

## Роль новой российской духовной и художественной культуры в осмыслении и корректировании процесса модернизации

В статье рассматривается особая историческая и социокультурная роль русской духовной и художественной культуры эпохи последней модернизационной волны имперского периода. Кардинальной чертой этой культуры является ее европейский (в философско-культурном смысле) генезис. Рассматривая классический спор западников и славянофилов, автор отмечает наличие в дискурсе спора большего количества платформ – таких, как византизм, евразийство и «русский европеизм», а также нарастающие черты интегратизма.

**Ключевые слова:** западники; славянофилы; евразийство; византизм; русский европеизм; интегратизм; аксиология; дуальность; архаическая регенерация.

Духовно существует Россия...

*Н. Бердяев.*

В русском самосознании переплелись  
Гоголь и Белинский, Толстой и Ткачёв,  
Розанов и Чернышевский.

*Г. Шпет. Очерк развития  
русской философии*

В понимании динамики и направленности российских модернизационных процессов XIX–XX вв. невозможно не коснуться одного принципиально важного и специфического именно для данного исторического момента явления. Это роль независимой, неподконтрольной официозу духовной и художественной культуры в формировании общего духовно-психологического настроения в обществе, в осмыслении происходящего и даже в определенной коррекции историко-политических реалий. Это и есть та самая «русская духовность», которая стала символом России во всей остальной ойкумене и через призму которой традиционно воспринимают Россию в мире – за все Новое время ни разу данный фактор не был столь активен и весом, как в период между восстанием декабристов и началом «Великой смуты XX века» (выражение А. Деникина).

Прежде всего, это касается роли художественной культуры. Напомним общеизвестное: XIX век (начиная, как минимум, с пушкинской эпохи) вошел в историю культуры под названием Золотого века русского искусства, а конец XIX века и начало XX века – это Серебряный век. Эти понятия, заимствованные искусствоведением у древнеиндийских мистических философов и древнегреческого поэта-мыслителя Гесиода, – не случайность и не дань пышнословью: за ними стоит осознание того, что именно в ходе Золотого и Серебряного веков было – впервые за весь петербургский период – преодолено состояние «догоняющего типа культуры». Именно в своей духовно-художественной культуре (а также и научной, что специально отмечал Д. Лихачёв) [13, с. 44–45] Россия выходит из состояния «ученичества» и не только «догоняет» Европу, становится с ней вровень, но и опережает ее по целому ряду параметров. Впервые это понял и прочувствовал П. Я. Чаадаев, который сперва, в «Философических письмах», оценил историческую роль России как несложившуюся, созданную как будто специально для демонстрации

\* Дмитрий Владимирович Суворов, кандидат культурологии, доцент АНО ВО «Гуманитарный университет» (г. Екатеринбург).

негативного примера<sup>1</sup>, а впоследствии, в «Апологии сумасшедшего», скорректировал собственную позицию следующим выразительным образом: если появился Пушкин, значит, ничего еще не потеряно... «Басманный философ» (как называли Чаадаева) уловил самое главное: у России имелся единственный шанс (который она использовала!) стать не объектом, а субъектом мировой истории. Будущее России заключено в ее духе, как и будущее любой цивилизации, и даже более – как и смысл и оправдание жизни каждого конкретного человека (впоследствии М. Шелер именно дух определит как подлинно и единственно человеческое начало в человеке). Дух же России мощно воплотился именно в ее новой, модернизацией рожденной художественной и научной культуре, старт которой во многом символически совпал с пушкинской эпохой и который застал Чаадаев. Почти буквально выводы Чаадаева насчет Пушкина и роли его эпохи в истории России повторил Ф. Достоевский в своей известной речи о Пушкине.

У этой новой культуры была своя, несводимая только к эстетическому фактору роль в эволюции российского общества. Дж Биллингтон, говоря о событиях конца XX века в России, заметил: «Эти грандиозные перемены были предугаданы в большей степени... исследователями творческого духа русского народа, чем экономистами и политологами» [2, с. 15]. Слова американского ученого еще в большей степени могут быть применены к описываемому в данном разделе историко-культурному периоду: именно «исследователи творческого духа русского народа» – к каковым можно отнести всю духовно-творческую элиту страны – оказались самыми прозорливыми и беспощадными диагностами и прогнозистами, именно в их творениях были поставлены знаменитые «проклятые вопросы» и предложена многовариантная палитра ответов на поставленные историей «вызовы», причем глубина и точность этих ответов не теряет своей диагностическо-пророческой остроты по сей день. Такая ситуация естественным способом ставила художников и мыслителей в позицию «учителей жизни» (почти в раннехристианском или древнерусском смысле – о «сжигающей духовности» деятелей российской культуры писал Т. Самуэли) [17, с. 388] и выводила их самих и их творчество за рамки собственно профессиональные. Последнее обстоятельство усиливалось еще и тем, что общей тенденцией в XIX–XX вв. была утрата церковным официозом своих позиций духовного монополиста – в результате чего в крестьянстве стремительно распространялись многочисленные разновидности реформатского протестантизма, а образованные «верхи» либо склонялись к католическим симпатиям (примеры многочисленны – от Чаадаева, Зинаиды Волконской и декабриста М. Лунина до известного теократического проекта В. Соловьёва, породившего движение «восточных католиков»), либо проникались духом позитивизма и атеизма, либо принципиально переосмыслили сами основы православия (Ф. Достоевский, Л. Толстой, о. П. Флоренский, С. Франк, Н. Лосский, Трубецкие). Этот процесс логично подготовил широко известный феномен: русская литература, по словам А. Герцена, взяла на себя функцию «светской церкви»; по мысли В. Кантора, «литература у нас была особая; это была своего рода независимая церковь внутри государства, которая вместо официальной церкви вносила в сознание людей основные ценностные понятия» [10, с. 54]. Этому способствовало и то обстоятельство, что описанная Ю. Лотманом и Б. Успенским традиционная для России дуальная аксиологическая установка (см.: [15]) не была до конца преодолена европеизацией XVIII века и оставалась действующим фактором хотя бы на уровне «коллективного бессознательного» даже в «образованном» сословии; при наличии благоприятных обстоятельств она имела шанс

<sup>1</sup> Взгляд П. Чаадаева, при всей его парадоксальности, увы, не лишен наблюдательности: на Западе сейчас выходят немало трудов (например, у М. Тэтчер), где на примере российских реформ 90-х гг. XX в. изучается, как *не надо* проводить подобные мероприятия...

мгновенно «реанимироваться» (что и произошло в послепушкинский, «гоголевский» период русской литературы – именно Гоголя надлежит считать первым новорусским литератором проповеднического толка). Таким образом, деятели культуры объективно заменили собой «духоводцев», «психагогов»<sup>2</sup> (эти функции традиционно были прерогативой религии) и начали играть роли, говоря словами Фридриха Горенштейна, «Дон-Кихотов и Гамлетов» российской культуры.

К этому необходимо прибавить следующую констатацию. Вне зависимости от индивидуальной направленности и парадигмы собственного понимания пути России и самопрезентации у каждого конкретного представителя новой русской духовной культуры, общая характеристика этой новой культуры может быть определена как преобладание черт европеизма (в философском смысле слова; Г. Померанц прямо констатировал, что «самая цветущая пора русской культуры – это культура европеизированной России») [7, с. 126]. На это самым решительным образом указывал И. Ильин; об этом же, впоследствии – у Д. Лихачёва: «Россия никогда не была Востоком» [13, с. 35]. Но дело даже не в конкретных авторах или произведениях, а в том, что российская культура Золотого и Серебряного веков несет в себе мощное утверждение ценностного элемента, который является главным для понимания экзистенциальной сущности европейской культуры – проблемы свободы. Причем в условиях социальной и правовой несвободы именно в духе художника и мыслителя обретали искомую «силу высоты» и несли ее другим через собственные творения: получалось, что творчество как раз и является моментом духовного освобождения. Как образно и символически выразился Н. Гоголь (почти повторяя Шопенгауэра), «лишь в музыке обретает человек свободу» [2, с. 128], явно имея в виду искусство вообще. Кроме того, деятели российской культуры описываемого времени были так или иначе солидарны с К. Кавелиным, декларировавшим: «Для народов, призванных ко всемирно-историческому действию в новом мире, такое существование без начала личности невозможно... личность, сознающая сама по себе свое бесконечное, безусловное достоинство – есть необходимое условие всякого духовного развития народа» [9, с. 22]; с И. Ильиным, вопрошавшим о том, «на чем мы будем строить грядущую Россию – на личности или на обезличении человека» [8, т. 1, с. 238], и с В. Бехтеревым, писавшим: «Народ, у которого совершенно не развита общественная жизнь, у которого личность подавляема, обречен на разложение и утрату своей самостоятельности» (см.: [3, с. 247]). Хронология, персоналии и направление дискурса, как видим, меняются (Кавелин и Ильин представляют разные парадигмы российской мысли), а кардинальная посылка остается неизменной.

И это тоже чисто европейская черта: по Д. Лихачёву, «три основания европейской культуры – личность, универсализм и свобода» [13, с. 31]. То есть проблема человеческой личности (причем свободной личности) с самого начала Золотого века стала одной из центральных в российской духовной и художественной культуре, а неразвитость и подавление последней – главной болевой точкой в понимании творцов. «Наше больное место – пассивность, стертость нравственной личности; поэтому нам предстоит выработать теорию личного, индивидуального, личной самодеятельности», – писал К. Кавелин [9, с. 317], и поставленная им проблема была магистральной не только в литературе «западнического» толка, но и у «почвенников» (классический пример – Н. Лесков), и в отечественной философии любого направления, и даже за пределами вербального творчества (достаточно вспомнить концепции симфоний П. Чайковского, прямо восходящие – как и у Достоевского – к концепциям экзистенциальной философии). Экзистенциалистские параллели, надо сказать, простираются достаточно далеко: проблема свобо-

<sup>2</sup> «Психолог» – термин из религиозной практики Античности, означающий, в переводе с греческого языка той эпохи, «ведущий душу».

ды у творцов новой русской культуры всегда была сопряжена с проблемой ответственности – типичная черта экзистенциализма.

Наконец, феноменологически европейской чертой для российской культуры Золотого и Серебряного веков является и ее христианский генезис и этическая ориентация – что, кстати, глубинно сочетается с проблемой свободы, ибо именно в Евангелии от Матфея Иисус Христос произносит слова, немислимые в контексте ни одной другой священной книги человечества: «Познайте истину, и она сделает вас свободными» (а Достоевский впоследствии обобщил: «Делая человека ответственным, христианство тем самым признает и свободу его» [5, т. 21. с. 16] – опять типичнейший экзистенциализм!). Все деятели новой русской культуры или солидаризировались с христианскими концепциями (не обязательно православными – помимо вышеописанных прокатолических и протестантских симпатий, имели место и гностические, как у Льва Толстого, и старообрядческо-еретические, как у Лескова<sup>3</sup>), или в той или иной мере полемизировали с ними; примерами здесь могут служить ренессанс эстетизированного язычества (у славянофилов – например, в «Снегурочке» А. Островского или в сочинениях композиторов «Могучей кучки», особенно у Н. Римского-Корсакова) или взрыв интереса к различным до- или нехристианским концепциям в Серебряном веке – языческим (футуристы – особенно В. Хлебников), манихейским (поздний Л. Толстой, впоследствии – Д. Андреев), масонским (Д. Мережковский и З. Гиппиус), индуистско-буддийским (Е. Блаватская, Рерихи), даосским (чуть ли не с Тютчева, очень ярко – у «космистов»), пифагорейским (о. П. Флоренский), зороастрийским (поздний пример – «Мастер и Маргарита» М. Булгакова), а также с наследием позитивизма (почти все представители русской науки того времени) и Ницше (Н. Гумилёв, М. Горький, А. Скрябин). Но, так или иначе, нравственные столпы новой русской культуры были прочно привязаны к христианской платформе (полемику с христианством у вышеупомянутых авторов тоже можно рассматривать как форму духовной связи); кроме того, описанные «экзотические» тенденции в Серебряном веке были отражением общеевропейского культурного процесса обращения к неевропейским духовным источникам как реакции на «закат Европы» и попытки сделать «стареющей» европейской культуре живительную «заморскую» прививку (как отметил Питирим Сорокин, полемизируя со Шпенглером, культура не умирает, а меняет сущность). Уже не говоря о том, что в том же Серебряном веке имел место настоящий религиозный ренессанс во всех видах духовной деятельности. В общем, констатацию Достоевского о «самостоятельном назначении России в семье европейских народов» (именно «европейских», а не иначе) можно считать самым емким символом русской духовной культуры эпохи последней (в имперский период) волны модернизации.

Значение этой культуры в процессе воздействия на идейно-политический курс официальной России и даже в корректировке последнего трудно переоценить. Никогда за всю историю русской цивилизации духовно-культурное воздействие независимой мысли и искусства на официоз не было столь масштабным и не приводило к столь ощутимым сдвигам. Вспомним о возникновении в это время свободной прессы (в том числе эмигрантской, неподцензурной) и знаменитой русской пореформенной адвокатуры; вспомним также, что во 2-й половине XIX века под давлением патриотической общественности Россия – вопреки желанию высшей власти – даже вступила в войну (Русско-турецкая война 1877–1878 гг.); можно вспомнить и о той моральной роли, которую сыграла русская классическая проза в формировании общего этического и даже психологического настроения в стране – того, что теперь называется общественным мнением и что в корне про-

<sup>3</sup> Сам Лесков часто называл себя «еретиком» (в литературно-философском смысле слова).

творечит патриархально-традиционалистскому сознанию. А в эпоху Серебряного века феномен русской духовной и художественной культуры приобрел международное значение: роль таких явлений, как «Русские сезоны» С. Дягилева, в деле презентации России как современной и стремительно модернизирующейся державы, а также вклад российских художественных феноменов начала XX века в процесс активизации межкультурных и межцивилизационных обменов – проявления своего рода духовной глобализации тех лет. Можно даже сформулировать следующую посылку: именно развитие новой российской культуры исподволь формировало в стране основы и главные контуры гражданского общества и начал демократии, именно интеллигенция (по определению Д. Лихачёва, к ней «принадлежат только люди свободные в своих убеждениях, не зависящие от принуждений экономических, партийных, государственных, не подчиняющиеся идеологическим обязательствам») [13, с. 617] была в пореформенной России главным оплотом не только экономической модернизации (в отличие от формирующегося социального слоя рыночников), но и модернизации социальной и духовной.

Как известно, конкретные пути, предложенные российской духовной культурой для определения стратегического вектора развития страны и цивилизации, были различны и даже внешне полярны. Традиционно принято констатировать ставший уже хрестоматийным спор западников и славянофилов (на эту тему существует обширнейшая литература, что избавляет меня от необходимости обзора и анализа данной проблемы). На самом же деле ситуация была намного сложнее и многопрофильнее, и читается она не столь однолинейно. Для объективного рассмотрения данной проблемы необходимо выделить следующие моменты.

Во-первых, описываемый спор специфичен исключительно для России. Не только ни в одной европейской (или имеющей европейские культурные корни) стране ничего подобного не возникало, но даже в восточно-христианском, православном мире прецедентов чего-то подобного мы не встретим. В то же время в Европе все же имеется страна, где интеллектуалы – пусть не в таких масштабах, как в России – обсуждали и обсуждают нечто схожее: это Испания. Очень симптоматичное совпадение: Испания – страна, пребывавшая 800 лет под властью арабов-мусульман (что отразилось на культуре, менталитете и даже этногенезе), и к тому же законсервировавшая в своем культурном пространстве множество артефактов древнейшего происхождения, восходящих ко временам античным и даже доантичным. Испанская цивилизация и культура (как и русская) чисто географически и исторически носит характер некой межкультурной, межцивилизационной и даже (используя термин Л. Гумилёва) межсуперэтнической маргинальности – что и провоцирует возникновение подобных историософских дискуссий. Следовательно, к возникновению дискуссии западников и славянофилов имелись объективные геополитические предпосылки, специфичные не только для России.

Во-вторых, сам момент появления оппонировавших интеллектуальных лагерей и инициирования исторического спора был хронологически и процессуально чрезвычайно точно обусловлен. Очень показательно, что ни в киевскую, ни в московскую эпохи подобный спор возникнуть не мог – в Киеве потому, что киевская цивилизация была и географически, и культурологически европейской; в Москве же потому, что старомосковская цивилизация осознавала и позиционировала себя исключительно как антиевропейскую, да и географически страна резко сдвинулась на восток, в сторону от Европы. Первый прецедент будущей историософской дискуссии возникает в точно обозначенный исторический отрезок – в середине XVII века, во время церковного раскола, в ходе «великой при» за веру (А. Герцен даже определил раскольников как «первых славянофилов») [4, с. 438]. Хронология явления предельно симптоматична: в таких обстоятельствах что-то подобное просто должно было произойти. Показательно также, что впоследствии, в XVIII ве-

ке, подобных споров не возникало: это говорит о том, что страна (и цивилизация) в определенной степени обрела идентичность – хотя бы в лице властной и интеллектуальной элит. К тому же Россия в результате петровских войн снова придвинулась к Европе (символический жест – строительство Санкт-Петербурга как обретение утраченного в свое время статуса «внешней Руси»); екатерининские войны еще более усилили этот процесс. Так что идеологема «Россия есть европейская держава» никого не шокировала и не вызывала потребности ее ревизии. В периоды всех волн модернизаций XVIII – начала XIX в. европейская идентичность России не оспаривалась ни элитой, ни интеллектуалами, ни – что характерно – городским (да и в значительной степени и сельским) населением страны в целом: последнее относилось к данной проблематике прагматически и, не отвергая традиционного уклада жизни, охотно перенимало все идущие из Европы «полезные новины» – свидетельством тому служит вся русская бытовая культура XVIII–XIX вв. на самых разных уровнях. Единственной демографической группой среди русских, резко отвергавшей на словах любой европеизм, были старообрядцы, жившие в дореформенную эпоху предельно замкнуто (подчеркиваю: отвержение европейского в их среде было декларативным – на практике процесс адсорбции элементов европейской материальной и даже духовной культуры в старообрядческой среде в XIX веке шел полным ходом).

Контуры собственно спора западников и славянофилов наметились только в начале XIX века, в рамках возникновения кружков «Беседа» (протославянофилы), «Арзамас» и «Зеленая лампа» (протозападники). Настоящее же формирование обоих оппонирующих лагерей произошло позднее – в николаевскую эпоху (кружки Грановского и Станкевича, с одной стороны, и кружок Киреевских – с другой); Г. Шпет прямо отметил, что «о философском национальном сознании до уваровской эпохи (т. е. до николаевской. – Д. С.) говорить не приходится» [21, с. 242]. То есть оформление позиций и начало спора относятся к периоду последней волны модернизации имперской эпохи, и это глубоко симптоматично. Данный период отличался внутренней глубинной противоречивостью, разнонаправленностью тенденций развития; именно тогда и у официоза возникла необходимость не только прагматически действовать, но и как-то категориально осмыслить тактику и стратегию своей власти. К тому же в результате постоянных войн за «дальнейшее расширение границ империи» Россия сдвинулась и к югу, и к востоку, дав «протуберанцы» в те миры, которые всегда были ей цивилизационно чужды, – что, естественно, стимулировало знакомые черты рецидивов и даже стабилизации аномии и культурного лага (да и хронотоп российской цивилизации именно в это время приобретает современные «евразийско»-имперские черты). Всё это подталкивало мыслящую часть общества к постановке фундаментальных вопросов и породило историческую дискуссию. Подчеркиваю: эта дискуссия могла возникнуть только в петербургской России и только в эпоху третьей волны модернизации (но, как показала дальнейшая история, культурологические условия для продолжения сего спора сохраняются и в советской, и в постсоветской России).

В-третьих, не следует преувеличивать полярность и тем более непримиримость позиций спорящих (А. Пятигорский даже определяет прямолинейное противопоставление западников и славянофилов как принимающее «крайне примитивные и нелепые формы») [19, с. 102]. Конечно, споры велись в стилистике весьма напряженной, и в ходе их зачастую произносились очень резкие оценки и приговоры (достаточно вспомнить П. Чаадаева с одной стороны, В. Стасова и К. Леонтьева – с другой), но при этом сплошь и рядом обнаруживалось, что оппоненты де-факто обсуждают и констатируют одинаковую проблематику (в разном освещении): в этом смысле, наверное, права В. Фёдорова, констатировавшая, что «западный, славянофильский и евразийский взгляды – это не пути, а ракурсы ин-

терпретации» [7, с. 81]. Тем более внес свои коррективы Серебряный век, когда идейные оппоненты – неозападники и неославянофилы – не только выдерживали корректную тональность в дискуссиях, но и плодотворно обменивались идеями (самый характерный пример – отношения Ф. Степуна с Трубецкими).

В целом, как представляется, самый точный диагноз ситуации дал А. Герцен, назвав спорящих «друзьями-врагами» и написав: «Да, мы были противниками... но очень странными. У нас была одна любовь, но не одинаковая. У нас и у них запало с ранних лет... чувство безграничной, охватывающей всё наше существование любви к русскому народу, русскому быту, к русскому складу ума. И мы, как Янус или как двуглавый орел, смотрели в разные стороны, в то время как сердце билось одно» [4, с. 467]. С. Аверинцев называл взаимоотношения западников и славянофилов «взаимоупором» [7, с. 220], а современная исследовательница К. Касьянова констатирует: «Они... были согласны друг с другом в своих нравственных реакциях и в своей моральной интуиции» [11, с. 51]. Дело, однако, еще глубже и парадоксальнее, и оно не сводится только к «моральной интуиции» – суть в том, что фактически и те и другие были культурологическими европейцами в самом глубинном, экзистенциальном смысле. Представляется, что В. Межуев выразил этот момент с точностью диагноза: «Русские западники XIX века не были русофобами, а первые славянофилы не были врагами Запада; они в равной степени любили Россию и Запад, хотя и по разным основаниям. Те и другие признавали свое родство с Западом, но расходились в понимании того, в чем оно состоит. Каждому из них был *дорог свой Запад* (курсив мой. – Д. С.), и в этом вся проблема» [7, с. 144]. А А. Кара-Мурза дополняет этот тезис следующим: «Те и другие – европейцы, только выступающие за разную Европу» [7, с. 378] (просветительскую или патриархально-«романтическую», по мысли А. Кара-Мурзы).

В-четвертых, и это представляется главным, в историческом споре лагерей было явно больше двух. Отпочковавшееся в конце XIX века от славянофильства евразийство, несмотря на общую антиевропейскую идеологическую платформу, имело свою собственную идейную базу (очень типичную для рубежа веков, когда в Европе в связи с ощущением «заката» возник интерес к неевропейским культурам), свою собственную философию и футурологию, а историософская мифология евразийцев («туранство» и связанная с ним ревизия многих драматических узлов отечественной истории в аксиологическом и даже фактологическом ключе) не только не вписывалась в славянофильские трафареты, но сплошь и рядом прямо противоречила им. То же можно сказать и о «русском византизме», представленном К. Леонтьевым и Н. Данилевским, – их политические и историософские воззрения (во многом прагматически носившие характер фантазмов) абсолютно не укладываются в прокрустово ложе классического славянофильства, а иногда даже антагонистичны славянофильской идейной платформе (например, в вопросе отношения допетровской и петровской эпох: для славянофилов первой волны эти эпохи взаимоисключающи, для «русских византийцев» в пресловутом «восточном вопросе» между ними наблюдается прямая преемственность).

С другой стороны, от традиционно понимаемого западничества существенно отличается описанный В. Кантором феномен «русского европеизма» (термин А. Герцена и К. Кавелина), в основе которого, по мысли В. Кантора, лежит «реалистический и исторический взгляд на судьбу России и Запада, которому была важнее живая действительность, а не утопические упования на возможность существования... некоего идеального мироустройства» [10, с. 5]. По определению В. Кантора, реализм и прагматизм «русского европеизма» определенно представлял собой антитезу романтическому по сути мироощущению как западников, так и славяно-

филов (последние были классическими романтиками европейского толка<sup>4</sup>). Ю. Лотман прямо называл славянофилов «одним из течений европейского романтизма» [14, с. 160], а Б. Чичерин и Н. Трубецкой уточняли: у славянофильства были ясно узнаваемые германско-романтические корни [7, с. 348]. Кроме того, и западническая, и славянофильская позиция, по определению Ю. Лотмана, «подразумевала исходную потерю себя, потерю связи с народом и его глубинной культурой, тем, что еще предстоит обрести и положить во главу угла» [14, с. 160] – в то время как, по квалификации В. Кантора, «подлинный европеизм произрастает из своей культуры – но в процессе преодоления и переосмысления, одухотворения и пресуществления ее почвенных основ» [10, с. 6]. Такой тип мышления и такая историко-философская альтернатива возникли параллельно с традиционным западничеством и славянофильством, если даже не раньше их – многие мыслители оправданно считали первым таким «русским европейцем» А. Пушкина.

Водоразделом между «русскими европейцами», с одной стороны, и «классическими» западниками и славянофилами – с другой, может служить отношение к «русской идее». Позиция славянофилов по данному вопросу широко известна и многократно описана, поэтому повторяться нет необходимости; что же касается западников, то они практически так же исповедовали ту же концепцию, только перевернутую наизнанку: для них «русской идеей» была знакомая максима «Россия есть европейская держава». Отсюда и всё вытекающее: если для славянофилов (и евразийцев) задачей № 1 было «возвращение к истокам», то для их оппонентов – приобщение к «европейским ценностям», понимаемым субъективно, ибо, как абсолютно точно заметил М. Эпштейн, «Запад» существует только в России – в Европе никакого «Запада» нет [22, с. 85–91]. Проблему классические западники видели в том, что, говоря словами Н. Бердяева, русский человек «не ставил себе задачей выработать и дисциплинировать личность» [1, с. 74]. Так или иначе, но и те и другие в данном вопросе были идеалистами.

«Русские европейцы» же по отношению к данной проблематике выступают с диаметрально противоположных позиций, сугубо реалистических и притом последовательно христианских – ибо декларация «национальной идеи» прямо противоречит евангельскому «несть ни эллина, ни иудея» и де-факто санкционирует обожествление своего народа (что, как справедливо отмечал о. А. Мень, есть неизжитое язычество) [16, т. 4, с. 225–232]. Декларативно этот момент «озвучил» в наши дни Д. Лихачёв: «Никакой особой миссии у России нет и не было!» [13, с. 46]. «Русские европейцы» отказывались от романтических поведенческих и аксиологических установок, свойственных и западникам, и славянофилам; предпочитали в своих оценочных и практических актах исходить не из виртуальной, а из реальной действительности. Отсюда и позиционирование по отношению к «Западу», характерное для данной генерации, – от максимы С. Витте «Настоящее существительное к прилагательному русский есть европеец; мы русские европейцы, как есть европейцы английские, французские, немецкие» [7, с. 370] и до афоризма историка Русского Зарубежья Владимира Вейдле: «Они (западники. – Д. С.) хотят превратить Россию в Европу, забывая, что она – уже Европа» [Там же, с. 384]. Надо отметить, что при этом резко противопоставлять «европеистов» остальным интеллектуальным лагерям также не представляется правильным, поскольку всех их объединял фактор нравственного порядка – вышецитированные слова Герцена о «двуглавом орле с единым сердцем» применимы и в этом случае. Все они могли бы подписаться под словами Э. Дюркгейма о том, что «моральное сознание наций не ошибается... нравственность – это необходимый минимум, без которого общества не могут существовать» [6, с. 38–39].

<sup>4</sup> Это, к слову, говорит за то, что славянофилы – при всем своем декларативном антиевропеизме – также были своеобразными «русскими европейцами».



И еще один важный момент. В позиции «русских европейцев» очень сильно ощущаются черты *интегратизма* – тенденции к снятию полемических крайностей в позициях западников и славянофилов при творческом синтезе и дальнейшей разработке наличествующих в их платформах позитивных моментов. Этот программный пункт явственно присутствует уже у Пушкина, позднее – у П. Чайковского. Интегратистской по духу была и знаменитая пушкинская речь Ф. Достоевского (именно этот программный момент речи Фёдора Михайловича вызвал неподдельное возмущение убежденного антиевропейца К. Леонтьева). Теоретически же данную позицию осмыслил и провозгласил В. Соловьёв – как на уровне деклараций («Нам не нужно самодовольное славянофильство, и нам не нужно слепое западничество»), так и на уровне законченных философских и религиозных концепций (пример – теократический проект Соловьёва). В. Соловьёв в своей поздней работе «Три разговора» говорил о «трех равноценных и равно истинных христианствах» – «христианстве Петра» (католичестве), «христианстве Павла» (протестантизме) и «христианстве Иоанна Богослова» (православии; все определения принадлежат В. Соловьёву и повторены Е. Трубецким, обосновывавшем данную точку зрения ссылкой на 1-е послание апостола Павла коринфянам). В этом же русле лежат и идеи Д. Андреева об «интеррелигии», и «софиянство» о. П. Флоренского, и необуддийские фантазмы Рерихов, и нашумевшее мистическое «дионисийство» символистов (как известно, в эстетизированных символистских «оргиях» у Д. Мережковского–З. Гиппиус принимали участие не только непосредственно символисты, но и некоторые мыслители – например, Н. Бердяев). Не говоря уже о том, что художественная программа и Золотого, и тем более Серебряного века была интегратистской на практике: интегратизм был живым процессуальным явлением, ощутимо менявшим сам облик и позиционирование российской культуры, а с ней – и общую парадигму развития всей эволюции российского социума; по крайней мере, такая тенденция была абсолютно реальной.

Трагическим моментом в историософии России является тот факт, что голос ее духовных и творческих «психагогов» не был услышан – ни «верхами», ни «низами». Вспоминается горестная констатация Ф. Степуна: «Своевременное включение идеалистичной и жертвенной интеллигенции в работу государственного аппарата могло бы изменить путь России; к несчастью, царское правительство не смогло переставить стрелку на революционном пути, чем и загнало интеллигенцию в подполье» [20, с. 621]. Что же касается «низов», то, помимо постоянно акцентированного факта тонкости европеизированного слоя в России и антагонизма «верхушечной» и народной культур, решающую и роковую роль сыграли антилиберальные и антимодернизационные установки «коллективного бессознательного», коренившиеся в толще народного подсознания и не только никогда там не умиравшие, но и игравшие в российской социальной жизни функцию ощутимого регрессивного резерва («регенерации архаических форм», по Ю. Лотману и Б. Успенскому). Именно это и имел в виду Н. Бердяев, когда писал: «В русском народе есть темная, в дурном смысле иррациональная непросветленная и не поддающаяся просветлению стихия; как бы далеко ни заходило просветление и подчинение культуре русской земли, всегда остается осадок, с которым ничего нельзя поделаться» [1, с. 52]. Бердяев не прав только в одном: данный «осадок» наличествует во всех национальных культурах – иначе не было бы в XX веке того, что Х. Ортега-и-Гассет определил как «восстание масс».

По остроумному замечанию А. Пятигорского, «ни одна страна мира так не “пленена” культурой, как Россия» [19, с. 95]; философ даже говорит о «всепоглощающем факторе культуры» в России, о том, что она – страна с «огромным преувеличением культуры» [18, с. 95], о «мании культуртрегерства» в России [19, с. 103]. Но, по выражению Г. Киселёва, «такая широта культуры совсем не озна-

чает «качественности» ее воздействия на социальность» [12, с. 58]: в социально-политической жизни Российской империи до самого конца нормой оставались архаизированные отношения и ценности (а новая духовная и художественная культура чем дальше, тем больше становилась оппозиционной по отношению к официально-государственному статус-кво). Таким образом, нарастали черты культурной конфликтности по всем параметрам, а темп модернизаций – при всей впечатляемости конкретных достижений последних – исторически явно запаздывал. Это обстоятельство сыграло в судьбе петербургской России роковую роль и предопределило ее трагический конец в начале XX века.

### Литература

1. Бердяев Н. А. Судьба России. – М. : Сов. писатель, 1990. – 346 с.
2. Биллингтон Дж. Лики России. Страдание, надежда и созидание в русской культуре. – М. : Логос, 2001. – 248 с.
3. Бушков А. А., Буровский А. М. Россия, которой не было-2: Русская Атлантида. – Красноярск : БОНУС ; М. : ОЛМА-ПРЕСС, 2000. – 512 с.
4. Герцен А. И. Былое и думы. – М. : Дет. лит., 1970. – 576 с.
5. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. – Л., 1984.
6. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. – Одесса, 1900. – 432 с.
7. Западники и националисты: возможен ли диалог? / сост. А. Трапкова. – М. : ОГИ, 2003. – 480 с.
8. Ильин И. А. Наши задачи. Историческая судьба и будущее России. – М., 1992.
9. Кавелин К. Д. Наш умственный строй. Статьи по философии русской истории и культуры. – М. : Правда, 1989. – 653 с.
10. Кантор В. К. Русский европеец как явление культуры. Философско-исторический анализ. – М. : РОССПЭН, 2001. – 704 с.
11. Касьянова К. О русском национальном характере. – М. : Академ. проект ; Екатеринбург : Дел. книга, 2003. – 559 с.
12. Киселёв Г. С. Человек, культура, цивилизация на пороге третьего тысячелетия. – М. : Восточная лит. РАН, 1999. – 87 с.
13. Лихачёв Д. С. Раздумья о России. – СПб. : Логос, 1999. – 672 с.
14. Лотман Ю. М. Современность между Востоком и Западом // Знамя. – 1997. – № 9. – С. 157–162.
15. Лотман Ю. М., Успенский Б. А. Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII века) // Труды по русской и славянской филологии. Т. XXVIII : Литературоведение. – Тарту, 1977.
16. Мень А. В. о. История религии : в 8 т. – М. : Слово, 1991–1992.
17. Новый Колокол. Литературно-публицистический сборник / ред. Н. Белинкова ; обл. Е. Герчук. – М. : Весть - ВИМО, 1994. – 480 с.
18. Пушкирев С. Г. Обзор русской истории. – СПб. : Лань, 1999. – 431 с.
19. Пятигорский А. М. Индивид и культура : интервью с А. Пятигорским // Вопросы философии. – 1990. – № 5. – С. 93–104.
20. Степун Ф. А. Сочинения / сост. В. К. Кантор. – М. : РОССПЭН, 2000. – 998 с.
21. Шпет Г. Г. Сочинения. – М. : Правда, 1989. – 601 с.
22. Эпштейн М. Н. Постмодерн в России. – М., 2000. – 368 с.

**Dmitriy Vladimirovich Suvorov,**

Candidate of Culturology, Associate Professor at Business and Management Department,  
Liberal Arts University – University for Humanities (Ekaterinburg)

**The Role of New Russian Spiritual and Artistic Culture  
in Understanding and Correcting the Process of Modernization**

The article deals with the special historical and socio-cultural role of Russian spiritual and artistic culture of the last modernization wave of the Imperial period. The cardinal feature of this culture is its European (in philosophical and cultural sense) Genesis. Considering the classic dispute between Westerners and Slavophiles, the author notes the presence of other platforms in the discourse of dispute – such as Byzantinism, Eurasianism and "Russian Europeism", as well as the growing tendencies of integration.

**Key words:** Westerners; Slavophiles; Eurasianism; Byzantinism; Russian Europeanism; integralism; axiology; dualism; archaic regeneration.