатской шинелью и под царским надзором...»⁷⁸⁰. Создатель поистине архетипического поэтического видения непонятности России

⁷⁷⁶ Там же. – с. 367.

⁷⁷⁷ Там же. – с. 484.

⁷⁷⁸ Цит. по: Рябов О. Русская философия... – С. 53.

⁷⁷⁹ Цит. по: там же.

⁷⁸⁰ Герцен А. Былое и думы // Герцен А. Сочинения в 2-х тт. – Т. 2. – М., 1986. – С. 226.

Тютчев соединял ее непредсказуемость и загадочность с исключительной связью, в которой она остается с непредсказуемой и загадочной природой-сфинксом. Иванов, делающий из Сфинкса символ «тайны пола», подчеркивал, хотя и не абсолютизировал, силу широко понимаемых «женских» элементов у «женственных славян»⁷⁸¹. В знаменитом стихотворении Блока «Скифы» идентификация России со Сфинксом служит выражению ее тревожной, опасной неразгаданности, тяготеющей над будущими судьбами мира⁷⁸².

Живучесть мотива России-Сфинкса на родине Тютчева и Достоевского, по моему убеждению, не является случайной и связана прежде всего с тем, что он является синтетическим носителем целого ряда архетипических содержаний, хорошо артикулирующих комплекс основных мнений русских, касающихся предполагаемой сущности или глубины русскости. Он выражает загадку, нечто, что до конца невозможно объяснить, рождает амбивалентные позиции, характерные для опыта *sacrum*, вызывающего одновременно восхищение и тревогу, способного спасти, освободить, но также увести и погубить... Он является символом коллективной «ночной» стороны существования, «женственного», лунарного типа сознания, стремления к преодолению выработанных уже, «готовых» форм, дифференцирующих и сегментирующих мир. Объединяя человеческий (женский) элемент с животными элементами, он соединяет все четыре стихии с духом, небо с землей, направляет мир к Божественному.

В высказываниях многих русских на тему России и русскости явно присутствуют содержания, роднящие ее или перекликающиеся с универсальной символикой Сфинкса. Ведь они согласно акцентируют загадочность и непонятность России, амбивалентность позиций, которые она вызывает к себе, стремление к преодолению существующих форм, парцеллирующих мир, женский характер русского самосознания, способность к медиатизации и согласованию между собой разнообразных ценностей, функцию объединения земли с небом, открытия Будущего, вознесения к

⁷⁸¹ Ср. Рябов О. Русская философия... - С. 113, 180-181.

⁷⁸² Ср. там же. - С. 228.

Единству, Полноте и Трансценденции, эсхатологизм. В них также подчеркивается – противопоставленный мужскому, индивидуалистическому, рассудочному – женственный, интуитивный, лунарный характер русского сознания.

По убеждению многих своих жителей, Россия, как фивейский Сфинкс, ниспосланный в качестве наказания за неверность и грех против природы, стала для них непостижимой загадкой в то время, когда их жизнь утратила свою естественную, подлинную связь с истинной сущностью русскости, погружаясь во внешнее, чуждое, низменное, замкнутое на настоящее и брренное. Периодически повторяющиеся в России ситуации кризиса каждый раз интенсифицируют чувство и попытки решения «загадки России». Их меткой метафорой является мифическое ущелье – место встречи Эдипа со Сфинксом – символ опасности, погруженности в низменное и падшее, но также инициационного опыта и регенерации, возможности взгляда вглубь собственной *psyche* и «души мира», возвращающего Единство и Полноту⁷⁸³.

Как утверждает, указывая на исторические прецеденты, И. Солоневич, попытка отгадать загадку «русского Сфинкса» связана со смертельным риском для обеих сторон: «Все Эдипы, до сих пор проглоченные Россией, никакого счастья русскому народу не принесли (...) Лучше бы обойтись – России – без Эдипов, Эдипам без России и им обоим вместе без дальнейшей игры в загадки»⁷⁸⁴.

Если принять во внимание размеры энергии, посвящаемой в России культивированию ее тайны или поистине сизифовому труду решения существующей в ней загадки⁷⁸⁵, а также влияние подобных позиций на возможность рационального понимания и формирования будущего страны, в обобщенной оценке Солоневича есть много правды – некоторая предсказуемость процессов развития и результатов предпринимаемых действий является ведь одним из условий их рациональности и эффективности. Однако сама

⁷⁸³ Ср. J. E. Cirlot, *Słownik...*, s. 440.

⁷⁸⁴ Солоневич И. Народная монархия. – М., 1991. – С. 184.

⁷⁸⁵ В «по-русски» абсолютизированном убеждении бывшего русского вице-премьера Альфреда Коха, какие бы то ни было перспективы развития России могут появиться лишь тогда, когда она «откажется от бесконечных разговоров об особой духовности русского народа и особой роли его... от национального самолюбования и какого-то особого подхода к себе». Ср. Соловьев В. М. Тайны... – С. 84.

метафора встречи Эдипа со Сфинксом содержит также другие, достойные того, чтобы над ними поразмышлять, содержания. Мы имеем в ней дело с типичной для русской культуры и ментальности ситуацией «или-или»: тот или другой партнер должен быть уничтожен⁷⁸⁶.

В некоторой степени или смысле, заметим, так и есть: бытие «русского Сфинкса», поскольку он конституируется как загадка, было бы уничтожено в момент отыскания его разгадки, а пытающийся отгадать русскую загадку «Эдип», настолько, насколько он сводит к этому свой статус познавательного субъекта вообще, перечеркивает его и уничтожает себя как субъект познания в случае непопадания в цель. Если, однако, заметим, он был бы в состоянии справиться с «самым трудным из русских вызовов», связанным с сознанием множественности аспектов действительности, разнообразием порядков смысла, различностью типов знания, социокультурной относительностью и ситуативностью вопросов, задаваемых им вместе с другими в долгом историческом диалоге и т. п., вместо неизбежности полной деструкции одного из членов оппозиции Эдип-Сфинкс открылась бы перспектива углубления самосознания погруженного в нее субъекта.

В древнегреческой загадке Сфинкса отгадкой становится сам человек, подобным же образом дело выглядит в случае «русского Сфинкса». «Эдип» – русский интеллигент-россиянин не может окончательным, прочным и коллективно важным образом, возвращающим идентичность и обеспечивающим полноту возрождения решить загадку России, то есть фактически «уничтожить» ее бытие, поскольку оно является загадкой, поскольку к неустанной репродукции этой загадки ведут устоявшиеся культурно-ментальные механизмы, а та по самой своей природе настолько же требует, насколько исключает возможность окончательного, важного для всех решения. Как показывает

⁷⁸⁶ В социальном аспекте – что, как представляется, рождает существенные проблемы и может считаться парадоксальным на фоне общинного характера русской культурной традиции – указанное отношение «или-или» сохраняет свою уничтожительную силу также в сфере отношений собеседников Сфинкса между собой: отгадывание загадки одним из них означает подрыв познавательного смысла ответа всех остальных, которые могут лишь принять данное решение за свое или форсировать собственное, равно эксклюзивное и деструктивное для других.

итальянский исследователь В. Страда, внутри «русской загадки» создается «порочный круг»: задающая вопросы интеллигенция пытается понять Россию, определить природу ее прошлого и будущего вместе со всеми предпринимаемыми ею попытками определения России, русской «идеи» или «судьбы». Если оставаться в рамках данного «круга», можно бесконечно ходить по нему, упиваясь «исключительностью», «непостижимостью» и «загадочностью» своей и России, открывая все еще существующую, ибо предполагаемую само собой, ситуацию⁷⁸⁷. Выход из заколдованного круга «русской загадки» не является легким делом, учитывая свойственное русской мысли нежелание какой бы то ни было дистанции между познающим и предметом познания, между мышлением и его предметом; она хотела бы «мыслить мыслимым», «мыслить предметом мысли», не столько объяснять, сколько обобщать⁷⁸⁸.

Неслучайным идеалом становится в таком случае софийное мышление⁷⁸⁹, а привилегированной системой знания софиология: «София» все же имманентна в отношении бытия, а ее рефлексивность проявляется, как верится, в свойственной лишь ей самой способности к тому, чтобы мыслить самой собой. Своеобразный культ софийности, присутствующий в русской традиции, свидетельствует о ее сакральном или квазисакральном характере искомого знания и связываемых с вхождением во владение им надежд на преодоление отчужденности, национальной или всеобщей регенерации, обретение идентичности, финальное обретение себя и т. п. Разочарование, которое со временем неизбежно наступает, усиленное переживание глубины русской «тайны» и собственной драмы бессилия перед ней рождает новые попытки справиться с «русской загадкой» и т. д. Попытки ее

⁷⁸⁷ Ср. В. Страда. В свете конца, в предвещии начала // В раздумьях о России (XIX век). – М., 1996. – С. 23-24.

⁷⁸⁸ Ср. J. Гагупо, *Мыслитель. Мысль. Рефлексия*, [w:] *Идеи в России...*, t. 4, Łódź 2001.

⁷⁸⁹ Русский знаток родной истории М. Громов именно в софийности видит ведущее свойство, в котором выражается характер русской философии: «Прежде всего это софийность, на основе которой сложилась наиболее развитая по сравнению с зарубежной мыслью отечественная софиология от средневекового почитания Софии Премудрости Божией до творений Соловьева, Флоренского, Франка». См. Громов М. Вечные ценности... – С. 59.

решения не являются при этом лишь участием русских мыслителей-историков, но также более или менее осознаваемыми основаниями и рамками рефлексии миллионов русских, касающимися собственной идентичности и духовно-общественного порядка, в котором могла бы обрести себя их страна и они сами. В подобном направлении устремляются предпринимаемые властями ельцинской и путинской России попытки нахождения формулы новой русской идеи, способной заменить хаос высшим порядком, разрыв единством, а бессилие – силой.

В замкнутом кругу «тайны-загадки», пока мы остаемся в нем, нет места критической дистанции по отношению к собственным мыслительным конструкциям, познавательному самосознанию и возможности осознания факта совершенной ранее субъектной проекции – а потому и выбора – смысла. Данный исключительно субъектный, субъективный характер приписывается лишь другим, альтернативным попыткам самопознания, разоблачаемым как «произвольные», «показные», «внешние», «неистинные» и «ложные», но никогда не собственной, ибо в ней, как верится, воплощается и высказывается сама Россия, ее «душа», «идея», «тайна» или уже решенная «загадка».

Единственное, что «русский Эдип-интеллигент» может сделать и обрести, если не считать вырывающего его из коллективной традиции акта механической деструкции, отказа в каком бы то ни было положительном смысле рассматриваемой познавательной позиции, – это осознать характер отношения, связывающего его с Россией-Сфинксом, взаимозависимость субъектной и объектной сторон, взаимное предположение и конституирование их обеих: задающего неким особым образом вопрос о России человека и картины русской действительности, которая является ему коррелирующим с характером его позиции образом. Он может также осознать, что каждая познавательная попытка, определенная вопросом о России, а в особенности финальным замыслом ее понимания, неизбежно остается субъектным философским или мировоззренческим актом, в результате которого получаемая «предметность» русскости не является чем-то выходящим за рамки начатого смысловторного

процесса, а представляет собой коррелят определенной культуротворной интенции⁷⁹⁰.

Обнаружить данную интенцию, поставить вопрос о ее направлении и смысле – это в то же время совершить проблематизацию определенных ею русских самопознавательных усилий и предметного порядка, который она распознает, предполагая его уже заранее в качестве истинного или реального. Осознание их предметного характера и смысла культурного и социального исторического контекста, а также собственных с ним связей не должна вести в таком случае к разрыву с ним и отрыву от корней, она позволяет сохранить диалогическую связь, углубить самосознание, образовать «расщелину» дистанции и свободы, осознать, что ответ, которого этот «русский Эдип» ищет, касается (как и в случае его мифического фивейского предшественника) по сути дела его самого. Она может ему поэтому лишь помочь лучше понять, кем – в личностно-экзистенциальном и социокультурном смысле – является тот, кто ставит вопрос о России подобным образом, почему он так поступает, что хочет обрести, почему окончательным образом не может достигнуть своей цели и все еще не перестает снова и снова задавать вопросы о России, вопросы о самом себе...

⁷⁹⁰ Cp. M. Siemek, *Filozofia drugiej połowy XX wieku*, [w:] *Drogi współczesnej filozofii*, Warszawa 1978, s. 24 i n.

Интердисциплинарный центр советологических исследований Лодзинского университета издал:

1. Marian Broda, *Najtrudniejsze z rosyjskich wyzwań? Zagadka Leontjewa i Rosja*, „Ibidem”, wyd. 1, Łódź 1994 i wyd. 2, Łódź 1995
2. Andrzej de Lazari (red.), *Mentalność rosyjska. Słownik*, „Śląsk”, Katowice 1995
3. Andrzej de Lazari (red.), *The Russian Mentality. Lexicon*, „Śląsk”, Katowice 1995
4. Andrzej de Lazari, *„Ostatni romantyk” Apollon Grigorjew (zarys monografii światopoglądu)*, „Śląsk”, Katowice 1996
5. Andrzej de Lazari, *Czy Moskwa będzie Trzecim Rzymem? Studia o nacjonalizmie rosyjskim*, „Śląsk”, Katowice 1996
6. Grzegorz Przebinda, *Mikołaj Czernyszewski. Późny wnuk Oświecenia*, „Śląsk”, Katowice 1996
7. Michał Bohun, *Fiodor Dostojewski i idea upadku cywilizacji europejskiej*, „Śląsk”, Katowice 1996
8. Andrzej de Lazari (red.), *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, tom 1, „Semper”, Warszawa 1999
9. Marek Styczyński, *O ideach, że złowrogie bywają. Recepcja rosyjskiej myśli filozoficzno-politycznej w Polsce po roku 1989*, „Ibidem”, Łódź 1999
10. Andrzej de Lazari (red.), *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, tom 2, „Ibidem”, Łódź 1999
11. Andrzej de Lazari (red.), *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, tom 3, „Ibidem”, Łódź 2000
12. Andrzej de Lazari, *W kręgu Fiodora Dostojewskiego. Poczwiennictwo*, „Ibidem”, Łódź 2000
13. Roman Bäcker, *Międzywojenny eurazjatyzm. Od intelektualnej kontrakulturacji do totalitaryzmu?*, „Ibidem”, Łódź 2000
14. Bożena Żejmo, *Problemy etyczne we współczesnej prozie i publicystyce rosyjskiej (lata 60. – 90.)*, „Ibidem”, Łódź 2000
15. Andrzej de Lazari (red.), *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, tom 4, „Ibidem”, Łódź 2001
16. Marian Broda, *Проблемы с Леонтьевым*, МАКС Пресс, Москва 2001

17. Marek Styczyński, *Umiłowanie przyszłości albo filozofia spraw ostatecznych. Studia nad filozofią Mikołaja Bierdiajewa*, „Ibidem”, Łódź 2001
18. Lilianna Kiejzik (red.), *Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX wieku. Część I*, „Ibidem”, Łódź 2001
19. Василий Щукин, *Русское западничество. Генезис – сущность – историческая роль*, „Ibidem”, Łódź 2001
20. Roman Bäcker, Zbigniew Karpus (red.), *Emigracja rosyjska. Losy i idee*, „Ibidem”, Łódź 2002
21. Piotr Przesmycki SDB, *W stronę Bogocłowieczeństwa. Teologicznomoralne studium myśli Nikołaja Bierdiajewa*, „Ibidem”, Łódź 2002
22. Lilianna Kiejzik (red.), *Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX wieku. Część II*, „Ibidem”, Łódź 2002
23. Marian Broda, *Narodnickie ambiwalencje. Między apoteozą ludu a terrorem*, „Ibidem”, Łódź 2003
24. Ernest Wyciszkievicz, *Współczesna Rosja wobec Zachodu*, „Ibidem”, Łódź 2003
25. Andrzej de Lazari (red.), *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, tom 5, „Ibidem”, Łódź 2003
26. Andrzej de Lazari, Roman Bäcker (red.), *Dusza polska i rosyjska. Spojrzenie współczesne*, „Ibidem”, Łódź 2003
27. Adam Kola, *Słowianofilstwo czeskie i rosyjskie w ujęciu porównawczym*, „Ibidem”, Łódź 2004
28. Jakub Sadowski, *Rewolucja i kontrewolucja obyczajów. Rodzina, prokreacja i przestrzeń życia w rosyjskim dyskursie uto-pijnym lat 20. i 30. XX wieku*, „Ibidem”, Łódź 2005