

**«Русская идея»:
учения о культурной самобытности в философской
мысли России XIX века**

В последние годы в число тем, которые наиболее активно обсуждаются в историко-философской литературе руссиеведческого профиля вошла тема «русской идеи». Спектр направлений разработки этой темы довольно широк, поскольку многозначно и само понятие «русская идея»: от одной из сторон философского учения В.С.Соловьева до истории русской общественной и философской мысли, рассмотренной с целью выявления особенностей национального мышления («Русская идея» Н.А.Бердяева). Одна из возможных трактовок содержания понятия «русская идея» — философско-исторические и культурфилософские учения, в которых отстаивается идея самобытного по сравнению с западноевропейским пути развития российского общества и культуры.

Будем придерживаться последней трактовки содержания понятия «русская идея». В таком случае наша задача сводится к последовательному рассмотрению и сравнительному анализу основных концепций самобытных начал русской культуры, разработанных в философской мысли XIX века.

В научной литературе, посвященной истории русской философской и общественной мысли XIX–XX вв., нередко высказывается мнение о том, что полемическое противостояние славянофилов и западников всего лишь ранний эпизод истории общественной мысли XIX века, воздействие которого на последующую русскую мысль носило достаточно локальный характер.

Высказывается и другая точка зрения, сторонники которой не ограничиваются рассмотрением полемики славянофилов и западников как эпизода истории общественной мысли России

XIX века, а полагают, что эта знаменитая дискуссия по сути дела представляет собой первое для XIX века проявление одного из устойчивых «архетипов» российского культурного самосознания XIX–XX вв.

Принимая во внимание способную ввести в заблуждение многозначность понятия «архетип», необходимо пояснить, что здесь имеется в виду не проявление неких «изначально заложенных» в теле культуры начал, а формирование одной из структур культурного самосознания, которая не только связана с определенными идейными предпосылками, но и сама выступает фактором, существенным образом влияющим на генезис целой идейной традиции.

В каком смысле можно говорить если не о славянофильской (т.к. это достаточно узкое определение), то о «незападнической» традиции в русской общественной мысли XIX–XX вв.? Какова содержательная структура этой традиции и что она собой представляет с социально-философской точки зрения? Поиск ответов на эти вопросы лежат в русле обсуждения существа заявленной в заглавии статьи темы.

Мы полагаем, что есть все основания для утверждения о существовании особой традиции российской общественной мысли XIX–XX вв., или линии культурного самосознания, в рамках которой на первый план выдвигалась трактуемая в позитивном плане проблематика самобытных культурных начал.

Очевидно, что рассмотрение этой линии самосознания русской культуры необходимо вести в различных плоскостях. Первым шагом в этом направлении является рассмотрение темы на уровне конспективного обзора идейных образований, входящих в состав упомянутой идейной традиции, сопровождаемого их краткой характеристикой.

В современных публицистических баталиях не столь уж редко встречаются апелляции к «славянофильски-почвенническому» направлению в общественной мысли России XIX–XX вв., в рамках которого объединяют славянофилов, почвенников, учения Н.Я. Данилевского и К.Н. Леонтьева, евразийство. Между тем, невозможно пройти мимо того факта, что объединение всех этих учений в рамках единой идейной традиции имеет смысл и обосновано только в том случае, если ясно и четко указывается критерий, с помощью которого выделяются общие черты указанных учений. Мы полагаем, что в качестве такого критерия могут рассматриваться уже указанные выше признаки, а имен

но выдвижение в том или ином конкретном учении на первый план проблематики самобытных культурных начал и разработка этой темы в позитивном плане.

К числу распространенных недостатков в суждениях об учениях «незападной» линии самосознания русской культуры XIX–XX вв. относятся не только размытые критерии общности идейных образований рассматриваемой интеллектуальной традиции, но и явно недостаточное внимание к анализу существенных особенностей присущих трактовке различными мыслителями узловых вопросов проблематики самобытных культурных начал.

В самом деле, всех представителей рассматриваемой идейной традиции объединяло убеждение в том, что для России неприемлем, ввиду его культурно-исторической бесперспективности, путь социокультурного развития, основанный преимущественно (или всецело) на ориентации на опыт исторического и культурного развития стран Запада в периоды нового и новейшего времени. С другой стороны, в том, что касалось ответов на вопросы о своеобразии русской культуры, об оптимальной для России культурно-исторической «стратегии», т.е. о существенных аспектах понимания «русской идеи», представители этой традиции зачастую высказывали не только различные, но и диаметрально противоположные мнения. Этот факт довольно часто игнорируется в распространенных суждениях о данной идейной традиции, тем самым в известной мере преувеличивается значение общих содержательных элементов этой традиции и практически полностью игнорируются существенные гетерогенные ее компоненты.

Эта особенность в трактовке темы имеет свое объяснение. Дело в том, что в литературе, как правило, не академического плана, интерес к «незападническим» учениям в русской общественной мысли XIX–XX вв. проявляется чаще всего в контексте принципиальной полемики социально-философского и философско-исторического плана. Другими словами, речь идет об идейных столкновениях «неосамобытников» (неославянофилов, неопочвенников, неоевразийцев и др.) с «неозападниками». В рамках этих дискуссий вполне закономерно на первый план выдвигается сам факт существования «незападной» линии культурного самосознания, указание на принципиальную интенцию этого интеллектуального проекта — такова логика спора, в рамках которого западной линии культурного само

сознания противопоставляются духовные достижения «незападной» традиции.

Очевидно, что определенный исследовательский интерес представляет и сравнительный анализ учений названной идейной традиции. Коль скоро речь зашла о применении такой познавательной процедуры как сравнение, необходимо вспомнить о том, что в любой операции сравнения задействованы сравниваемые объекты и признаки, по которым они сопоставляются. Мы проводим сравнительный анализ учений рассматриваемой традиции главным образом на основе сопоставления концепций самобытных начал, а также представлений об оптимальном пути развития национального организма.

Необходимо и еще одно замечание вводного плана. Подробное рассмотрение нашей темы в свете социально-философского подхода не является одной из целей данной работы. Здесь достаточно ограничиться указанием на то, что социально-философский подход к теме предполагает, во-первых, выяснение общего социально-исторического характера зафиксированной идейной традиции, и, во-вторых, выяснение условий генезиса и причин устойчивого воспроизводства в духовной культуре России XIX–XX вв. структур «незападного» культурного самосознания.

Ответом на первый вопрос будет указание на двойственный характер учения славянофилов, в котором синтетически сочетались консервативно-романтические и либеральные идейные элементы. Эта же двойственность была присуща учениям почвенников и Н.Я.Данилевского. Однако эта черта социально-политического менталитета была свойственна не всем учениям, образующим названную идейную традицию. Так, К.Н.Леонтьев в поздний период своей творческой деятельности выступал против «либеральных иллюзий» славянофилов и Н.Я.Данилевского, и разрабатывал последовательно консервативно-романтическое социальное мировоззрение.

Другой род двойственности, который можно причислить к объектам культурфилософского анализа отличает воззрения Н.Я. Данилевского. Автор «России и Европы», с одной стороны, высоко оценивал познавательный потенциал научного разума, а с другой стороны, сохранял приверженность традиционным представлениям историософского плана, в частности, веру в мессианский принцип. Последний пример весьма показателен в плане демонстрации возможностей совмещения в индивидуальном

ментальном поле компонентов различных культурных типов в условиях «встречи» и «совмещения» различных авторитетных культурных традиций. Об этом примере здесь имеет смысл говорить потому, что одним из источников упомянутой выше двойственности социально-политической ориентации может выступать именно общая неоднородность культурной ориентации.

Общий взгляд на подходы к решению вопроса о роли и значении самобытных начал культуры одного народа для других культур позволяет увидеть отличия в решении этого вопроса славянофилами и Н.Я.Данилевским. Славянофильский вариант решения вопроса о соотношении национальных, самобытных и инокультурных начал в рамках предложенного подхода может быть охарактеризован как «ограниченный» или «умеренный». В самом деле, принципиальная философско-историческая схема, на которую славянофилы опирались в осмыслении интересующего нас вопроса восходила к заимствованным у Шеллинга и Гегеля представлениям о народах как органах единого человечества, вносящих (или не вносящих) определенный культурно-исторический вклад в развитие человечества. Очевидно, что и сама идея единого человечества, и признание необходимости соответствия самобытных культурных достижений определенной общечеловеческой потребности теоретически задавали диалогические рамки для проявления энтузиазма и пафоса, рожденного открытием на национальной почве культурных начал высокого — общественного достоинства. В самом деле, знакомство с произведениями славянофилов (например, И.В.Киреевского) оставляет впечатление, что для них высокое достоинство таких качеств православия как сохраненная традицией цельность и чистота веры по крайней мере частично определяется тем, что именно в этих качествах, по оценке славянофилов, испытывает нужду современная западная культура. В такой существенной взаимной соотнесенности русской и западной культур и обнаруживается диалогический контекст славянофильской культурософской рефлексии. А в том, что интенция к противопоставлению русской и западной культур была присуща воззрениям славянофилов не приходится сомневаться.

Принципиальное отличие решения Н.Я.Данилевским существенной и для него, и для славянофилов проблемы соотношения национальных и общечеловеческих культурных начал будет показано ниже, после более подробного рассмотрения воззрений основателей славянофильства на самобытные начала куль

туры — что необходимо, поскольку славянофильство фигурирует у нас в качестве отправной точки развертывания целой идейной традиции.

И.В.Киреевский и А.С.Хомяков разделяли убеждение в том, что культурная миссия России состоит в формировании на основе самобытных начал просвещения нового типа, имеющего не только национальное, но и общечеловеческое значение. Что же касается собственно представления о самобытных началах культуры, то в его трактовке Киреевским и Хомяковым можно обнаружить наряду с общими и индивидуальными содержательными моментами.

По Киреевскому, «святоотеческая философия», и «истинное православное христианство» и есть то самобытное начало, которое может быть положено в основу создания нового русского типа просвещения. Хомяков, также как и Киреевский полагал, что православное христианство суть самобытное духовное начало русской культуры, и в этом плане можно говорить лишь о различиях в акцентах и деталях трактовки русскими мыслителями православия как самобытного духовного начала национальной культуры. В самом деле, если Киреевский противопоставлял присущую православному христианству «полноту» односторонней, рассудочной, замкнувшейся в рамках абстрактно-логического подхода культуру Запада, то Хомяков эту же, свойственную православию полноту и цельность противопоставлял противоречивой, раздвоенной и лишенной единства, вследствие неспособности объединить римские и христианские начала, западной культурной традиции. Этот пример характеризует лишь стилистические различия в трактовке предмета, впрочем и другие примеры данного рода были бы примерами различия в трактовке второстепенных деталей.

Однако в отличие от Киреевского, Хомяков в целом ориентировался на более широкое представление о самобытных началах русской культуры. Под самобытными началами Хомяков подразумевал не только известные духовные начала, но и «народную жизнь» и принцип общности. Это обстоятельство имеет определенное значение, поскольку свидетельствует о намечающемся переходе от свойственной Киреевскому «пневматологии самобытности» к разработке «социологии самобытности», которая впоследствии была довольно подробно разработана младшими славянофилами.

В отличие от славянофилов почвенники (Ап. Григорьев, М.М. и Ф.М. Достоевский, Н.Н. Страхов) гораздо меньше внимания уделяли осмыслению роли и значения самобытных начал национальной культуры для разрешения «общечеловеческой задачи», для преодоления противоречий в развитии западной культуры. В осмыслении путей развития русской культуры почвенники делали акцент на факторах, ограниченных национальным контекстом. Эта точка зрения отличает почвенников от славянофилов и, в известной мере сближает их с установками Н.Я. Данилевского.

Главное внимание почвенники уделяли проблеме раскола национальной культуры, проявлявшегося в отрыве образованного на западный манер меньшинства — интеллигенции от народной жизни (национальной почвы). Как известно, на эту проблему обращали внимание и славянофилы. Но именно почвенники придали этой проблеме первостепенное значение.

Несмотря на то, что почвенники не разработали достаточно полно свое учение, и в историю русской общественной мысли XIX века под именем почвенничества вошел скорее конспективный набросок, нежели систематически разработанное учение, была бы неверной недооценка почвеннической рефлексии — не только потому, что это была очередная серьезная попытка разработки «незападнического» варианта культурного самосознания, но и потому, что именно почвенникам — первым в истории российского самосознания удалось в полном объеме осознать значение такой существенной характеристики русской культуры XIX века как противоречивой и даже трагически расколотой, поскольку за фасадом единой официальной культуры в действительности скрывалась конфронтация западнической и традиционалистской, а также традиционной народной культур. Именно эта глубинная культурная конфронтация, выражавшаяся, в частности, в масштабном и историческом по своим последствиям конфликте — части образованного общества — интеллигенции с властью, и превращала быстро развивающуюся страну в неустойчивое, хрупкое и скрыто-дезинтегрированное образование.

Что касается трактовки почвенниками вопроса о самобытных началах русской культуры, то в ряде моментов они воспроизвели славянофильские точки зрения на эту проблему. Ф.М. Достоевский, как известно, на первый план выдвигал тесно связанное с народной жизнью православие. В этом отношении воззрения Достоевского от взглядов Киреевского отличал изве

стный акцент на неформальной, неофициальной и не книжной, но связанной с народной жизнью трактовке православного христианства. В отличие от Достоевского Ап. Григорьев склонялся к социальной трактовке национальной почвы, т.е. связывал ее с жизнью и бытом определенных социальных слоев.

Следующим узловым пунктом оппозиционной западничеству идейной традиции в общественной мысли России XIX–XX вв. является учение Н.Я. Данилевского.

Сразу отметим, что в вопросах, касающихся трактовки воззрений на самобытные начала русской культуры, автор «России и Европы» в основном двигался путями, проторенными славянофилами, которые подробно разработали предложенную Хомяковым «широкую» формулу самобытных начал, о которой уже выше говорилось. Хотя и здесь можно говорить об определенных оригинальных достижениях Данилевского.

Своеобразие положения Данилевского относительно славянофильства и почвенничества определяется тем, что автор «России и Европы» не последовал за младшими славянофилами, которые восприняли принципиальные положения учений основателей славянофильства и дали более или менее оригинальную разработку отдельных положений учения, и не замкнулся в рамках основной идейной схемы почвенничества — оппозиции образованного меньшинства и национальной (народной) почвы, а поставил и оригинально разработал вопрос о теоретическом обосновании славянофильской доктрины.

Вопрос, который поставил Данилевский в отношении славянофильства отнюдь не был риторическим. Осмысление Данилевским теоретических оснований славянофильства послужило стимулом для разработки русским мыслителем оригинальной философско-исторической концепции, существенно повлиявшей на его социально-философские и социально-политические представления. Оригинальная философско-историческая доктрина Данилевского — плод многих лет напряженных творческих усилий — с легкой руки Н.И. Кареева получила название «теория культурно-исторических типов».

Важнейшие положения теории культурно-исторических типов выражены в следующих тезисах:

1. Основной структурной единицей исторического бытия является культурно-исторический тип, представляющий собой органическое образование.

2. Единого человечества в качестве исторически значимой макроструктуры не существует.

3. Основное содержание исторического процесса образует совокупность «траекторий» исторического движения независимых культурно-исторических типов.

Если не существует единого человечества и отсутствует общечеловеческая задача, то не имеют смысла рассуждения славянофилов о том, что русская культура призвана дать решение общечеловеческой задачи. Историческая задача России определяется деятельностью по созданию благоприятных условий для становления и развития славянского культурно-исторического типа. В этой формулировке новой исторической задачи России существо отличия учения Данилевского от аналогичных славянофильских воззрений.

Ревизия Данилевским общей философско-исторической схемы, на которую ориентировались славянофилы, определяется существом принципиальных положений теории культурно-исторических типов — «истинно научного» фундамента славянофильского идеала.

Несмотря на то, что фактически в книге «Россия и Европа» Данилевский вопреки им же самим сформулированному закону исторического движения признает не только реальность фактов культурных заимствований, но и вынужден молчаливо согласиться с тем, что не всегда заимствование одним культурно-историческим типом начал другого разрушительно сказывается на культурно-историческом бытии первого, в конкретном случае с культурным влиянием Западной Европы на Россию последствия и перспективы такого процесса оцениваются им однозначно отрицательно. В общем отметим, что отказ Данилевского последовать за славянофильскими философско-историческими схемами привел его к отрицанию актуальности проблемы позитивного межкультурного взаимодействия. По сравнению со славянофильством учение Данилевского отличается более радикальной антизападнической направленностью. Видимо, влияние общих философско-исторических посылок Данилевского проявилось и в разработке им сценария военного столкновения России и Европы — перспектива немислимая ни для И.В.Киреевского, ни для А.С.Хомякова.

Если обратиться не к раннему периоду творческой деятельности К.Н.Леонтьева, когда он считал себя учеником и последователем Данилевского, а к более позднему времени, когда Леонтьев уже был близок к разочарованию в славянофильской

идее, то воззрения последнего могут рассматриваться в качестве оригинального и значительного вклада в традицию «незападнического» самосознания русской культуры XIX–XX вв.

В эстетической онтологии Леонтьева выделялись два рода бытия — упрощенное, смешанное, бесконфликтное и сложное, насыщенное противоречиями и конфликтами, «цветущее». В социально-историческом измерении этим началам бытия соответствовали различные социокультурные типы. Принципам бытия первого рода соответствовала культура западноевропейских буржуазных обществ, в то время как добуржуазная аристократическая Европа, принципы византизма, сохраненные в русской цивилизации, восточные культуры — это все примеры торжества начал бытия более высокого эстетического достоинства.

Современность Леонтьев фактически рассматривал как арену противоборства различных культур. На первом плане здесь был, естественно, конфликт между европейскими и неевропейскими культурами. Россия также стала ареной противоборства европейских начал и принципа «византизма». В этой борьбе, заключал Леонтьев, Россия не может опираться на славянство, поскольку восточноевропейские народы уже втянуты в орбиту влияния западной культуры. Поэтому в целях эффективного противодействия западному культурному влиянию, Леонтьев не исключал для России возможности союза со «здоровыми» азиатско-восточными культурными силами.

В то время как принцип «византизма» Леонтьева в основном соответствовал славянофильским представлениям о самобытных началах русской культуры, с учетом, конечно же, леонтьевской критики «либеральных иллюзий» славянофилов и Данилевского и «розового христианства» Достоевского, представления мыслителя о путях развития России расходились с теми вариантами осмысления этой проблемы, которые были предложены до Леонтьева в рамках «незападнической» традиции культурного самосознания России XIX века.

В отличие от Данилевского, Леонтьев вновь восстанавливает транснациональный исторический горизонт для России, и это формально сближает его со славянофилами, однако в отличие от последних, стремившихся повлиять на культурное развитие стран Запада, Леонтьев не останавливался даже перед призывом к союзу с восточными культурными силами против мещанского Запада. По пути дела Леонтьев делает следующий шаг в радикализации антизападнических интенций, в той или иной

мере изначально присущих различным вариантам русского «незападнического» самосознания XIX века (или «русской идее»).

Признание Леонтьевым возможности плодотворного исторического взаимодействия российской культуры и азиатско-восточных культурных сил в известной мере сближает его идеи с построениями представителей евразийства — последнего идеологического течения, которое может быть рассмотрено в качестве оригинального варианта «незападнической» идейной традиции общественной мысли России XIX–XX вв.

Оригинальным моментом в трактовке евразийцами своеобразия русской культуры было то, что они указали на существенное значение культурно-исторических связей России с Азией. Перспективы развития страны евразийцы связывали с культивированием «евразийского» культурно-исторического типа. Эта точка зрения сближает евразийцев с Данилевским, который, как известно, усматривал историческую миссию России в развитии славянского культурно-исторического типа. Существенное различие в подходах Данилевского и евразийцев к решению проблемы перспектив исторического развития России заключается в том, что автор «России и Европы» делал акцент на славяно-русской, а не русско-азиатской перспективе.

Кратко рассмотренная выше идейная традиция («русская идея») и в наши дни остается значимым компонентом российского культурного самосознания. Это обстоятельство следует рассматривать как дополнительный стимул для активного изучения этой традиции. Приведенный в статье материал ясно указывает на то, что при характеристике этой традиции, указывая на присущую ей общую незападническую культурно-философскую установку, следует избегать игнорирования гетерогенных содержательных компонентов этой традиции.