

Философия «русской идеи»: Россия и Европа

В январе 1991 г. при отделе социальной философии Института философии АН СССР была образована лаборатория философских проблем агиологии. Первая дискуссия, проведенная в рамках ее исследований, была посвящена «русской идее». В дискуссии приняли участие: руководитель лаборатории, кандидат исторических наук Алексей Кара-Мурза, кандидаты философских наук Наталия Любомирова, Владимир Малахов, Валерий Перевалов, Леонид Поляков.

А. Кара-Мурза: Если мы хотим понять глубинные основы человеческой социальности, надо покончить с «морализированием по поводу истории» и не смешивать вопрос «что есть прогресс в истории?» с вопросом «что есть история как таковая?». Трудность расшифровки «судьбы России» воспетая многими декларациями о принципиальной «непонимаемости России умом», есть проблема не истории России, а того «общего аршина», которым ее пытаются «измерить».

Я за то, чтобы максимально социологизировать проблемы «судьба России», «Россия и Европа». Правда, подобные предельные формализации нынче не в моде: на волне столь понятной критики жестких исторических генерализаций (например квазимарксистской формационной теории) многие метнулись в иную крайность — цивилизационную описательность когда высшим смыслом изучения конкретных культур полагается выявление в них «ни на что непохожести». Уверен, беда классической формационно-линейной теории (являющейся, кстати сказать, плодом коллективного творчества и Ф. Тенниса, и Э. Дюркгейма, и даже К. Поппера а не только К. Маркса) — не в самой попытке предельно формализовать историю, а в вполне конкретных пороках — однолинейное™ истории и ее прогрессистско-телеологической заданности. И пороки эти связаны не с переизбытком, а, напротив, с недостатком формализации, с засоренностью ее субъективными ценностными предпочтениями.

Я бы не хотел, чтобы возникло впечатление, будто «философские проблемы этнологии» есть просто анализ этнонационального бытия средствами социальной философии или социологии или даже полная редукция «национального» к социальному». Но мне хотелось бы попытаться выявить Далеко еще не использованный и не до конца выявленный эвристический потенциал социально-философского подхода. При этом я уверен, что применение других философских стратегий, всего инструментария современной философии (а он очень разнообразен) должно принести интересные результаты. И, кстати, сама постановка проблемы в нашей дискуссии есть уже некоторая первичная методологическая задача, которую можно по-разному решать, исходя из различных философских установок.

Л. Поляков: Я предлагаю наш разговор по теме «Россия и Европа» построить по схеме или рассмотреть на примере трех подпроблем, входящих в эту главную тему. Во-первых, определить понятие «Россия» через отношение к «Европе», соответственно, с тремя приставками: Россия как не-Европа, Россия как анти-Европа, Россия как недо-Европа. В этих трех подходах уже содержатся некоторая особая методология трактовки этой проблемы и более или менее определенные образы как России, так и Европы. Поэтому следующие логические шаги здесь выстраиваются совершенно естественно.

Модусы Европы в этих трех позициях — как виделась и воспринималась, видится и воспринимается Европа в прошлом и настоящем с точки зрения видения России как не-, анти-, недо-Европы. И последний логический шаг здесь — обращение, возврат к самой России через воспроизведение образов Европы в модусе не-, анти-, недо- и, соответственно, перспективы России.

Наиболее интересно было бы говорить о перспективах, придать нашему разговору некоторый прогностический характер. И мы могли бы попытаться выйти на перспективы России в этих трех модусах — с точки зрения не-, анти-, недо- и образов Европы, заложенных в этих трех взглядах. Если есть другое видение или отрицание подобной методологии, то давайте это сейчас обсудим.

А. Кара-Мурза: Можно рассмотреть и четвертый модус: Россия — это Европа. Однако все четыре варианта на самом деле — частные случаи более глубокой проблемы, а именно: Европа — это миф, который является лишь поводом поговорить о России как некоторой пустоте, незаполненности, конце, России как ничто и т. д.

Отечественная мысль во все времена, хотя и по-разному, стремилась соотнести Россию прежде всего с Европой, определиться по отношению к ней. Было время — совсем еще недавно, — когда и идеологический официоз, и рядовое сознание миллионов «гомо советикус» были проникнуты убеждением, что в результате «исторического скачка» наша страна и наш строй оказались «впереди Европы». (Вместо Европы, впрочем, можно с равным основанием поставить слово «капитализм» и перевести разговор в привычную «формационную логику» — «социализм выше капитализма».)

Сегодня в результате «демонстрационного эффекта преуспевающего Запада» и прозрения относительно собственной неустроенности общественное сознание метнулось в другую сторону и стало с каким-то мазохистским наслаждением проговаривать тему «отставания» («мы еще не доросли до Европы»).

Имеет хождение и третья, интеллектуально более изощренная версия, согласно которой наше «историческое своеобразие» трактуется и не как «пост-Европа», и не как «до-Европа», а как специфическая «реакция на Европу», как ее сознательное, тотальное отрицание, как некий «негативный двойник» западноевропейского капитализма. Россия (в первую очередь Россия большевистская) предстает здесь «исторической патологией», требующей длительного выздоровления и приобщения к «европейской норме».

При всех очевидных различиях между представленными позициями всем им присуще нечто общее — попытка так или иначе зафиксировать местоположение куда-то летящих то «птицы-тройки», то «нашего паровоза» относительно Европы и никак иначе. Действительно, все три взгляда на то, чем же все-таки является Россия и наш «построенный в боях социализм»: «пост-Европой», «до-Европой» или «анти-Европой» — сходятся в одном: загадочный феномен суть «не-Европа».

Но, я, в свою очередь, хотел бы задать вопрос: а не является ли все это европоцентричное кружение, весь этот наш «российский хоровод» лишь неким ритуальным действием, в котором Европа присутствует не как реально существующий социокультурный комплекс, не как построенная по определенным законам цивилизация, а как искусственно сконструированный нами идеологический фетиш? И еще вопрос, куда более существенный: не служит ли этот образ «лже-Европы», этот «призрак капитализма» мифологическим заместителем некой другой социальной реальности, переживаемой как возможная (и пугающая подчас) перспектива?

Сформулирую тезис: «реальный социализм» в России является ответом не на Европу как таковую, а на перспективу социальной дезинтеграции и распада под воздействием европеизации. Другими словами, поиск «самобытных путей для России» (и последующая их мифологизация) является реакцией не на возможность собственной европеизации, а на ее невозможность (невозможность абсолютную, относительную или вообще иллюзорную — это уже другой вопрос, хотя и очень важный). Таким образом, в центре нашего «хоровода» находится вовсе не Европа, а сама Россия, не «чужое бытие», а «собственное небытие».

Неизбежен вопрос: оправданы ли эти фобии перед «псевдоевропеизацией», ведущей не «в Европу», а к социальному распаду? Полагаю, такие страхи не лишены основания. Более того, именно недооценка подобного поворота событий не раз приводила в нашей истории к роковой цепочке «попытка европеизации — социальный распад — контрреформаторская сборка». Можно вывести, на мой взгляд, некий «алгоритм российского контрреформаторства», в котором благородные, но умозрительные расчеты одним махом «попасть в Европу» играют далеко не последнюю роль. Что конкретно я имею в виду?

На стыке между «Европой» и «не-Европой» (Востоком) происходит подчас своего рода негативный синтез. Ибо взаимодействуют две силы — европейский капитализм, построенный на расширенном воспроизводстве, и традиционные восточные структуры, в основе которых нормативное «корпоративное распределение». В результате такого столкновения рождается третье, новое качество: стихийное, неконтролируемое распределение и потребление, когда продуктивный капиталистический индивидуализм разрушает корпоративно-распределительные механизмы, но не может их адекватно заместить новыми, буржуазными, правилами игры. При этом личностные связи разрушаются быстрее, чем формируются связи рыночные, индивиды выбиваются из корпоративных ячеек, но не связываются капиталом и становятся непроизводительными потребителями-люмпенами.

Имеет место «война всех против всех», но не как производителей, жестко конкурирующих на рынке производства, а как люмпенизированных потребителей, борющихся за выживание в процессе хаотического распределения.

«Облучение» России индивидуалистической культурой Запада, так сказать, «искушение Европой» приводило (и сейчас приводит) к расщеплению корпоративных социальных связей, социальной атомизации при невозможности связать индивидов новой гражданской, рыночной связью. Столкновение европейского, продуктивного, производительного индивидуализма с общинной традицией, нарастание гордыни индивидуального «Я» при невозможности вырваться из потребительско-распределительной «кармы» порождали третье, синтезированное качество — «непродуктивную индивидуальность», быстро растущий слой люмпенов, не укорененных в культуре быте и склонных к революционному максимализму.

Поэтому меня не может устроить популярная сегодня постановка вопроса: кто виноват в российской трагедии XX в. — русская общинная

традиция, «почва» (как полагают «западники») или, напротив, чуждый России европейский разрушительный индивидуализм (как предпочитают думать отечественные «почвенники»). Полагаю, что выбор не стоит так: «или — или». Произошел, повторяю, негативный синтез, сработал алгоритм российской пограничной судьбы. Трагедия России поэтому не в пресловутом консервативном коллективизме (его давно нет!), а в нарастающей социальной люмпенизации, когда европеизирующая инновация приводит не к продуктивной реформе, а к общественному распаду. Беда наша не в индивидуализме как таковом, а в неукорененности этого индивидуализма в собственности, в его правовой неоформленности, «непродуктивности», «неличности».

В. Малахов: Я бы хотел обратить внимание на то, что целостность (единство, собранность) дихотомии, с которой мы имеем здесь дело, обретается не на основе рефлексивных процедур, а на основе дорефлексивного опыта, который лишь *post factum* фиксируется как нечто, поддающееся выражению.

Обозначение себя как себе тождественного предполагает существование других целостностей. Для того чтобы «самость» состоялась, необходим Другой. Для того чтобы некоторое «мы» состоялось, необходимы «они». В русской ситуации такую роль играет Европа. Так обстоит дело, по крайней мере, с 30-х годов прошлого века, т. е. с первого «философического письма» П. Чаадаева и первых статей Ив. Киреевского. С того момента складывается, как мне кажется, та ситуация идентификации, которая может быть охарактеризована как специфически русская и которая — вопреки всем историческим и культурным различиям — продолжает воспроизводиться по сей день. Европа выступает как зеркало, в котором Россия видит свое лицо. Самотождественность, устойчивый образ себя, достигается в нашей ситуации в соотноении с образом Другого — Европы, Запада. «Развитой» Запад противопоставляется «неразвитой» России. Реакции на эту ситуацию, как известно, две. «Западничество», ставящее своей целью «доразвить» Россию до Европы, и славянофильство, отказывающееся от европейского идеала «развитости». С различными модификациями дилемма эта дожила до сегодняшнего дня, обернувшись противостоянием «демократов» и «патриотов». Не правда ли, есть что-то неестественное в самом факте полуторасотлетнего воспроизводства одной и той же оппозиции? Какое-то проклятие «вечного возвращения»: охранители против либералов, «Русский Вестник» против «Вестника Европы», «Наш современник» против «Нового мира», русская «самобытность» против западного «прогресса». Пора выйти, наконец, за пределы самого размежевания, а для этого необходимо покинуть плоскость, где оно кажется осмысленным.

Такой плоскостью, на мой взгляд, является историософски устроенное мышление с неизбежным для него *телеологизмом*. Ярчайшее проявление телеологизма — допущение, будто социально-историческое движение есть результат некоего *выбора*, результат постановки и преследования неких *целей*. Отсюда такие монстры нашей литературы по национальному вопросу, как «Россия должна», «Россия совершила грехопадение» и т. д. Достаточно покинуть плоскость телеологической дискурсии, чтобы убедиться, что мы имеем здесь дело с мистификацией.

Историческая реальность индифферентна по отношению к нашим прескрипциям по ее поводу. Проклятия по адресу европейской модели жизнеустройства так же бессмысленны, как и восторги.

Мне кажется абсолютно необходимым осуществление феноменологической редукции, а именно — последовательного воздержания от всех суждений морально-психологического порядка, вынесения за скобки ак-

сиологических аспектов обсуждения — в противном случае мы обречены на бесконечные споры о русской судьбе, призвании, долге, назначении, ноше, грехе и т. п. Насколько нам удастся такая редукция — особый вопрос. Но не стремиться к ее радикальному осуществлению нельзя.

Поэтому я хочу сразу же установить дистанцию. Я не говорю о реальной проблематике — историко-культурной, социокультурной и т. д. России и Европы. Я хочу иметь дело с некоторым феноменом. Это будет установка сознания, мировоззренческая доминанта, способ идентификации и т. д., называемый или обозначаемый формулой «Русская идея». И устанавливая некоторую дистанцию по отношению к этому феномену, я пытаюсь его как-то описать.

Все поставленные выше вопросы могут быть сведены к двум позициям — «изнутри» или «извне». Либо мы говорим от лица этой идеологии, занимаясь ее апологетикой и легитимацией, либо мы отстраняемся и ведем критику.

Л. Поляков: Я хочу сослаться на книгу Д. Треддголда «Запад в России и Китае. Религиозная и секулярная мысль в Новое Время». В этой книге предложена схема разведения России и Европы. Треддголд пишет о том, что реально есть только две социальные модели движения обществ в истории, а именно — восточная модель и западная модель социального развития. При этом он дает пять позиций, по которым характеризуются эти модели. Восточная модель — политический монизм, социальный монизм, слабая собственность (условность собственности), произвол (т. е. правление человека, а не закона) и отсутствие акцентации индивидуальности. Западная модель противоположна — политический плюрализм, социальный плюрализм, сильная собственность, правовое государство и (по Веберу) распространение религиозного понятия абсолютной ценности индивида на все более и более широкие сферы социума.

Согласно Треддголду, Россия, начиная с 1450 г., проходит стадию сдвига в сторону восточной модели и к 1700 г. уже становится Востоком. Затем, после реформ Петра I, наблюдается медленный сдвиг в противоположную сторону, и к 1917 г. Россия оказывается на пороге институционального водораздела, создаются слабые, хрупкие предпосылки перехода в поле тяготения западной модели, но большевистская революция ломает эти предпосылки, и Россия вновь отбрасывается к типу восточного развития.

Можно сказать, что методологический спор о том, насколько вообще сам инструментарий социально-философского анализа эффективен, что он дает — мифологию, идеологию или реальность, — должен быть некоторым образом нейтрализован. Развитие западной мысли шло к видению всемирной истории в свете дихотомии Восток — Запад, где Россия помещена между этими крайностями. Мне кажется, этот, характерный для западно-европейской мысли XIX в., подход, не сомневающийся в том, что реальность «ухватывается», и переносящий в сферу социальных наук ситуацию докритичности кантовской, историософской метафизики, резюмируется в терминах и формулах, которые сами по себе не могут быть отброшены или подвергнуты тотальной критике.

Западный дискурс дает какой-то результат. Дискурсивность Запада имеет свой аналог в самом феномене Запада. Запад — это воплощенный дискурс. Если мы говорим о «русской идее» в противоположность этой дискурсивности западной культуры, то мы все время вынуждены оперировать тем, что мы называем либо мифом, либо сновидением, результа-

¹ Treadgold D. W. *The West in Russia and China. Religions and Secular Thought in Modern Times.* Cambridge, 1973. v. 1. *Russia, 1472-1917*, p. XXII-XXV.

том невротически-истерического состояния... Короче говоря, того, что традиционно выводится из сферы рационального и так или иначе определяется как иррациональное. Однако единство Европы и России можно констатировать хотя бы с позиций единого христианского мира, и это — историческая реальность, которая при всей критичности к терминам просто есть.

В. Малахов: О Европе, как о зеркале, в которое мы всматриваемся, чтобы разглядеть самих себя, я упомянул не случайно. Я бы хотел затронуть вопрос о месте «европейского» в структуре «русской идентичности». Это, по сути, вопрос о русском воображаемом и его Другом. Чрезвычайно важно то, как формируется образ Другого, каким он является нашему Я (не будем забывать, что самоконституирование последнего без Другого не состоится). Интересно проследить в этой связи «историю Другого» — последовательность образа Запада в русском сознании (воображении). Если мы обратимся к тому сознанию, которое заявляло себя в качестве русского национального сознания — славянофильство, почвенничество, неославянофильство и панславизм, известные формы русского национализма в XX в., — то заметим одну интересную особенность. Образ Другого здесь остается практически неизменным: нет истории, есть лишь воспроизводство, вновь и вновь возобновляемое порождение одной и той же конструкции. Размышляя над тем, что придает этой конструкции устойчивость, я обнаружил жесткий метафорический каркас, позволяющий поставить вопрос о существовании некоторого типа дискурса. Речь, повторяю, идет не о преемственности, не о традиции, объединяющей позднее славянофильство и, скажем, В. Белова, а о совокупности определенным образом взаимосвязанных смыслопорождающих образов, о своего рода метафорической машине.

Мотором такой машины является метафора Организма. Органическое устройство России противопоставляется механическому устройству Запада. Формируется базовая оппозиция *организм — механизм*, из которой тянется целая цепочка оппозиций: *жизненность — безжизненность, полнота — пустота, внутреннее — внешнее, молодость — дряхлость, цветение — гниение*. Мифологемой гниющего Запада мы ведь обязаны не сталинским идеологам; ей уже более полутора столетия отроду.

В. Перевалов: «Русская идея» — тайна. Для «немцев», т. е. «немых» — всех иностранцев и иноверцев. Да и для самих русских, которые ее усиленно разгадывают и даже дают точные определения (как, например, Н. Бердяев — «замысленное Творцом о России, умопостижимый образ русского народа, его идея»). В подобных определениях мне видится, скорее, стремление сохранить тайну, бесконечно отгадывать, чтобы никогда не отгадать.

Я убежденный сторонник социально-исторического подхода, в рамках которого первый шаг в расколдовывании «русской идеи» состоит в том, чтобы поставить ее в широкий, но конкретный исторический контекст и за ее «чтойностью» увидеть, хотя бы в первом приближении, «чтойность», иначе говоря — среду обитания.

Прежде всего нужно избежать соблазна непосредственного противопоставления или отождествления России Западу, как, впрочем, и Востоку. Оба полюса — небытие «русской идеи». Но поскольку без соотношения с ними она обойтись не в силах, заключаем, что эта корреляция «русской идеи» является чем-то более сложным и позднейшим, в чем опосредованно выступает ее исконное ядро. Специфическая сущность бытия чего-либо раскрывается в его противоположении не небытию, а инобытию, причем не любому, а своему инобытию.

В этом пункте размышлений возникает острая потребность в кровном родственнике, близнеце-антагонисте «русской идеи», живущем с ней под одной крышей, а не на Западе или на Востоке. Я предлагаю четко различать «русское» и «российское». Это различие тонкое, хрупкое, но необходимое. Иначе возникает дефект в формулировке самой проблемы. Например, Бердяев неоднократно писал, что русскому менталитету не свойственно концептуально различать материальное и идеальное, т. е. его предметом не может быть идея. И тем не менее он пишет о «русской идее», да еще претендуя на проникновение в замысел Творца. Дело здесь не столько в формальной противоречивости самого обозначения предмета исследования (хотя оно немаловажно в квадратуре его круга), сколько в указании на то, кто мог именно таким образом ставить данный вопрос, какой отклик может быть получен автором от других и как воспринят им. В чем нераздельность и неслиянность «русского» и «российского»? Исторически под «русским» я понимаю Киевско-Новгородскую Русь, государственность восточных славян. Естественное распадение её на ряд самостоятельных, этнически близких государств было ускорено и одновременно прервано внешним обстоятельством — монгольским игом. Россия — это возрождение былого внешнего и внутреннего могущества Руси. В той или иной мере Россия — возрожденная Русь, это настоящее в текущем, то, как практически удался замысел со всеми его издержками, недостатками, провалами и трудностями дальнейшего продвижения к полноте и совершенству осуществления задачи.

Возродить Великую Русь удалось великороссам, т. е. собственно русским. Москва, в отличие от Литвы, сочетала собиранье русских земель с освобождением от ига, с сохранением православной веры после Флорентийской унии (1439 г.) и разрушения Византийской империи турками (1453 г.). Монополия на «правду» (только моему праву безоговорочное «да») в религии и политике, выраженная в идеологии «Москва — третий Рим», продолжала идею «Слова о полку Игореве» о единстве Земли Русской, переводя предостережения последнего в наступательную, всеокрушающую форму. Укрощение Господина Великого Новгорода Москвой совпадает с освобождением от ига. Завоевание Казани, Астрахани, т. е. превращение Волги в великую русскую реку, в «матушку» — с началом борьбы с Литвой за монополию на наследство Киевской Руси. Эта борьба вовлечет Московию в процессе становления мировой (океанической) истории, где и возникнет проблема ее отношения к Западу и Востоку.

Кто же возрождал — и возродил! — Русь Великую, кто обеспечил ей мировое признание? Царь и дворянство, православное духовенство и народ-кормилец. Формула «Православие, Самодержавие, Народность» фиксирует социальные силы, «трех китов», на коих стоял, стоит и стоять будет «третий Рим». Четвертой силе, как и четвертому Риму, в России места нет. Это точно передает определение, данное Г. Федотовым интеллигенции: «Русская интеллигенция есть группа, движение и традиция, объединяемые идейностью своих задач и беспочвенностью своих идей». Не менее точно определение поклонников «русской идеи» как «прослойки». В России мощь держится отнюдь не на свободе, самостоятельности индивида, отсюда уход от действительности (текущей не туда, распадающейся в тлен) в прошлое (Русь, славянофильство) и ввысь (в прочтение замысла Бога о России). Отсюда же и заигрывание с той или иной российской силой, как только становится очевидным, что наконец-то уясненный замысел Божий никому не нужен. Особенно в среде самой интел-

²См. «О России и русской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья». М., 1990, с. 409.

лигенции, где каждый — единственный чтец потаенный мыслей и чаяний государя (либо христианства, либо народа). Однако заигрывание на то и заигрывание, чтобы не стать программой действий той или иной социальной группы, класса. Границей, ограждающей «русскую идею» от падения, является акцентация упования на всемирное единение, исходящее от России.

Я считаю, что в рамках социально-исторического подхода «русская идея» может быть определена как понятийное выражение непризнания и не востребованости общественной структурой («устоями») России того, кто считает себя (в рамках гуманистической системы ценностей) «солью» нации, т. е. интеллигенцией. И вряд ли сегодня самая тщательная проработка всего корпуса сочинений о «русской идее» и ее «реанимация» могут стать стержнем современного мировоззрения, прочной основой самоидентификации русской нации.

Н. Любомирова: Я вижу разрыв между «русской идеей» как рефлексией на Европу (осуществленной в христианской традиции) и тем самым языческим говорением, или русским чувством, которое никак не подпадает под «русскую идею». То есть между «русской идеей» и русским чувством есть вакуум. Эта фундаментальная асимметрия заключена в самом русском мышлении. Социальный субъект «русской идеи» не говорит, не являет себя в текстах, дискурсе.

Качество «социальной немоты», «адискурсивности», «невнятного сознания» можно осмыслить на основе совмещения двух типов опыта: 1) общемирового, связанного с появлением в XIX—XX вв. нового социального субъекта — массы, тяготеющей к «прямодействию» (признак «массы», выделенный впервые Х. Ортегой-и-Гассетом); 2) опыта «второй России» — большевистской, хамской (Д. Мережковский), «гулаговской», обезлюдившей в междоусобных схватках. «Главное свойство того, что сейчас происходит в России, — немота, несказанность, неизреченность ужаса. Люди страдают страданию малому и среднему; слишком большому сострадать уже не могут, потому что не видят его: так ультрафиолетовых лучей не видит глаз. Вся Россия сейчас — в таких лучах страдания невидимых»³.

Первый процесс постоянно, сквозь антропологическое сопротивление земледельческой страны, создает не просто маргинальное население, деклассированное, десловизированное и межсловное, а новую гетерогенную «антропофактуру» цивилизации индустриального типа, строит новую оптику, через которую нация начинает смотреть на самое себя. Это оптика «массы» *идентификационных* новобранцев, наполняющих качественно иным содержанием обе стороны идентификационного отношения — как «я», так и «мы». В «мы» возникают кардинальные смещения в пользу идеала «естественности», «здорового народного начала», «подлинно русского характера», «истинно русской души»... Русская литература XIX в. достигает вершин именно под сигатурой апологии всех форм раскованности человеческого естества, идущей от «почвы и крови». Собственно, всякое новое «de facto», вызревая в недрах старого идеологического «de jure», апеллирует к естественному корню народа, остро чувствуя в своих исторических оппонентах черты ненатуральности, заданности, ритуальности. В русле интересующей нас темы «Россия и Европа» исследовательская задача осложняется тем, что мы вынуждены анализировать не только противодействие двух систем ценностей — новой и старой России («царской, рабской» и «разночинской, люмпенской, новобранческой»),

³ Мережковский Д. С. Царство Антихриста. Большевизм, Европа и Россия. Париж, 1921.

но и столкновение двух типов становления «массы» — буржуазно-индустриального и патриархально-индустриального. Эта вторая проблема и есть социальная прокладка русско-европейского вопроса.

В конструировании «я» также происходят ключевые смещения в сторону интенсивного поиска объекта самоотдачи рациональным или иррациональным путем. Суть запроса на новый канон идентификации можно вслед за В. Розановым обозначить как крах былого христианства, на месте которого образовались пустоты души, лишившейся своего древнего содержания, и — я бы добавила — источника вдохновения. Этот источник обретается в таком деликатном и малоисследованном облике «русской идеи», как *нигилизм*. Перед нами возникает замечательный русский социальный персонаж — «смешной», «лишний», «скучный», «подпольный», «маленький» человек, вдруг осознавший: «скучно жить на свете, господа!» (Гоголь). Что делать ему в жизни, как обрести нескучность бытия, как онтологически «развеселиться»?!

Здесь в качестве предмета анализа возникает особое измерение общественной ситуации — *идентификационный нигилизм*, своеобразная социально-психологическая машина торможения коллективных бессознательных структур в ответ на неизвестные изменения практики собирания социального типа индустриального покроя. В этом смысле я не совсем согласна с А. Кара-Мурзой, который строит свою концепцию из доминанты распада, деструктивной тряски традиционной доиндустриальной российской стабильности, обостренное переживание которой, по его мнению, и организует сознание «пустоты», опасности небытия. Желание во что бы то ни стало выжить сообща выдвигает запрос на «русскую идею». Я думаю, что «русскоидейному» сознанию дает форму не распад, но именно предчувствуемое «новое социальное целое», еще никак не зафиксированное в опыте, институтах и структурах, но уже ощутимо давшее себя знать натяжением всей общественной ткани. Это предчувствие работает весьма эффективно, о чем свидетельствует энергия нигилизма, который, кстати говоря, европейские мыслители (от Шпенглера до Хайдеггера) отождествляли впрямую с социализмом.

Включение опыта нигилизма в теорию идентификации задает нулевую степень всей проблеме отношения «я»—«мы»—«они», как она осмысливается в последнем российском столетии. Здесь обе линии идентификации (от «я» к «мы» через «они» и от «мы» к «я» через «они») как бы взаимоуравновешены. Идентификационный новобранец, он же «нигилист», при всей внешней энергии «разрушения», «отрицания» предельно статичен, неинтенсивен в качественно-социальном плане: он запрещает сам себе стать создателем, деятелем. Глубинная заповедь этого сознания — оставаться неизменным в своем «против», быть высоко вознесенным над любым «мы», находиться в четко ограниченном и постоянном месте культуры — в андерграунде. Нигилист, будучи фигурой весьма двойственной, выброшенной из «старой» культуры и не создавшей своей собственной, вынужден агрессивно защищать свою значимость, превращая всех других субъектов в ущербных догматиков, консерваторов, реакционеров, традиционалистов. Иными словами, функция разрушения основ — не главная для нигилиста, он производит работу «отрицания» постольку, поскольку она оказывается полезной для создания пространства мощного нового «ничто».

Это «ничто» — попытка предъявить обществу то самое вызревшее новое, которое благополучно игнорируется традиционным мышлением. Такая постановка вопроса позволяет, на мой взгляд, снять морально перегруженную характеристику нигилизма, который сегодня либо обвиняется во всех бедах, будучи назван прародителем большевизма-чужебесия, либо возвеличивается как единственный оплот русского свободомыслия. Мне

кажется продуктивным рассматривать идентификационный нигилизм — во всех его вариантах — как особо тонкую нервную ткань общественного субъекта, отреагировавшего на тотальную новизну русской судьбы в новейшей истории. Нигилистическая психика стала тем местом, где новое проигрывало все свои спектакли. Не мудрено, что не всякая нервная организация выдерживала эти эксперименты. Отсюда вытекли радикализм и бесовство, обломовщина со своей притягательной хандрой-свободой и романтическая героика революционизма, розановский «консерватизм» и христианский «национализм» Солженицына... Разумеется, я упрощаю сам феномен «русской идеи», выделяя только одну, но зато наименее исследованную ее составляющую — нигилизм. Но мне важно понять: он так же глубоко укоренен в «русской идее» в ее конкретном облике конца XIX — начала XX века, как и сама эта идея — в идее Превращения Человека, являющейся неустранимым изобретением человеческой мысли. Э. Канетти в книге «Массы и власть» рассматривает *превращение* и «запрет превращения» как одну из движущих пружинок изменения способностей людей. Именно способностью к превращениям (в «другого», в «новое», в «старое» и т. п.), по мнению Канетти, люди обязаны лучшей частью своего существа.

Русское сознание, начиная с прошлого века, по многообразным причинам, в том числе и метафизического, Божественного порядка, *вдохновилось* идеей превращения. Первой стадией этого массового вдохновения стал выброс энергии нигилизма, появление социального новобранчества, накопление революционного заряда. Главная трудность для России заключалась в том, что она попыталась совместить, сомкнуть на своих пространствах две дороги — европейскую и свою собственную, а значит — найти компромисс между двумя канонами превращения. Для Европы великой вдохновляющей идеей был Гуманизм, который в конечном счете ограничивал сферу превращений пределами власти технократии. Российская великая идея превращения — Исихазм (умное, духовное делание) — налагала запрет другого рода: «органическое», живое, природное тело русского общества не могло превращаться в неорганическое ни при каких выгодах. Наиболее последовательно эту позицию защищает славянофильство.

Нигилистическое сознание, по существу, и стало идеологией совмещения европейской и русской идей, своеобразной парадигматической концентрацией полюсов «русской культуры» и «русской почвы», неевропейского прошлого и европейского, неазиатского будущего, духа нации (ее «природы») и миссии. Нигилизм выражает наиболее деликатное состояние «русской идеи» (разумеется, там, где сам нигилизм мыслит о последствиях, отдавая отчет в своих предпосылках), где «русский субъект» существует без имени и авторства, длины носа и акцента, без перегородок и градаций, «под вечной угрозой нового» (Фуко). Через страстное ощущение «пустоты», схваченный уникальным русским словом (литературой) «молодой» социальный субъект строит себя как бы заново. Похожим путем — из чувства национального небытия — возникают все нации, образования крайне юные в плане социальной теории. Мы только-только начали изучать специфику этого процесса в России-СССР.

...И все же в «русскую идею» при всем идиотизме нынешнего существования следует вкладывать содержание, не ограниченное только лишь идентификационным канонами. В список чудес вместе с пирамидами Хеопса и Библией вписана «загадочная русская душа», которая, хочется верить, не просто «иллюзия нации о самой себе». О тонкой материи так мало известно, что, станется, русские недаром одарены «всемирной» отзывчивостью. Впрочем, мы сильно инфицированы тоталитаризмом.

Л. Поляков: Можно, вероятно, говорить о гетерогенности психосоциального пространства России, которая была зафиксирована еще философами русского «серебряного века», мыслившими в заданной Вл. Соловьевым логике «русской идеи». Е. Трубецкой как раз сравнивал Европу и Россию по степени социальной гомогенизации. «Контраст между преобразенной и необработанной действительностью так или иначе является всюду,— писал он,— но в странах, где господствует европейская цивилизация, он так или иначе замазан культурой и потому менее заметен для поверхностного наблюдателя»⁴. По существу, о том же говорил Н. Бердяев в статье «Духи русской революции», написанной в 1918 г. для знаменитого сборника «Из глубины». Причем акцентировал он тот момент, который в нашей дискуссии тоже был отчасти затронут, а именно — «говор» Руси языческой, «изначальной» и «речь» русской христианской культуры. Вот это место: «Всякий народ в любой момент существования живет в разные времена и разные века. Но нет народа, в котором соединялись бы столь разные возрасты, который так совмещал бы XX век с XIV веком, как русский народ. И эта разновозрастность есть источник нездоровья и помеха для цельности нашей национальной жизни»⁵. Не говорят ли эти констатации о богатом рефлексивно-критическом потенциале методологии «русской идеи».

Эта мысль о «негативном синтезе» заставляет меня вспомнить о том, что в качестве некоторой *идеальной* альтернативы такому типу «синтеза» в русской мысли всегда присутствовала *надежда* на возможность «позитивного синтеза» Запада и Востока. Этой идеей вдохновлялся «славянофил» до славянофильства В. Кюхельбекер, когда писал, что «Россия по самому своему географическому положению могла бы присвоить себе все сокровища ума Европы и Азии»⁶. И вскоре эта надежда обнаружила свою иллюзорность, попав в поле критической рефлексии Чаадаева, который, определив «Запад» и «Восток» как «два принципа, соответствующие двум динамическим силам природы, две идеи, обнимающие весь жизненный строй рода»⁷, констатировал, что мы ни то, ни другое, а «просто северный народ и по идеям, как и по климату...»⁸.

Новая надежда на «позитивный синтез» рождается в мысли раннего Вл. Соловьева, определившего Россию как «третью силу», призванную соединить в себе крайности как христианского, так и географического «Востока» и «Запада». Однако сам же Вл. Соловьев развенчал свою собственную надежду, определив «русскость» как прилагательное к существительному «европеец» и прозрев в «панмонголизме» мировую силу, действие которой вводит человечество в апокалиптический финал.

Кажется, последним выразителем «русской идеи» в XX в. оказался Бердяев. Но для нашего века все-таки более характерна традиция секулярной мысли — характерна в том смысле, что выработанные в ней подходы материализовались в конкретной социальной практике советской России. Идущая из XIX в. концепция эволюционной вестернизации российской «азиатчины» (Н. Чернышевский, Г. Плеханов) сменилась в ходе реализации большевистской доктрины установкой на революционную ориентализацию Запада («загнивающего», поскольку империалистического, — В. Ленин). Россия как лидер антиимпериалистических революций Востока, строящая социализм «в одной, отдельно взятой стране», кажется, дала окончательный ответ на вопрос о своей «идее». Ответ этот материализо-

⁴ Трубецкой Е. Свет Фаворский и преображение ума. По поводу книги священника П. А. Флоренского «Столп и утверждение истины». «Русская мысль», 1914, май, с. 26.

⁵ См. «Литературная учеба», 1990, № 2, с. 124.

⁶ Кюхельбекер В. К. Путешествие. Дневник. Статьи. Л., 1979, с. 458.

⁷ Чаадаев П. Я. Сочинения. М., 1989, с. 145.

⁸ Там же, с. 148.

вался в ее социальной структуре, представляющей собой (помимо и сверх культурно-цивилизационной гетерогенности) гомогенизированную сеть «трудовых коллективов», подчиненных — прямо или косвенно — «Центру» или в новой терминологии — «Союзу».

И вот с этой структурой, соответствующей классическому описанию «восточной деспотии», данному Ф. Энгельсом, мы, «перестраиваясь», собираемся создавать (оставаясь верными «социалистическому выбору») новое («обновленное») общество, аргументируя его осуществимость Ссылками на «интеграционные процессы» и «права человека» западной Цивилизации! Не просматривается ли в этой нашей последней надежде Поистине философская трагедия неразрешенности платоновского вопроса о том, как все-таки «идея» соединяется с материальной данностью нашего мира? Или, если использовать символический язык русского фольклора и русской литературы, как объяснить, что извечное ожидание «града Китежа» проецируется в столь знакомые очертания «города Глупова»?

© В. Хлѣсткий, 1991