

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ

№ 4

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ
ИЗДАЕТСЯ С ИЮЛЯ 1947 ГОДА
ВЫХОДИТ ЕЖЕМЕСЯЧНО

2010

МОСКВА

*Журнал издается под руководством
Президиума Российской академии наук*

"НАУКА"

СОДЕРЖАНИЕ

От редакции	3
Постановление Президиума РАН от 8 декабря 2009 г.	4
М.Т. Степанянц - Всемирный день философии 2009	6
Б.И. Зеленко - Правовой этатизм как тоёиз угуеши РФ (взгляд через кризис).....	11

Философия и общество

Л.М. Карапетян - Диалектика перехода от партократии к меритократии	22
В.А. Мирзоян - Управление как предмет философского анализа.....	35
В.М. Анисимов - Кадровая политика России: философская и функциональная основы	48

Философия и наука

И.Т. Касавин - Междисциплинарное исследование: к понятию и типологии	61
А.И. Липкин - Две методологические революции в физике - ключ к пониманию оснований квантовой механики.....	74

Из истории отечественной философской мысли

В.К. Кантор - "Вехи" в контексте, или Интеллигенция как трагический элемент русской истории.....	91
О.А. Жукова - О мифологических соблазнах русской истории и культуры.....	110

© Российская академия наук, 2010 г.

© Редакция журнала "Вопросы философии" (составитель), 2010 г.

О мифологических соблазнах русской истории и культуры

О. А. ЖУКОВА

В статье рассматривается идея, что важной характеристикой русской цивилизации является мифологическое понимание истории и политической традиции. Работа анализирует характер изменений в выборе политических ценностей в рамках тысячелетней истории России – от средневековой Руси до наших дней. Автор комментирует некоторые аспекты формирования христианских политических идеалов в российском культурном контексте. Представление “человека русской культуры” о смысле истории может быть прослежено со времен принятия христианства. В данной статье ставится вопрос, чем русская культурная и политическая традиция отличается от других национальных версий христианского мира. Также рассматривается трансформация политической традиции в духовном самосознании Российской империи и современной России, процесс трансляции христианского “смысла истории”.

In article is presented the author's own idea, that the important characteristic of Russian civilization is the mythological comprehension of history and political tradition. The article analyses the character of changes in the choice of political values during from Medieval Russia to Contemporary Russia. The author comments on some aspects of forming of Christian political ideals in the Russian cultural context. The representation of “man of Russian culture” about sense of history can be traced back to the beginning of Christianity. In my thesis I ask whether Russian cultural and political tradition is differing from others National versions of Christendom. This article also analyses the transformation of political tradition in the spiritual self-awareness of Russian Empire and Contemporary Russia which demonstrates how this process the translation of Christian “sense of history” becomes evident.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: опыт, духовный, метафизический, миф, православный, религиозный, традиция, традиционализм, консерватизм, политический, культура, история, идентичность, самосознание, ментальность.

KEYWORDS: experience, spiritual, metaphysical, myth, Orthodox, religious, tradition, traditionalism, conservatism, political, culture, history, identity, self-awareness, mentality.

1. Миф и мифологизация истории в философской критике

Борьба за интерпретацию отечественной культуры и истории в последнее время получила ярко выраженную политическую окраску. С социально-философской точки зрения эта ситуация свидетельствует о подлинной драме национального самосознания – о кризисе культурной идентичности российского социума, представляющего собой сложный конгломерат традиционной, модерной и постмодерной общности. Любая национальная культура “помнит” себя в форме исторического предания, в основе которого лежит некий культурный миф. В том или ином виде миф присутствует в общественном и индивидуальном сознании, создавая целостный образ – картину бытия человека в мире истории и вечности. По сути миф выполняет важнейшую функцию снятия экзистенциальных и логических противоречий между исторически приходящим и вневременным – *культуры в вечности и вечности в культуре*. В этом смысле миф стремится к такой памяти культуры о самой себе, когда самопонимание и самовыражение ее носителей – нации, страны, культурной общности, личности становится беспроблемным – он стремится к внеисторическому канону. Здесь проявляется кардинальное отличие мифа и мифологического мышления от рационального и рефлексивного, нацеленного не на создание *непротиворечивого образа* культуры и истории, а на *поиск реальности* культуры и истории. На данный разрыв в мышлении указывал М.К. Мамардашвили: “Миф, ритуал и т.д. отличаются от философии и науки тем, что мир мифа и ритуала есть такой мир, в котором нет непонятого, нет проблем. А когда появляются проблемы и непонятое – появляются философия и наука” [Мамардашвили 1995, 113].

Российское общество в XX веке надолго оказалось в плену различных социально-политических мифов, в рамках которых создавалась та или иная версия культурного предания с ее каноническим закреплением в учебниках и идеологической риторике власти. Данному вопросу в современной научно-философской литературе было уделено немало внимания. Тем не менее представляется необходимым вернуться к проблеме философской интерпретации мифа и его форм – культурной, религиозной, социальной, политической в аспекте анализа русской истории и культуры. Ведь наличие, скажем, социальных мифов, приводящих к катастрофам национального масштаба, как это случилось в истории России XX века, не исключает самого факта самозаписи и передачи социально-культурного опыта в форме исторического предания, в котором необходимым образом присутствует и дескриптивный, и оценочный моменты. Поэтому философскую проблематизацию отечественной истории, следуя за тезисом М.К. Мамардашвили, мы будем видеть в разграничении собственно реальности культурного опыта и его “непротиворечивой” интерпретации. Подобное непротиворечиво-мифологическое отношение к истории вполне можно трактовать как “воображаемое представление о реальности, которое воспринимается как реальность” [Кантор 2009, 109]. Именно такое понимание мифа предлагает в своей статье известный российский философ, указывая на множественность методологических подходов к теории мифа. Выскажем предположение, что устойчивой чертой русского национально-исторического самосознания является создание на основе культурного предания (под воздействием многих внутренних и внешних факторов) специфической культурной мифологии, не допускающей критики исторического опыта нации и иного понимания ее судьбы в мировой цивилизации. Подобное отношение к своему историческому бытию в нашей статье понимается как процесс *мифологизации*, а попытки преодолеть разрывы национального самосознания, его родовые исторические травмы, с помощью готовых “образов” настоящего и будущего, в прокрустово ложе которых загоняется реальное историческое творчество, – *мифологическими соблазнами* русского культурно-исторического мышления. Один такой опыт “стягивания” в мифологическую целостность истории России проанализировал в своей работе “Евразийский соблазн” Г. Флоровский, уже прошедший искушение “великим самообманом”: “Первоначальное евразийство хотело быть призывом к духовному пробуждению. Но сами евразийцы если и проснулись, то для того чтобы грезить наяву <...> Верные, но беглые наблюдения разрослись в торопливый и мечтательный синтез, и обманная, хотя и розовая греза заволокла и окутала исто-

рическую бль” [Русская идея в кругу писателей и мыслителей русского зарубежья 1994, I, 306, 308].

В связи с этим возникает вопрос: можно ли в культурной истории России провести границу между историческим преданием и историческим мифом как вымыслом и суррогатом реальности? Общность христианского предания подчеркивает принадлежность русской культуры к европейской цивилизации с ее метафизическим видением истории. Процесс рационализации мышления, “расколдовывания” мира от религиозно-мифологических представлений в истории европейской культуры ведет к возникновению линейно-прогрессистской схемы эволюции форм общественного сознания. Казалось бы, системная критика метафизического типа культуры, основанного на мифологии христианского предания, начатая философами-просветителями, должна была устранить саму возможность порождения мифа и мифологизации истории. Но и философия романтизма в XIX веке, включая позднее вагнеровское музыкальное мифотворчество, и теургическая эстетика европейского символизма, и русская религиозно-философская мысль рубежа XIX–XX столетий эту тенденцию не подтвердили. Самым ярким доказательством “*бытия мифологического*” стала сама история XX века, продемонстрировавшая подлинный расцвет социального, культурного и политического мифотворчества, которое не единожды приводило мир к масштабным трагедиям. Такая мифологизация породила, с одной стороны, коммунистическую утопию, на практике реализованную большевиками в Стране Советов, с другой – национализм, деградировавший в фашизм в одной из самых культурных стран Европы, с третьей – мифологическое сознание массового общества эпохи постмодерна с его многоликими формами “культов” и пантеоном “идолов”. Новая волна мифологизации сегодня возникает как на “Севере”, так и на “Юге”, с одной стороны, оправдывая экономический прагматизм евро-атлантических супердержав, с другой – религиозно фундированную идеологию национальных государств, которые, очевидно, запаздывают с модернизацией. Все это позволило уже в середине 1950-х гг. Р. Барту интерпретировать происходящее как процесс *всеобщей мифологизации*. Понимая миф как коммуникативную систему, содержащую сообщение (т.е. слово), он утверждал, что “мифом может стать все, что покрывается дискурсом” [Барт 2008, 265]. Вывод одного из самых ярких структуралистов однозначен: “Определяющим для мифа является не предмет его сообщения, а способ, которым оно высказывается; у мифа имеются формальные границы, но нет субстанциальных. Значит, мифом может быть все? Да, я считаю так, ибо наш мир бесконечно суггестивен” [Барт 2008, 265]. Следует согласиться с тезисом Барта, что именно суггестивность стала порождающим моментом разнообразных форм мифотворчества индустриальной и постиндустриальной эпохи. Действительно, автором современного проекта мифологизации истории и культуры является массовое общество, пребывающее в смешении профанной и сакральных сфер, создающее культы и потребляющее изготовленный под неусыпным контролем масс-медиа идеологический продукт.

Проявление архетипических структур мифологического сознания в политической и культурной жизни современного общества, его повседневных практиках и художественном опыте поставило миф в центр философского анализа. Одна из значимых интерпретаций мифа как первичной целостности жизни, обретаемой в опыте переживания, восходит к концепции А.Ф. Лосева. В ней миф понимается “так, как он есть”, т.е. как “миф сам по себе”, мыслящий “сам свою чудесную и сказочную природу” [Лосев 1994, 7]. Избранный Лосевым аспект философии мифа раскрывает онтологическую данность сознающего себя субъекта. Он как бы апеллирует к памяти человека, которая хранит непротиворечивое, как правило, детское свидетельство о себе в этом мире – мире как непосредственной данности бытия. Миф, нагруженный образно-символическими описаниями реальности, событиями и персонажами, выступает уже как структурированная картина мира. Ее подлинность подтверждается субъективными переживаниями и определенным убеждением. Другими словами, миф – это вера в истинность происходящего. Как показывает А.Ф. Лосев, именно здесь миф становится мировоззрением. На данный аспект мифа обратил внимание также К. Леви-Стросс в “логистическом аспекте” разрабатывая его “семантическую парадигма-

тику” [Мелетинский 2006, 93]. Исходя из данных трактовок, под мифом необходимо понимать область мировоззрения, соединяющую рациональное знание о мире в виде некоего связанного описания, и собственно мистический – сверхчувственный и сверхразумный опыт. Вера в данном контексте выступает личностной верификацией знаний и переживаний особого рода. В этом смысле любая религиозная картина мира мифологична, поскольку строится на взаимодействии и взаимообусловленности рационального и иррационального, логического и эмоционально-чувственного.

Однако религиозная традиция может не только не признавать своей аутентичности мифу, но и противопоставлять себя ему как совершенно иное предание. Сохраняя определяющую для мифологического сознания диалектику непосредственного восприятия реальности, одна мифологика понимает другую как ложную картину мира, которой нельзя *верить*. Если философская мысль Древней Греции начала сомневаться в достоверности культурного мифа, то христианство прямо противопоставило себя языческому мифу в качестве *другой онтологии*. Однако само переживание целостности бытия в достоверности личного опыта (опыта спасения в христианстве) в принципе неотлично от подобного переживания в рамках другого предания. Отличными оказываются предмет переживания и тип связи с ним, другими словами, конечная цель отношений человека с Иным, его предельная онтологическая возможность. Патристический синтез античной и иудео-христианской культуры *не устранил архетипические черты метафизики мифа ни как формы исторического предания, ни как живого опыта непосредственного восприятия реальности Иного*. Как пишет М. Элиаде, анализируя взаимоотношения между мифологическим мышлением и христианством, данную проблему можно сформулировать следующим образом: “Если христиане отказались видеть в своей религии десакрализованный миф эллинистической эпохи, то каково отношение христианства к живому мифу первобытных и традиционных обществ? Мы увидим, что христианство, как его понимали и переживали почти две тысячи лет, не может быть полностью отделено от мифологического мышления” [Элиаде 2005, 156].

Зафиксируем важное для нашей статьи положение, высказанное М. Элиаде. Проследив судьбу христианского мифа в современной истории, исследователь трактовал социализм как эсхатологический миф, которому коррелятивны классические древние мифы с их неприятием историзма. Как указывает Е.М. Мелетинский, если Р. Барт прямо говорил о превращении политической мифологии в идеологию, то для Э. Кассирера, Т. Манна, Р. Нибура, Р. Барта, Х. Хэтфилда, Дж. Маркуса, М. Элиаде, А. Сوفي расширение значения мифа в смысловом контексте иллюзии, лживой пропаганды, поверья, условности ценностей, сакрализованного и догматического выражения социальных обычаев и ценностей стало общепринятым [Мелетинский 2006, 28]. Именно *сакрализация и догматизация социального порядка без его критического переосмысления*, на наш взгляд, представляет собой процесс мифологизации исторического и культурного самосознания российской общности, во многом оформляя идеологию и практику национально-государственного бытия.

Но в таком случае, каким образом соотносима логика реальной истории с ее ментальными мифологическими проекциями? Можно сослаться на тезис американского критика Ф. Рава о мифотворчестве как спасении от страха перед историей. Однако “уничтожение исторического времени в мифе является побочным продуктом определенного способа мышления, а не целью мифологии и не непосредственным выражением страха перед историей”, – считает Мелетинский, полемизируя с данным тезисом в связи с критикой концепции М. Элиаде [Мелетинский 2006, 74]. Кроме того, цикличное время, присущее мифологии, имеет и самостоятельную культурную форму выражения – ритуал. Его целью является поддержание природного и социального порядка, что роднит ритуал с магией и может обрести, как в случае с народными формами веры в русской культуре, характер обрядов. Необходимо отметить, что логика причинно-следственных взаимосвязей в мифе, когда прошлое выступает причиной настоящего, в реалиях культурной истории России обнаруживает себя, как правило, в уходе от истории в эсхатологию, из времени в вечность, в осуществленный эсхатологический идеал. Характерен первый опыт “цикли-

зации” времени, который связан с апокалиптическим ожиданием конца мира, по христианскому летоисчислению падавший на 1492 год. Эта мистическая интуиция накладывается на политический процесс закрепления положения Московского царства в качестве православного государства – хранителя границ православной ойкумены до второго пришествия Христа – после падения Византийской империи [Алексеев 2002].

В этом смысле XV век становится источником формирования исторического предания, на основе которого произрастают различные проекты культурно-исторического бытия Руси/России, несущие в себе потенцию мифологизации – *ухода от реальности к образу*. Одну из причин можно видеть в том, что увеличивающийся разрыв с митрополией из-за обвинения ее “в утрате веры” неизбежно вел к ослаблению связей с греческой культурой, осуществившей патристический синтез. Формирование национальной государственности проходило под знаком “русского царства” как богоизбранного удела православия, сочетающего своеобразную архаику Рода и древнего священного царства с помазанным на царство самодержцем. Тем самым священная история оказывалась локализованной местом спасения. В отсутствие механизма творческого осмысления традиции, своего рода, культурной рефлексии, опосредствующей реалии духовного и социального бытия в форме самостоятельной богословской и философско-исторической мысли, происходило отождествление мистического опыта и социального порядка вне критического отношения к исторической практике. “Родовая травма” русской культуры в историческом развитии традиции сказалась в том, что принятие восточной версии христианства произошло в готовом, пост-догматическом состоянии “культуры веры” в виде образцов-практик и образцов-идеалов для научения и подражания – в большей степени на уровне эстетического и духовно-нравственного, аскетического прочтения истин Св. Писания и Св. Предания. Античная школа философского мышления и рациональный способ организации социального порядка в форме римского права вследствие языкового и интеллектуально-культурного барьера не вошли в “задание” формирующейся культуры. Эсхатологическая перспектива истории воплощала трансцендентный идеал человека и общества. В процессе стабилизации культурного мира и рутинизации практик она была замещена сакрализованным социальным порядком. Кульминационной точкой этой линии развития стал раскол XVII века, принявший церковно-политическую форму. С одной стороны, он выявил архаизирующую тенденцию русской истории, с ее утверждением мифологизированного времени как овеществленного духовного порядка. С другой стороны, посредством переноса сакрального пространства Нового Иерусалима (проект одноименного монастыря и политического центра – Кремля), по замыслу царя Алексея Михайловича, должна была быть продолжена именно историческая линия преемственности священной истории через трансляцию Византийской империи и Нового Иерусалима как ее сакрального ядра [Яворская 2006, 153–156]. Обе эти тенденции удерживали образ священной власти, при котором жертвенный Агнец Иисус Христос замещается фигурой царя-помазанника, теократора, имеющего власть с трансцендентной поддержкой. И даже имперский проект Петра Великого с его универсализацией культуры и историзацией мышления жидился на этой специфически трактованной симфонии властей. Потому на определенном этапе исторического существования Российской империи, при обострении внутренних противоречий развития и внешних факторов геополитической конкуренции, стало возможным возвращение к концепции государства как церкви, к отождествлению духовного и социального порядка, к трактовке этноса (в расширительном значении нации) как богоизбранного народа в духе ветхозаветного принципа еврейского мессианизма.

В этом можно видеть трагический парадокс русского исторического и культурного самосознания – мифологический соблазн, имеющий метафизическую природу и мистическую окраску. Понимая его природу, В.В. Розанов высказал известное суждение о революционной ситуации 1905 г., подчеркнув, что произошел перелом, выразившийся в “падении великого фетиша”. Продолжая эту линию размышлений о русской революции, С.Л. Франк отметит: «Идеал “царя-батюшки” как полновластного хозяина русского народа, царя, который, подобно Богу, с недостижимой высоты водворяет на землю правду, желает добра народу и лучше всех знает, в чем это добро, – этот идеал медленно, но неуклонно угасал

в народной душе; и на смену ему шла смутная, но острая тоска по народовластию, самоопределению, об общественной автономии» [Русская идея в кругу писателей и мыслителей русского зарубежья 1994, II, 20]. Поэтому в интерпретации Франка русская революция была по внутреннему социально-политическому существу болезненным кризисом “острой демократизации России – не больше, но и не меньше” [Русская идея в кругу писателей и мыслителей русского зарубежья 1994, II, 24].

Русская революция как кризис мифологического бытия Руси/России, с одной стороны, и как осуществленный проект мифологизированной истории – с другой, на долгое время определили своеобразный монотематизм русской философии порубежного периода. Тяготение к проблематике культуры и истории вновь заставило русских мыслителей вернуться к топосам “Востока” и “Запада”, их цивилизационной роли в формировании национального самосознания. Потребность критического пересмотра исторического опыта знаменовала сложный и во многом болезненный процесс вхождения наследников русской интеллектуальной культуры в “разум духовный”. Эта задача отнюдь не выполнена и сегодня.

2. Культурная история России как философская проблема

Соблазн – слово, входящее в семиосферу христианской религиозной культуры, содержит в себе мотив прельщения. В пределе прелесть – последняя степень духовной замутненности разума, предающая человека в объятья зла, уже неразличимого для ума и души. Результатом прельщения первых людей стала онтологическая катастрофа – с ней в бытие вошла смерть. История России в XX веке отмечена такими событиями, которые по справедливости можно назвать цивилизационными катастрофами, изменившими *бытийный* порядок миллионов людей. Метафизический смысл революционной катастрофы определит Ф.А. Степун: “Самая страшная и нравственно самая неприемлемая сторона большевицкой революции – это гнусный политический размен религиозной бездны народной души: апокалипсис без Христа, апокалипсис во имя Маркса. В результате бессмысленный срыв разумного социалистического дела обезумевшею сектою марксистов-имяславцев” [Степун 2009, 414].

Смысл событий, связанных с причинами крушения Российской империи и его последствиями, продолжает оставаться отправной точкой в рассуждениях о русской культуре и истории. Отчетливо видится разрыв между метафизическим и социальным порядком бытия, с одной стороны, с другой – настойчивое стремление метафизическими реалиями оправдать социальную безытийность. Это постоянное пребывание стихии русского духа в бездне как в темной дыре, по словам автора “Мыслей о России”, превращает мрачную бездонность в “бытовое явление”. Нравственную диалектику этой бездны вскрыл Достоевский [Степун 2009, 414]. Как представляется, в отношении российской истории справедливо говорить, что особого рода метафизическая обеспокоенность ее коллективных творцов и персональных участников оборачивается *мистическими соблазнами*, за которыми, как правило, следует *срыв культурного развития*. Подобное смущение духа при нетрезвости разума ведет к мифотворчеству. Оно становится тем способом снятия культурно-исторических и социально-политических противоречий, который позволяет связывать и интегрировать разнородные реальности без процедуры их культурного опосредствования, что наталкивает на мысль о необходимости поиска некоего “*отсутствующего звена*” в становлении культурно-исторической традиции.

Со всей отчетливостью на эту проблему укажет Ф. Степун. Назвав революцию предательством “русского Бога”, он отметит бросающееся в глаза “сходство между безбожной русской революцией и русской религиозной философией” [Степун 2009, 415]. Этим отсутствующим звеном в его видении окажется культура как инструментальная форма знаний и правового порядка, вкупе с простой моральной порядочностью. Говоря современным культурфилософским языком, это срединная область культуры, понимаемой широко – как духовно-практический универсум жизни человека. “Как стиль рус-

ской равнины и русского отношения к земле, так и стиль русского философствования явно свидетельствует о том, что религиозная тема России роковым образом связывается в России со своеобразным тяготением к бесформенности – с каким-то специфически русским формоборчеством. Есть нечто в русской душе (нечто *очень глубокое и очень правдивое*), что затрудняет всякий переход религиозной жизни в религиозную культуру и тем тесно связывает русскую религиозность с некультурностью России”, – продолжит развивать свою мысль Федор Степун [Степун 2009, 412]. Русской философии, по его мнению, не удалось сформировать срединную культуру России, позволившую бы ей преодолеть бесформенность и непроясненность своей социальной и духовной жизни. Более того, “не став философией, она осталась полуфилософским и полурелигиозным отрицанием философии” [Степун 2009, 413]. Вся проблема, согласно Степуну, заключается в том, что глубоко укорененная в ментальных и психологических структурах русской культуры религиозность качественно бесформенна. Вследствие чего “дифференциация, которая отсутствует в русской философии и которая помешала ей встать в образ своего совершенства, отнюдь не связана с религиозностью русской философии, а лишь с характерной для России связью религиозности и бесформенности” [Степун 2009, 413]. Принимая общий ход рассуждений Ф.А. Степуна, тем не менее, можем ли мы обнаружить стремление русской мысли *к такому типу рефлексии*, когда ее мистические интуиции могут быть рационализированы без редукции метафизических оснований, тем более без избавления от них? Ведь беда русской философии, как говорит Степун, не в ее связи с религиозным типом мышления, а именно в его исторически проявившейся бесформенности.

Русская философия приходит к созданию систем во второй половине XIX века, продолжая испытывать влияние особого типа философствования, связанного с литературным творчеством. Она наследует и нравственную проблематику “проклятых” вопросов, поставленных гениями отечественной словесности. Тема соблазна, имеющего мистическую природу, примет “бесовские” очертания у Ф. Достоевского, теургическим беспокойством отзовется у А. Белого и Вяч. Иванова, призраком Христа-революционера прельстит А. Блока, заключит в оргиастические объятия Д. Мережковского. Образованная общественность пореформенной России в звучании неслиянных идейных голосов развернет бурную дискуссию о судьбе страны и путях ее развития. Какие же голоса окажутся из них наиболее трезвыми, критически мыслящими и предлагающими некую позитивную программу действий по общему улучшению русской жизни? Может быть, Н. Чернышевского с его попыткой практического осуществления общественного идеала в жизненном опыте одного человека, или К. Леонтьева с четырехчленной государственно-семейной и церковно-культурной формулой византизма, властно проповедующего православию как смирительную аскетическую рубашку, или П. Струве с проектом великой России? Ответить трудно, хотя историческая дистанция позволяет оценить правомочность или, наоборот, ошибочность взглядов участников этого бурного духовного и политического процесса, сметенного русской революцией.

Философская тематизация русской культуры имеет весьма характерную и очень выразительную историю, блестящую и драматическую. У ее истоков произведения, которые не принесли авторам ничего, кроме личной трагедии. Ни Радищев, путешествующий из имперской столицы России в царственный град Древней Руси – Москву, ни Чаадаев, отправленный из-за своих философических рассуждений “безумствовать” за пределы равного ему сообщества, не желали себе и не предполагали подобной участи. Как когда-то был оторгнут средой и претерпел наказание за правду, недоступную разумению большинства, прибывший с просветительской миссией в Московию Максим Грек, так и мыслящие люди первого сословия имперской России оказались авторами *таких суждений* о родном отечестве, его культуре и истории в проекции прошлого, настоящего и будущего, которые в буквальном смысле превратили их в изгоев общества.

Острота проблематики творений А.Н. Радищева и П.Я. Чаадаева выявляется через тему культурно-цивилизационной идентичности России, основ ее духовного и социального мироустройства, а следовательно, модели ее сегодняшнего бытия и пути развития в

будущем. Однако и для большинства других русских интеллектуалов – мыслителей, писателей, богословов – *тема исторической России* оказалась едва ли не основополагающей. В спорах славянофилов и западников, консерваторов и либералов, монархистов и социалистов, марксистов-атеистов и религиозных философов отразился драматический процесс становления национально-исторического самосознания, напрямую связанный с *опытом самообоснования* – или *культурного предания*. История русской культуры предстает в трудах мыслителей той по сути устной, мифопоэтической памятью народа, на основе которой стихийно складывалась или сознательно конструировалась цивилизационная и политическая идентичность Руси/России, осуществлялась историческая преемственность духовно-культурного опыта в форме религиозной, политической, художественной и социально-бытовой традиции. Наследуя общий круг проблем, традиционных для идейной дискуссии славянофилов и западников, отечественная религиозно-философская и социально-политическая мысль последней трети XIX – первой половины XX века должна была выйти на новый уровень понимания сущности российской цивилизации, преодолевая традиционную оппозицию “Востока” и “Запада”.

На парадигмальность этого противостояния философских позиций в истории русской мысли справедливо указывает А.С. Ахиезер: “Борьба славянофильства и западничества – не эпизод в духовной жизни России. Она – модель жизни духа в расколе общества. Принципиальная возможность синтеза заключалась в амбивалентности славянофильства и западничества как амбивалентности полюсов самосознания. До конца последовательное самоуглубление славянофильства должно привести к западничеству, так как глубокое укоренение в почву неизбежно приводит к выводу, что развитие почвы необходимо для самого ее сохранения. Вместе с тем развитие и изменение общества возможны лишь как почвенный процесс, его реальное содержание” [Ахиезер 2008, 233]. Теоретически данная оппозиция свидетельствует о возможности синтеза, но духовная элита на это оказалась не способна – славянофильству и западничеству не удалось осознать себя как “равноправные взаимопроникающие голоса диалога” [Ахиезер 2008, 233].

К теме “восток-запад”, содержавшей идейный заряд давних споров, оказались причастными буквально все наиболее значимые мыслители России. Ее разработка содержится в трудах Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, Б.П. Вышеславцева, М.О. Гершензона, Вяч. Иванова, И.А. Ильина, К.Н. Леонтьева, П.Н. Милюкова, Е.Н. Трубецкого, Н.С. Трубецкого, В.Н. Лосского, Н.О. Лосского, П.Н. Савицкого, И.Л. Солоневича, Ф.А. Степуна, П.Б. Струве, Г.П. Федотова, П.А. Флоренского, Г.В. Флоровского, С.Л. Франка. Речь идет, во-первых, о складывании исторического предания под воздействием византийской культурной и политической традиции, во-вторых, о христианской трансформации языческой культуры древних славян с частичной консервацией ее архаического комплекса, нашедшей отражение в народной вере, в-третьих, об особенностях освоения христианского универсализма Западной Европы в имперский период в формах культурного творчества, легитимизированных эпохой Возрождения и Просвещения. Не обходя вниманием вопрос политического и культурного влияния неевропейских народов и цивилизаций, все авторы в той или иной мере подчеркивали сущностный для российской цивилизации процесс выработки метафизических культурных кодов на основе восточно-христианской традиции, создавшей основу исторической преемственности в рамках государственной целостности Руси/России.

Русская мысль, пережив трагедию национальной культуры, проходила катарсический цикл страданий и очищений от романтических мечтаний, политических иллюзий и мистических соблазнов. В рассуждениях о будущем русской культуры и российской цивилизации очевидным становится тот факт, что в своих прежних формах религиозной монокультуры, соответствовавшей средневековому традиционализму, или дворянско-аристократической культуры имперского типа она воссоздана быть не может. У русской эмиграции, представлявшей самые рафинированные и зрелые плоды интеллектуальной российской культуры, не было никаких сомнений в оценке большевистского переворота и практики построения нового общества. За исключением евразийцев с их попыткой использовать потенциал советской власти для осуществления своего геополитического проекта, русская философ-

ская мысль все же стремилась к реалистической оценке культурной истории России. Поэтому столь высоким оказывается градус философского критицизма в переосмыслении ее исторического и духовного наследия, уравновешиваемый неподдельным восхищением и любовью к вынужденно покинутой Родине. Лейтмотивом этого отношения могли бы стать лермонтовские строки “Люблю Отчизну я, но странною любовью...”. В прошлое вернуться было невозможно. Вслед за И. Киреевским, идеологи России в “рассеянии” могли бы произнести: “Ибо если когда-нибудь случилось бы мне увидеть во сне, что какая-либо из важнейших особенностей нашей прежней жизни, давно погибшая, вдруг воскресла посреди нас и в прежнем виде своем вмешалась в настоящую жизнь нашу, то это видение не обрадовало бы меня. Напротив, оно испугало бы меня. Ибо такое перемещение прошлого в новое, отжившего в живущее, было бы то же, что перестановка колеса из одной машины в другую, другого устройства и размера: в таком случае или колесо должно сломаться, или машина” [Киреевский 1861 II, 327].

Ситуацию расставания с иллюзиями и заблуждениями прошлого как с мифами самой культуры в 1923 году лаконично выразит С.Л. Франк. Дав убийственную формулу “крушения кумиров”, он диагностирует события русской революции в их связи с общим развитием европейских стран. Низвергнутыми ходом истории окажутся идеи, возведенные в ранг священных идолов, поклонниками которых оказалась и русская интеллигенция. Если кумир революционной веры выразил себя в поклонении идолу общественных идей с признанием за ним “достоинства и права всевластного божества” [Франк 2000, 163], то кумир политики – в стремлении к такому идеалу общественного порядка, “немедленное и полное осуществление которого уничтожало бы зло и водворяло бы на земле добро и правду” [Франк 2000, 169]. С идолами революции и политики померкло обаяние и самого значимого для европейской самосознания кумира – культуры, психологическая целостность которой в виде науки, искусства, нравственной жизни, творчества, государства, хозяйства и техники ныне разложилась, поломав прогрессистскую схему развития истории европейской цивилизации. И мы видим, пишет Франк, “духовное варварство народов утонченной умственной культуры, черствую жестокость при господстве гуманитарных принципов, душевную грязь и порочность при внешней чистоте и благопристойности, внутреннее бессилие внешнего могущества” [Франк 2000, 190]. Основой же этой новой, по-европейски цивилизованной формы язычества выступает суррогат веры в лице того, что звалось все это время “идеями” или “принципами”, представая в виде “нравственного идеала”, служения и “осуществления какой-либо объективной задачи” [Франк 2000, 193]. Суррогаты приводят только к одному – к всеобщему неверию ни в идеалы, ни в принципы, ни в мораль. В этой образовавшейся пустоте, по мысли Франка, и возникает экзистенциальная ситуация встречи с живым Богом. В нулевом, чистом пространстве рефлексирующего над своими основаниями разума происходит рождение новой жизни в Боге. Такой путь очищения от соблазнов идейного идолопоклонничества предлагает С. Франк, поскольку идеи, рожденные всем ходом развития европейской цивилизации и упавшие на неотрефлексированную традицию русской культуры, стали для нее соблазном и прельщением.

Реальная опасность возникновения фантома прошлого, прочувствованная И. Киреевским и зафиксированная как крушение его идейных кумиров С. Франком, и сегодня существует, что, безусловно, делает необходимым всестороннее изучение наследия русских мыслителей в продолжение линии философствования, связанной с критикой исторического опыта. Отправной точкой этих рассуждений о России служит определение ее цивилизационной идентичности, данное П.Я. Чаадаевым. Чаадаевский гиперкритицизм, во многом не принятый уже современниками автора “Философических писем” – П.А. Вяземским, В.Ф. Одоевским, М.И. Муравьевым-Апостолом, А.С. Пушкиным, – конечно, не является основной моделью понимания культурной истории России, но он вводит в горизонт отечественной философии саму *идею* особенности, согласно Чаадаеву, *обособленности*, русского исторического процесса. Тема заимствования и неглубокого освоения культурных идей и образцов, пожалуй, здесь основная. Чаадаев отказывает России в традиции, которая обеспечивает самостоятельное, автономное существование народа,

его культуры и государственности. Географически находясь между Востоком и Западом, Россия, по мысли Чаадаева, должна была бы “объединить в нашей цивилизации историю всего земного шара” [Чаадаев 1991, I, 329]. Но провидение решило иначе, лишив нас опыта времен и обесплодив усилия поколений – всеобщий закон человечества по отношению к нам не действует, поэтому “одинокие в мире, мы миру ничего не дали, ничего у мира 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” [Чаадаев 1991, I, 330]. Есть нечто в нашей крови, как считает автор “Писем”, что отвергает всякий настоящий прогресс, “одним словом, мы жили и сейчас еще живем, для того чтобы преподать какой-то великий урок отдаленным потомкам, которые поймут его; пока, что бы там ни говорили, мы составляем пробел в интеллектуальном порядке. Я не перестаю удивляться, – заключает Чаадаев, – этой пустоте, этой удивительной оторванности нашего социального бытия” [Чаадаев 1991, I, 330–331].

С чаадаевским ощущением беспочвенности российской истории, отчасти, можно было бы согласиться в контексте его критики неудачной подражательности европейской цивилизации и исторической неразвитости автохтонной, так и не ставшей, по его мнению, источником цивилизационного творчества народа. Однако не признавать результаты воспринятых и авторизованных русской культурой традиций было бы в высшей степени неправильно, на что справедливо указывали уже его первые критики. Парадоксальность философских взглядов П.Я. Чаадаева, их предельная критическая своеобразность заключается в том, что историческая ситуация XX века, связанная с крушением русского мира в его составляющих – культуры, социального порядка и государственности, вернула в хаосе океанских дней чаадаевскую тему “урока истории”. Россия действительно преподала его всему миру, в первую очередь адресуясь представителям культурной элиты, в чью задачу входит понимание и переосмысление событий такого порядка и содержания. Вызов подобной сокрушительной силы потребовал максимальной концентрации духовной и интеллектуальной энергии – *последнего ответа* думающего человека перед своей собственной совестью и тем идеалом, который каждый из мыслителей полагал для себя предельным. Это была работа, полная героизма и самоотречения, говоря словами В.В. Розанова, употребившего подобное выражение в адрес авторов “Вех”. Действительно, “книга, полная героизма и самоотречения”, вышедшая в 1909 году, сыграла пророческую роль в истории “думающего меньшинства” России. В ней были названы главные соблазны русской интеллигенции – идейные, социальные, религиозно-мифологические – ее нигилизм, неверие, неспособность к социальной продуктивности при страстном увлечении общественными утопиями. Сила соблазнов стала понятной через осознание масштаба катастрофы, которая погребла под собой прежних кумиров, чье крушение и описал Семен Франк в своей философской исповеди (“Крушение кумиров”).

Оценивая происходящее, представители русской мысли обратились к исследованию национально-исторического наследия. Для одних Россия выступала в качестве наследницы Византии, не удержавшей линию “симфонии властей” на высоте духовных и интеллектуальных образцов культуры и общественного бытия (С.Н. Булгаков, И.А. Ильин, Г.В. Флоровский). Для других Россия представляла самобытной цивилизацией евразийского типа, вобравшей в себя черты западной и восточной культур, но не справившейся с отрицательным влиянием “европеизации” (П.Н. Савицкий, Н.С. Трубецкой, П.П. Сувчинский). Для третьих она являлась развивающейся цивилизацией европейского типа, не до конца освоившей достижения Запада в области гражданско-правовой культуры, образования и просвещения, политических свобод и социального благоустройства и поэтому не могущей соответствовать идеалу христианского универсализма (П.Б. Струве, Ф.А. Степун, В.В. Вейдле). Последняя позиция была близка некоторым идеям, высказанным в сборнике “Вехи”, где помимо утопических соблазнов и греха неверия русской интеллигенции ставился еще один серьезный диагноз – неправовой характер ее сознания. “Притупленность правосознания русской интеллигенции и отсутствие интереса к правовым идеям являются результатом застарелого зла – отсутствия какого бы то ни было

правового порядка в повседневной жизни русского народа”, – резюмировал в своей статье “В защиту права” Б.А. Кистяковский [Вехи 2007, 174].

Прямо или косвенно продолжая полемику славянофилов и западников на новом исторических витке, русские мыслители пытались встать вровень с задачами своей эпохи. На разломе традиций они преодолевали противоречия, приведшие к национальной катастрофе. В этой интеллектуальной работе осознание антитезы “восток-запад” как своего-другого в историческом развитии России стало способом построения пространства срединной культуры с целью возвращения большого исторического времени вне его мифологической инверсии. Именно такой путь виделся единственно возможным для сохранения *аутентичной религиозно-метафизической традиции христианского культурного предания*.

Особый критический взгляд на проблему преодоления традиционалистской инверсии социального бытия на основе восстановления живой полноты духовно-культурной традиции содержится в трудах Г. Флоровского. Диагностируя болезнь мистического непостоянства, которую можно было бы охарактеризовать как многообразные формы прелести, он резко заключает: «Русская душа поражена не только первородным грехом, отравлена не только “природным дионисизмом”. Еще более обременена она своими историческими грехами, яже ведением и неведением» [Флоровский 1991, 501]. Соблазняющийся ум и душу следует, согласно Флоровскому, лечить “аскетическим контролем зрячей совести” [Флоровский 1991, 498]. Программу восстановления преемственности культурной традиции через духовный опыт, предложенную Флоровским, следует осуществлять, однако, не через культуру или общественность, а через аскетическую практику, через уход человека во “внутреннюю пустыню” [Флоровский 1991, 502]. В то же время он вскрывает роковой и трагический смысл русского обскурантизма, связывая его с упрямым *недоверием к культуре*, где недоверие к богословской науке является частным случаем общей установки. Очевидно, в понятие культуры Флоровский вкладывает универсально-культурологический смысл: культура есть высшее достижение духовно-интеллектуального опыта человечества, который передается и наследуется через различные системы знаний и практики. Богословие предстает в этом контексте одновременно и как метафизика, и как мистическое познание Абсолюта, и как особый род историко-культурной рефлексии, в пределе достигающей высот богообщения и подлинного творчества в Духе и Истине. Тем самым Флоровский возвращает русской культуре в ее современном рефлексивном состоянии принципы святоотеческого культурного творчества в единстве философского разума и мистических путей личного спасения. Если церковный опыт в недрах русской культуры на уровне мирского благочестия и индивидуальных примеров святости – подвигов мучеников и трудов подвижников – сохранил дух традиции, то на уровне богословия как науки он утратил святоотеческую полноту живого творчества мысли и богообщения. Так, о. Г. Флоровский приходит к формулированию своей программы, которую кратко можно было бы выразить призывом “вперед, к Отцам”, что означало для него “восстановление патристического стиля” [Флоровский 1991, 506]. Этот неопатристический синтез должен преодолеть как односторонний рационализм Запада, ведущий к деконструкции метафизики, так и назидательно-дидактическое школярство и подражательность русской мысли. Флоровский полагает, что Россия как восприимница патристического синтеза восточного христианства с его опытом *соборности, исторического мышления и памяти культуры* может выступить с особой исторической миссией, которая только ей принадлежит, предназначена и ожидаема от нее в мире. Поэтому для Флоровского в реалиях современной геополитики творческое возрождение православного мира в границах культурного мира России есть необходимое условие для решения “экуменического вопроса” [Флоровский 1991, 515]. Автору удается дистанцироваться как от идеологических соблазнов русского национализма, так и теократических упований клерикализма. Возвращая предание в культуру, а культуру в предание, Флоровский обозначает границы того самого срединного культурного пространства, которое лежит за пределами мифологии истории Руси/России, что делает его труды особенно актуальными.

Подвергая ревизии культурно-историческое наследие России, мы сталкиваемся с той же задачей, которая стояла перед русскими мыслителями, осуществившими попытку философской критики истории – той самой недостающей процедуры медиации, или интеллектуального, рефлексивного опосредствования культурного опыта. Тем самым медиация противостоит инверсии – быстрому логическому движению индивидуального и общественного сознания, привычно ищущему смысл событий в ранее сложившихся моделях понимания, как правило, в рамках дуальной оппозиции, характерной для мифологического, некритического мышления. Подобный тип общественного сознания чреват расколом и срывом исторического развития. Эту логику цивилизационного срыва и его преодоления продемонстрировала история Руси/России, когда удержание целостности государства, культуры и общества в период драматического столкновения старого и нового, запускающего процесс распада общественных структур, совершалось посредством социально-культурного мифа. Одним из таких устойчивых архетипов, подвергающихся мифологизации, является *образ власти*. При этом в идее власти и связанной с ней идеей традиционного государства просматривается и дохристианская архаичная культура Рода, и сакральный образ древневосточного царства, и симфонический универсализм священной империи. В ментальной истории русской культуры эти архаизирующие тенденции входят в сложное взаимодействие, проявляя себя не только в рамках древнерусской истории, имперского, но и большевистско-советского периода. Процессы модернизации, происходящие в современной России, заостряют проблему метафизических оснований ее культурного предания и повышают возможность новых проектов мифологизации, которые могут возникнуть под воздействием старых стереотипов исторического мышления. В то же время “изгнание” метафизики из культурной истории России оказалось бы не чем иным, как повторением диалектически не снятого противоречия мифа и логоса, религиозного опыта и философской рефлексии, славянофильства и западничества, консерватизма и либерализма. Весьма определенно и предостерегающе на этот счет звучат слова Ф. Степуна: «Давно пора демократии перестать защищать только хозяйственные интересы и политические права народа, давно пора думать и о защите его духовного достояния и духовного творчества. Давно пора перестать выменивать у народа Бога на хлеб, пользуясь его нуждой и темнотой. Такая защита народных интересов неизбежно должна рано или поздно привести к власти “демократов” над народом, т.е. к превращению политической демократии в скрытую идеократию “демократического” толка» [Степун 2009, 451].

Оставаясь в пределах задания статьи – философской проблематизации отечественной культуры и истории, и не отвлекаясь на политические реалии сегодняшнего дня, все же отметим поразительную актуальность и точность наблюдений Ф. Степуна, созвучных нашей современности. Это еще раз, на наш взгляд, подчеркивает необходимость выявления того типа ментальности, который способствует мифологической инверсии культурной и политической истории России, представляя для нее особого рода метафизический соблазн и духовную прелесть.

ЛИТЕРАТУРА

- Алексеев 2002 – *Алексеев А.И.* Под знаком конца времен. Очерки русской религиозности конца XIV–XVI в. СПб.: Алетейя, 2002.
- Ахиезер 2008 – *Ахиезер А.С.* Россия: критика исторического опыта (Социокультурная динамика России). От прошлого к будущему. М.: Новый хронограф, 2008.
- Барт 2008 – *Барт Р.* Мифологии. М.: Академический Проект, 2008.
- Вехи 2007 – Вехи: Сборник статей о русской интеллигенции. М.: Грифон, 2007.
- Кантор 2009 – *Кантор В.К.* Русская революция, или Вера в кумиры (размышления над книгой С.Л. Франка “Крушение кумиров”) // Вопросы философии. М., 2009. № 1. С. 109–124.
- Киреевский 1861 – *Киреевский И.В.* Сочинения. М.: Современник, 1861.
- Лосев 1994 – *Лосев А.Ф.* Миф – Число – Сущность. М.: Мысль, 1994.
- Мамардашвили 1995 – *Мамардашвили М.* Лекции о Прусте (психологическая топология пути). М.: Ad Marginem, 1995.

- Мелетинский 2006 – *Мелетинский Е.М.* Поэтика мифа. М.: Вост. лит., 2006.
- Русская идея в кругу писателей и мыслителей русского зарубежья 1994 – Русская идея в кругу писателей и мыслителей русского зарубежья: В 2 т. М.: Искусство, 1994.
- Степун 2009 – *Степун Ф.А.* Жизнь и творчество. Избранные сочинения /Вступ. статья, сост. и коммент. В.К. Кантора. М.: Астрель, 2009.
- Флоровский 1991 – *Флоровский Г.* Пути русского богословия. Киев: Путь к Истине, 1991.
- Франк 2000 – *Франк С.Л.* Сочинения. Мн., М.: АСТ, 2000.
- Чаадаев 1991 – *Чаадаев П.Я.* Полное собрание сочинений и избранные письма. М.: Наука, 1991.
- Элиаде 2005 – *Элиаде М.* Аспекты мифа. М.: Академический Проект; Парадигма, 2005.
- Яворская 2006 – *Яворская С.Л.* Значение креста в иеротопическом замысле Нового Иерусалима. От Константина Великого до царя Алексея Михайловича //Новые Иерусалимы. Перенесение сакральных пространств в христианской культуре. Материалы международного симпозиума. М.: Индрик, 2006.