

**С. Н. Жаров**

**ЦИВИЛИЗАЦИЯ И КУЛЬТУРА В  
ИСТОРИЧЕСКИХ СУДЬБАХ ЗАПАДА И РОССИИ**

Россия не приемлет западную цивилизацию — вот рефрен, так или иначе повторяющийся в работах как славянофильского, так и западнического толка на протяжении уже почти полутора столетий. Пожалуй, нет таких грехов, которые не были бы приписаны западной цивилизации, и нет таких надежд, которые, бы на нее не возлагались. Но мало попыток спокойно разобраться в этом вопросе, не закрывая глаза на все сюжеты российской культурно-исторической драмы и на ту "свою правду", которая стоит как за принятием, так и за духовным отторжением Запада.

Прежде всего стоит вспомнить, что мотив духовного отторжения цивилизации берет свое начало в самой западной мысли, начиная с XVIII в. Однако на Западе цивилизация при всех своих издержках ищет и находит общий язык с культурой; сама западная критика цивилизации работает на развитие цивилизации не меньше, а по существу больше, чем апологетика. В России же подобная критика всегда имеет тенденцию питать предубеждения и предрассудки (причем часто самого примитивного и деструктивного толка), приводя к духовным коллизиям с явно иррациональной подоплекой.

©Жаров С. Н., 1999

Где же кроются глубинные истоки этих противоречий, в чем искать их разрешение? Эти вопросы как никогда актуальны в сегодняшней России, лучшие умы которой отчетливо осознают безысходность дилеммы, где на одной стороне вся русская культура с, ее непрактичной душевностью и широтой, а на другой — столь необходимые нам сегодня, но и столь настораживающие русскую душу тотальный расчет и формальная мера западной цивилизации. Стоит только признать, что расцвет цивилизации есть прямая альтернатива истинной культуре, как налицо будут два крайне опасных псевдорешения. Первое предлагает отказаться от достижений западной цивилизации и уповаешь на некий особый русский путь развития. Еще В. О. Ключевский отмечал, что "в продолжение двухсот лет с тех пор как мы стали сближаться с Западной Европой, воспитываемый под ее влиянием класс русского общества не раз переживал странные кризисы. <...> ...От времени до времени на него находит какая-то волна: вдруг он... начинает думать, что мы вовсе не отстали, а идем своею дорогою... Этот прилив патриотизма и тоски по самобытности так могущественно захватывает наше общество, что мы... начинаем чувствовать какое-то озлобление против всего европейского и проникаемся безотчетной верой в необъятные силы своего народа. <...> Такие капризные пароксизмы заставляют думать, что в нашем отношении к западноевропейской цивилизации есть какое-то крупное недоразумение"<sup>1</sup>. Но не менее крупное "недоразумение" подстерегает нас и на другом пути, где предлагается принять как данность структуры и формы западной цивилизации, не беря в расчет то обстоятельство, что эти весьма разумные "в себе и для себя" формы вдруг становятся иррациональными при механическом переносе на российскую почву. Подобного рода альтернативы свидетельствуют о том, что в данной своей форме проблема принципиально неразрешима и, следовательно, просто неверно поставлена. А значит, мысль должна заново обратиться к самой сути вопроса.

В XVIII — начале XIX в. серьезная критика цивилизации была представлена главным образом идеями Руссо, где цивилизация осуждалась, исходя из идеала "естественного человека", еще не знающего искушений творческой свободы и не развращенного тотальным комфортом. В веке XX, начиная со знаменитого шпенглеровского "Заката Европы", почти каждый более или менее значимый европейский философ, посвятивший себя проблемам человеческого бытия, считал своим долгом внести свой вклад в осуждение цивилизации. О. Шпенглер, Н. А. Бердяев, В. С. Соловьев, Х. Ортега-и-Гассет, К. Ясперс (и многие другие) видят в цивилизации то падшее состояние, где люди забыли свое творческое

первородство в погоне за чечевичной похлебкой комфорта, променяли душу на интеллект, устремленность к бесконечности — на благоустройство жизни. "Так Фауст первой части трагедии, страстный исследователь в сумраке одиноких бдений, последовательно вызывает к жизни Фауста второй части..., тип чисто практической..., обращенной вовне деятельности. Здесь Гете психологически предвосхитил все будущее Западной Европы. Это цивилизация вместо культуры, внешний механизм вместо внутреннего организма, интеллект как душевный петрефакт вместо... угасшей души", — констатирует О. Шпенглер<sup>2</sup>. Ему вторит Н. А. Бердяев: "Цивилизация есть переход от культуры... от творчества ценностей к самой "жизни"... организация "жизни"..."<sup>3</sup>, понимая здесь под "жизнью" не бесконечный творческий процесс формообразования, а спонтанные проявления слепой жизненной силы, стремление к удовольствию и непосредственной пользе. И по Бердяеву, и по Шпенглеру, переход к организации внешней стороны жизни влечет за собой поражение духа: "...В ней (цивилизации. — С. Ж.) торжествует техника над духом, над организмом. ...Всякое творчество и всякое искусство приобретает все более и более технический характер"<sup>4</sup>, "Галилей, Кеплер, Ньютон свершали научные деяния, современный физик *выполняет* ученую работу"<sup>5</sup>. В таком изображении цивилизация предстает не просто как зло, а как мучительно растянувшийся смертный час культуры, на который последняя обречена, как и всякое подлинно живое, органическое образование. "Цивилизация — неизбежная судьба культуры. Цивилизация суть *самые крайние и самые искусственные* состояния... Они — завершение; они следуют за становлением как ставшее, за жизнью как смерть... Они — *конец*, без права обжалования..."<sup>6</sup>.

Рассмотренная в подобном ракурсе проблема соотношения культуры и цивилизации трагична и безысходна, а поиск более или менее рационального ответа выглядит примерно так же, как попытка найти разрешение трагизма смерти научными средствами. Особенно печально в этом контексте выглядит судьба России — страны, которая так и не успела по-настоящему воспользоваться благами современной цивилизации, но уже обречена платить по счетам ее грехов и мучиться своей духовной и практической неустroенностью в мире цивилизации.

Как и всякая безысходность, такая картина рождает в душе вполне закономерный протест. Безусловно, никакие внутренние протесты не могут отменить рационально обоснованный теоретический вывод, однако они вправе заставить наш разум более внимательно и критично отнестись к тому, что принимается за обоснованное и рациональное. Насколько выверен сам приговор куль-

туре и человеку, вступившим в фазу цивилизации? Следует ли этот приговор из усмотрения самой сути цивилизации или он есть не более чем обобщающая констатация преходящих, конкретно-исторических по своей природе коллизий?

В конце XX в. не надо объяснять, сколь наивен оптимизм гегелевского взгляда на вещи, согласно которому все действительное разумно, а все разумное — действительно<sup>7</sup>. Но при этом мы, искушенные дети трагического века, не замечаем, что готовы попасться в ту же смысловую ловушку, только вывернутую наизнанку. Если за гегелевской логикой можно разглядеть восторженность вольтеровского Панглоса ("Все к лучшему в этом лучшем из миров"), то отечественная ментальность конца XX в. в значительной мере исходит из столь же односторонней интуиции, которая может быть выражена словами: "Мы знаем лишь, что ждет нас всех страдание, хотя не знаем для него названия"<sup>8</sup>. С горечью убеждаясь, что наша действительность по большей части иррациональна, мы, кажется, готовы продолжить: все действительное

— неразумно, все неразумное и трагичное — действительно (или по крайней мере обладает большей степенью реальности). За этим выводом стоит не столько логика, сколько смысловая кристаллизация пережитых трагедий. В данной ситуации может помочь лишь трезвый анализ, выводящий нас из-под гипноза надежд и страхов в сферу тех всеобщих определений, где отношение между цивилизацией и культурой обнаруживает свой подлинный смысл, связанный с истоками человеческого бытия.

Прежде всего и культура, и цивилизация есть два различных способа реализации творческих сил человека. В культуре все материальное и практическое служит духу. В рамках цивилизации, напротив, дух служит материальному и практическому. Если мерой культуры является самоотдача, следование высшему смыслу, что, как подчеркивает Н. А. Бердяев, предполагает "жертвенное преодоление жадности к жизни"<sup>9</sup>, то мерой цивилизации — самоутверждение, автономность человека перед слепыми силами природы и безличным миром общественных структур (соответственно

— научно-техническая и социально-правовая стороны цивилизации).

Отсюда понятно качественное различие цивилизационных путей Запада и Востока. Уже в глубокой древности мы видим величественное, но крайне одностороннее развитие восточных цивилизаций, где могущество государства шло рука об руку с неразвитой индивидуальностью и всеобщей несвободой; дух здесь искал убежища в потаенных глубинах культуры, обретая свободу через смысловую дискредитацию бытия и растворение в пустоте нирваны

или в текущей гармонии дао<sup>10</sup>. Но и Запад далеко не сразу пришел к свободе и индивидуальности как принципам, на которых строится цивилизация. "...Афинянин, — пишет Гегель, — знал себя свободным в качестве афинянина и точно также римский гражданин знал себя свободным в качестве *ingenuus* (родившегося от свободных). Но что человек свободен сам по себе, по своей субстанции... этого не знали ни Платон, ни Аристотель, ни Цицерон, ни римские юристы, хотя лишь это понятие есть источник права"<sup>11</sup>. Свобода и индивидуальность — это не только путеводные звезды устремленной в бесконечность культуры, но и гаранты всестороннего развития цивилизации. Развитие западной цивилизации было связано не только с усилением технической мощи, но и со становлением социальных форм выражения и защиты того онтологического достоинства, которое присуще отдельному человеку как существу, наделенному личностью и свободой.

Если мы возьмем культуру и цивилизацию в их предельных основаниях, то увидим не только их глубокое различие, но и не менее глубокую внутреннюю связь, имеющую основу как раз в этом различии.

Начнем с того, что разделяет цивилизацию и культуру, — разделяет не в рамках того или иного конкретно-исторического отношения, а по самому их внутреннему существу. Цивилизация есть синоним сосредоточенной на себе мирской заботы, культура есть синоним самоосуществления надмирного духа, и в этом своем качестве они есть два противоположных отношения к жизни, два противоположных друг другу призвания. За конфликтом культуры и цивилизации мы видим внутреннее противоречие европейского человека, выраженное в Новом Завете в терминах противостояния Духа и мира: "Не можете служить Богу и маммоне" (Мф. 6:24); "...По внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божиим; Но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих" (Рим. 7:22—23). Человек, его бытие, по самой природе своей есть не что иное, как противоречие духа и "мира сего", и только это противоречие делает человека тем, кто он есть. В сфере рациональной мысли это впервые было понято Кантом. Человек, по Канту, есть одновременно и феномен и ноумен, существо, соединяющее в себе два инородных мира — мир чувственный и мир умопостижимый<sup>12</sup>, или, говоря словами Н. А. Бердяева, "точка пересечения двух миров"<sup>13</sup>. Это "пересечение двух миров" и заявляет о себе в противоречии между цивилизацией и культурой. Будучи доведено до своей предельной точки и выражено в логических терминах антиномии, противоречие

между цивилизацией и культурой обнажает пропасть между трансцендентным и имманентным, духовно-самоценным и служебно-утилитарным.

Итак, противоречие цивилизации и культуры коренится в самих основах человеческого бытия. Поэтому полная гармония культуры и цивилизации столь же недостижима и утопична, как и полная гармония человеческого бытия, когда дух полностью преобразует и побеждает грешную плоть. Но при всей своей драматичности ситуация вовсе не безысходна, ибо в ней есть и другая, позитивная сторона, так или иначе проявляющая себя в реальной жизни, но ускользающая от попыток свести жизненную, бытийную проблему к логической формуле. Человек есть само трагическое противоречие, но человек — не в логике, а *в самой своей жизни* — может и должен *справляться с* этим противоречием<sup>14</sup>; а если думать, что справиться с трагической противоречивостью жизни вообще невозможно, остается только объявить невозможным самого человека. В этой связи привлекает позиция М. де Унамуну, говорящего о созидательном значении трагического чувства жизни<sup>15</sup> и делающего акцент на духовном мужестве жить в неразрешимом противоречии.. "Требование "умереть для закона... чтобы служить Богу в обновлении духа, а не по ветхой букве" (Рим. VII:4,6) Унамуну воспринимает как требование не уклоняться от трагедии, пытаясь примирить эти несовместимые системы ценностей. Мы не должны пытаться избежать трагедии, отдав предпочтение одному из тезисов антиномии... напротив... мы должны пребывать в противоречии и жить им, оставаясь на уровне трагического смысла этой антиномии..."<sup>16</sup>.

Отсюда следует простой, но очень важный предварительный вывод: нельзя радикально разрешить противоречие культуры и цивилизации, но примирение и диалог культуры и цивилизации возможны и осуществимы настолько, насколько осуществима нормальная человеческая жизнь, где интерес корректируется и направляется нравственным чувством, а нравственность и духовность не гордятся высокомерной глухотой к заботе жизни.

Безусловно, в истории есть примеры той специфической гармонии цивилизации и культуры, которая достигается за счет их взаимного ограничения и консервации в некоей застывшей на века и тысячелетия форме (история Востока). Но нас интересует другая возможность: что способно примирить цивилизацию и культуру, взятых каждая в перспективе всестороннего осуществления связанного с нею человеческого призвания? Выше мы видели, как противоположность духа и мира оборачивается противопоставленностью культуры и цивилизации. Но то, что разъединяет, оказы-

ваются и источником внутренней потребности друг в друге. То же самое противоречие, реализуясь *внутри* самой культуры и *внутри* самой цивилизации, рассмотренных каждая "в себе и для себя", способно стать источником их примирения и диалога. Чтобы убедиться в этом, достаточно внимательнее приглядеться к их собственному содержанию.

Цивилизация есть синоним мирской заботы, неустанного строительства внешних форм жизни. Но для того чтобы эта забота стала не просто воспроизведением привычного уклада, а восходящим формообразующим процессом, она должна воплотить в себе творческую силу духа, вырвавшегося из слитности с миром, поднявшегося над миром и снова вернувшегося к нему для полагания в нем новой жизни и новой формы<sup>17</sup>. Далее, культура в своих высших проявлениях есть синоним духовного (надмирного) взлета, но нельзя забывать, что этот взлет осуществляет и выражает себя в формах *посюстороннего* мира. Иначе говоря, цивилизация и культура обнаруживают себя как две внутренне связанные задачи человека, решаемые им через единый творческий дух в рамках одного мира. Единство этих задач в конечном счете определяется единством самого человека, неизбывным стремлением человека к целостности самоосуществления. Культура и цивилизация есть две стороны этой целостности, и это определяет их внутреннюю нужду друг в друге: односторонность цивилизации восполняется через ее связь с культурой, а односторонность культуры — через ее связь с цивилизацией. Чтобы цивилизация могла всесторонне использовать творческий потенциал духа, ей необходимо обратиться к формам культуры, где дух осуществляет полноту самовыражения. Но и у культуры есть внутренняя необходимость обратиться к цивилизации. Если культура хочет обрести не только символическую, но и бытийную предметность, она ищет те формы, в которых духовно-символические достижения могут стать действительностью этого мира, и эти формы есть не что иное, как формы цивилизации.

Как и отказ от культуры, отказ от цивилизации неминуемо влечет за собой унижение человека; культура и цивилизация составляют два одинаково необходимых пространства самоосуществления человеческого духа (поэтому никак нельзя согласиться с Н. А. Бердяевым в том, что "цивилизация имеет не природную и не духовную основу, а машинную основу"<sup>18</sup>). И если конфликт цивилизации и культуры будет разрешаться за счет умаления одной из них, то мы непременно столкнемся с неразрешимостью тех же самых противоречий, но уже внутри выбранной альтернативы. Поэтому все, кто ждет подобных радикальных решений, должны по-

мнить, что таковые, будучи освобождены от наукообразных терминов, вполне сводятся к молитве Ж.-Ж. Руссо, вложенной им в уста воображаемых потомков: "Боже всемогущий... освободи нас от знаний и от пагубных искусств отцов наших и верни нам неведение, невинность и бедность — единственные блага, которые могут составить наше счастье и которые только и будут драгоценными в твоих глазах"<sup>19</sup>.

Конечно, в одной статье невозможно осветить все аспекты соотношения цивилизации и культуры, рассматривавшиеся в западной и отечественной мысли. Однако общая тенденция европейской мысли (а Бердяев, безусловно, принадлежит не только русской, но и европейской традиции философствования) состоит в том, что обнаружение и обличение внутренних пороков цивилизации не означает духовного отторжения от самих цивилизационных основ жизни<sup>20</sup>. Иначе обстоит дело в русской культуре.

Возможно, читателю может показаться, что предыдущие рассуждения слишком далеко ушли от темы российской судьбы. Однако дело обстоит как раз наоборот. Только заглянув в метафизические глубины, можно увидеть подлинный смысл и перспективу тех "проклятых" вопросов, которыми мучается не только мысль, но и сама российская жизнь на протяжении последних двух столетий. Российская мысль все время оказывается в ситуации ложного выбора между цивилизацией и культурой, в то время как на Западе все споры вокруг этого противоречия велись в рамках выработанного единства. Если мы приглядимся к опыту Запада, то увидим, что его цивилизация при бросающемся в глаза господстве "внешней формы", "механистичности" и т.д. (на что прежде всего обращают внимание и на чем, к сожалению, как правило, и останавливаются российские критики) на самом деле имеет мощные духовно-смысловые основы, выработанные в истории западной культуры. Можно сказать, что западная цивилизация развивается прежде всего благодаря своему духовному, культурно-смысловому основанию, на котором создается мощь техники и обретают свою силу формулы права. Этот духовный фундамент, как показано в классических работах М. Вебера<sup>21</sup>, сформировался в ходе Реформации, а затем обрел самостоятельное бытие, став основой западного менталитета. В протестантской культуре были найдены те специфические (характерные именно для Запада) смыслы, которые сделали надмирный христианский дух вдохновителем мирской работы, не принизив, однако, его бесконечно высоких устремлений. Протестантская вера реализует себя в кропотливом и дисциплинированном благоустройстве этого мира, а не уводит человека в область мистических созерцаний, в сладкую грезу о бесконечной



духовной высоте, которая якобы несовместима с полной самоотдачей в решении практических проблем повседневной жизни. В смысловом мире протестантской культуры религиозная вера и мирское дело связаны друг с другом самым прямым образом: добросовестная трудовая деятельность превращается в своего рода сакрально значимую "мирскую аскезу"<sup>22</sup>, свидетельствующую о крепости веры и, следовательно, об избранности к спасению. "Быть может, величайшая услуга, которую Лютер оказал христианской цивилизации, — писал М. де Унамуно, — состоит в утверждении религиозного значения личного мирского призвания..."<sup>23</sup>.

Таким образом, вопрос о соотношении цивилизации и культуры как неких противостоящих и враждебных друг другу данностей переводится в совершенно иную, позитивную плоскость. Речь идет о единстве цивилизации и культуры — единстве, существующем не в виде умозрительного принципа, а в виде действенного духовного начала, внутренне сопрягающего дело цивилизации с делом культуры. Это единство находит свое выражение в том, что я называю *цивилизующими смыслами культуры*, т.е. смыслами, придающими цивилизационным усилиям человека культурную значимость и статус духовного устремления<sup>24</sup>. Понятие цивилизующих смыслов культуры позволяет отойти от привычной, но не обладающей всеобщим значением связки "устремленность к цивилизации — западная культура" и поставить вопрос о существовании духовных оснований цивилизационного роста внутри любой данной культуры. Западная цивилизация потому смогла достичь такой высоты, что смысловые доминанты ее культуры стали цивилизующим началом, стимулировавшим развитие не только науки и техники, но и рыночной экономики и права, в то время как цивилизующие смыслы восточной культуры влекли человека к государственному и коллективному могуществу при полном пренебрежении к праву и автономии отдельного лица. Отсюда вытекает отсутствие развития, самоконсервация восточных цивилизаций, многие из которых существовали без каких-либо существенных изменений на протяжении веков и тысячелетий. "...Игнорирование индивидуальности означает... ухудшение всего уникального, посредством чего в сообществе искореняется элемент развития. Этот элемент развития есть индивидуум. <...> ...Чем больше свойственное каждому крупному сообществу единство коллективных факторов поддерживается консервативными предубеждениями в противовес индивидуальному, тем больше морально и духовно уничтожается индивидуум, а тем самым перекрывается и единственный источник нравственного и духовного прогресса общества"<sup>25</sup>.

В этом контексте чрезвычайно поучительно сравнение Запада

с Россией, где индивидуальность никогда не была ценностью, высота духовного поиска никогда не обретала прагматического значения, а нравственный максимализм искал для себя эсхатологической перспективы даже тогда, когда вопрос стоял о привычных, земных делах. Поучительны закономерные неудачи российских реформаторов (начиная с Петра I), механически переносивших в Россию формы западной цивилизации. По описанию В. О. Ключевского, "забирая европейскую технику, он (Петр. — С. Ж.) оставался довольно равнодушен к жизни и людям Западной Европы. Эта Европа была для него образцовая фабрика и мастерская, а понятия, чувства, общественные и политические отношения людей, на которых работала эта фабрика, он считал делом, сторонним для России. <...> Он едва ли много задумывался над тем, как это случилось, что Россия не придумала всех этих технических чудес, а Западная Европа придумала"<sup>26</sup>. Еще хуже обстояло дело и с социально-правовой стороной цивилизации: от нее была взята лишь внешняя оболочка, при почти полном пренебрежении внутренней духовно-смысловой сутью. "Петр, — пишет Я. Гордин, — мечтал о невозможном — о самостоятельных, инициативных людях, гордых и свободных в деловой сфере и одновременно — рабах в сфере общественной. Но ощущать личную ответственность за судьбу государства и быть при этом его рабом — немыслимо"<sup>27</sup>. Все это дало впоследствии повод маркизу де Кюстину в 1839 г. сделать довольно злые замечание: "У русских есть лишь названия всего, но ничего нет в действительности. Россия — страна фасадов"<sup>28</sup>.

Но дело не только в безоглядности и беспощадной односторонности российских реформаторов, а еще и в том, что в российских умах издавна сложился стереотип разведения духовно-смыслового и объективно-практического содержания исторических событий, в результате чего поступь цивилизации воспринимается как нечто внешнее по отношению к духовно-смысловой сфере человеческого бытия. Логика многих современных (в том числе практически реализуемых) подходов зачастую ничем не отличается от той "истматовской" истины, над которой в 1954 г. горько иронизировал Наум Коржавин, назвавший свое стихотворение "Иван Калита (пародия на авторов некоторых исторических трудов)":

Был ты видом — довольно противен.  
Сердцем — подл... Но — не в этом суть:  
Исторически прогрессивен Оказался твой  
жизненный путь.

Правда, ты об этом не думал.  
Лишь умел копить да копить. Но,  
видать, исторически умным За тебя  
был твой аппетит<sup>29</sup>.

Осмысление объективно-рациональных принципов исторического познания в единстве с духовно-смысловыми основами человеческой жизни до сих пор остается практически неразработанной темой. В этой связи представляется плодотворным подход Н. А. Мещеряковой, рассматривающей вопросы гуманизации естествознания и гуманизации истории (и вообще социальных наук) как единую философскую и антропологическую проблему, имеющую соответственно единую логику и аксиологию своего решения<sup>30</sup>.

Даже при развитии в единстве с культурой цивилизация несет с собою массу духовных проблем. Если же цивилизационные структуры, объективно необходимые для дальнейшего исторического развития, изначально выполняют роль антипода всему, что дорого данной культуре, возникает ситуация, когда дух ищет свое счастье по ту сторону общества и истории, а влекомое своими потребностями общество обнаруживает в некогда воодушевлявшем его духе не более чем глупый предрассудок, который запросто можно заменить каким-то иным, заимствованным или наскоро придуманным принципом. Именно такая ситуация является типичной для истории русского духа. Реакцией на внешнее наложение цивилизационных форм (а среди них есть и подлинно универсальные, например, рынок) при неизменности глубинных духовных основ явился характерный для русской культуры лейтмотив глухого, подчас иррационального в своей утопичности, духовного отторжения развивающейся цивилизации. Ж.-Ж. Руссо в свое время так оценивал действие этой реакции: "Русские никогда не станут истинно цивилизованными, так как они подверглись цивилизации чересчур рано. <...> Он (Петр. — С. Ж.) хотел сначала создать немцев, англичан, когда надо было начать с того, чтобы создавать русских. Он помешал своим подданным стать когда-нибудь тем, чем они могли бы стать, убедив их, что они были тем, чем они не являются"<sup>31</sup>. Можно спорить с чрезмерной резкостью (и даже известной предвзятостью) такой оценки, но ее автору нельзя отказать в умении выделить наметившуюся тенденцию в яркой и предельно четкой форме.

Однако не будем торопиться с выводами. Именно естественность описанного выше отторжения вызывает мысль, что одно дело — реакция на *внешнюю* "прививку", другое — наличие *собственных* духовных основ для всестороннего развития цивилизации. Из того, что русская культура не присвоила протестантскую

трудолюбивую этику, протестантскую парадигму соотношения веры и дела, еще не следует, что она не способна выработать свою, может быть, не менее плодотворную, парадигму.

Иначе говоря, ключевая проблема — это вопрос о содержании цивилизующих смыслов, присущих именно русской культуре, о ее способности к самостоятельному созданию и развитию этих смыслов. Вплоть до 1917 г. русская культура развивалась в смысловом контексте православной веры, которая сыграла в отечественной истории роль государственно- и нациеобразующего фактора<sup>32</sup>. Поэтому попытаемся увидеть доминирующую смысловую связь *веры* и *дела*, которая выражается в наиболее значимых психологических типах русской культуры, в ее философской и художественной классике. Конечно же, в первую очередь вспоминается блоковское:

<           Грешить бесстыдно, беспробудно,  
              Счет потерять часам и дням,  
              И, с головой, от хмеля трудной,  
              Прийти сторонкой в божий храм.  
  
              Три раза преклониться долу, Семь  
              — осенить себя крестом, Тайком к  
              заплеванному полу Горячим  
              прикоснуться лбом.  
  
              А воротясь домой, обмерить На тот  
              же грош кого-нибудь, И пса  
              голодного от двери, Икнув, ногою  
              опихнуть .

То, что увидел поэт, фиксирует и мысль философа. "Русский человек, — писал в 1918 г. Н. А. Бердяев, — будет грабить и наживаться нечистыми путями, но при этом он никогда не будет почитать материальные богатства высшей ценностью, он будет верить, что жизнь св. Серафима Саровского выше всех земных благ и что св. Серафим спасет его и всех грешных русских людей, предстательствуя перед Всевышним от лица русской земли. <...> Какой-нибудь хищник и кровопийца — может очень искренне, поистине благоговейно склоняться перед святостью, ставить свечи перед образами святых, ездить в пустыни к старцам, оставаясь хищником и кровопийцей. Это даже нельзя назвать лицемерием. Это — веками воспитанный дуализм, вошедший в плоть и кровь, особый душевный уклад, особый путь"<sup>34</sup>.

И все же остается сомнение. Может быть, и поэт, и философ (хотя и религиозный, но именно философ, а не богослов) не причастны той сокровенной живой глубине православной веры, которая

одна способна открыть и реализовать таящиеся в русской культуре возможности? Обратимся к тому, кого невозможно заподозрить в отсутствии такого живого и деятельного сопричастия — знаменитому конвентивному деятелю, обер-прокурору священного синода К. П. Победоносцеву (блоковское обличительно-пристрастное: "Победоносцев над Россией простер совиные крыла"). По словам Победоносцева, "дело как будто обращается у них (католиков и протестантов. — С. Ж.) в *цель*, для которой существует религия, становится оселком, на котором испытывается *правда* религиозная и церковная, и вот пункт, на котором, более, чем на всяком другом, наша религиозная мысль расходится с религиозной мыслью протестантизма. <...> Но русский человек, в глубине верующей души, не примет никогда такого воззрения. <...> Русский человек не менее другого знает, что жить должно *по вере*, и чувствует, как мало сходна с верою жизнь его; но существо и цель веры своей полагает он не в практической жизни, а в душевном спасении, и любовью церковного союза ищет обнять всех — от живущего по вере праведника до того разбойника, который, несмотря на дела, прощен был в одну минуту"<sup>35</sup>. Действительность веры здесь обнаруживается не в мирском деле, а в мистическом переживании церковного богослужения, на время уносящем душу в иные сферы, бесконечно далекие от грубой и грешной повседневности. "Кто русский человек — душой и обычаем, — пишет К. П. Победоносцев, — тот понимает, что значит храм Божий, что значит церковь для русского человека. <...> Надо ... молиться заодно с народом, в одном церковном собрании, чувствовать одно с народом биение сердца, проникнутого единым торжеством, единым словом и пением"<sup>36</sup>; "Богослужение стройное, *истовое* — действительно праздник русскому человеку, и вне церкви душа хранит глубокое ощущение... <...> Счастлив, кто привык с детства к этим словам, звукам и образам, кто в них нашел красоту и стремится к ней, и жить без нее не может, кому в них все понятно, все родное, все возвышает душу из пыли и грязи житейской, кто в них находит растерянную по углам жизнь свою, разбросанное по дорогам свое счастье"<sup>37</sup>. Но как же все-таки быть с соотношением веры и дела в русской православной культуре? Победоносцев предельно искренен: "Покажи мне *веру твою* от *дел твоих* — страшный вопрос! <...> В сущности все дело только в том, что мы показывать дела свои против веры не умеем, да и не решаемся. А они (протестанты. — С. Ж.) показывают. И умеют показать, и правду сказать, есть им что показать, в совершенном порядке — веками созданные... и упроченные дела и учреждения"<sup>38</sup>. Вынесите за скобки религиозное чувство обер-прокурора синода и иронию поэта, и вы увидите

один и тот же образ, один и тот же стереотип отношения веры и дела. Блок видел то же самое, что и Победоносцев — это особенно четко понимаешь, вспоминая заключительные строки процитированного стихотворения:

Да, и такой, моя Россия, Ты  
всех краев дороже мне<sup>39</sup>.

Именно здесь обнаруживается та внутренняя ограниченность русской культуры, которую не так просто разглядеть, восхищаясь несказанной красотой ее художественных творений или становясь очарованным странником, паломником, которому сладко затеряться в ее бескрайних духовных пространствах. Душевная проникновенность веры и обостренная нравственность не находят здесь прямой и действенной связи с каждодневным делом, где требуется не восторженное самозабвение, а рациональная самодисциплина, самоотдача тому, что кажется пошлым и мелким по сравнению с красотой Божьего храма и отрешенной духовностью иконописных ликов. Сфера экономики и расчета здесь не имеет и не может иметь вдохновляющего нравственного обоснования. "...Где, — спрашивает В. С. Соловьев, — в области экономической хоть какое-нибудь учреждение, в котором объективировалась бы добродетель воздержания и которое служило бы одухотворению материальной природы? Нравственное начало, которое должно определять нашу материальную жизнь..., вовсе никакой реальности в экономической среде не имеет, а следовательно, здесь нечему и улучшаться"<sup>40</sup>.

Как же так? — спросит вдумчивый читатель. — Неужели богатейшая русская культура не оставила нам содержания, на котором можно было бы построить устойчивое здание современной цивилизации? Может быть, мы просто плохо ищем? При таком подходе спорить можно до бесконечности, поэтому я бы поставил вопрос иначе: какого рода цивилизующие смыслы *вообще возможны* в русской культуре? Как мы помним, существенное отличие западных и восточных цивилизующих смыслов заключается в том, что путь к могуществу здесь связан соответственно со свободой и несвободой, индивидуальностью и деиндивидуализацией. Россия, при всей ее специфике, в отношении цивилизации большей частью тяготела к восточному смысловому типу. Могущество целого достигалось путем полного растворения индивида в коллективе, обществе и государстве (отсюда — идеал русской соборности). При этом государство всегда мыслилось как нечто священное, духовно возвышающееся над человеком. В российской истории, — пишет В. М. Межуев, — "государство оспаривало... у Церкви право на

духовное водительство населяющим его народом. Оно видело в последнем не столько граждан, наделенных личными правами, сколько коллективного носителя определенного символа веры ("народбогоносец"), главной обязанностью которого является терпеливое исполнение своего религиозного долга по отношению не только к "граду Божьему", но и к "граду земному", т.е. государству<sup>41</sup>.

Но, может быть, мы найдем то, что ищем, обратившись к богатейшей духовной традиции? Для того чтобы разговор о российской духовности был предметным, попытаемся вычленить ее существенную черту — ту самую, которая определяет своеобразие России и отличие ее от Запада. Н. А. Бердяев<sup>42</sup> отмечает, что в русской культуре мы видим отсутствие элемента воли (столь характерного для культуры западной<sup>43</sup>) и преобладание душевной аморфности, отсутствие у духа выраженной потребности в четкой форме. Безусловно, речь идет не об искусстве, но о внутренней жизни человеческого духа, который в поисках сокровенной истины не стремится к чему-то определенному и ждет оформления со стороны внешней силы<sup>44</sup>. Русской духовности явно недостает той напряженной "воли к культуре", которая ведет к созиданию все новых и новых символических миров<sup>45</sup>. Однако у Бердяева нет объяснения, почему, собственно, отсутствует эта воля. А поскольку серьезных причин не указано (не считать же такого рода отсутствие врожденным свойством русской души!), то почему бы нам не надеяться на то, что эта воля легко сможет восстать из своего тысячелетнего сна, случись на то необходимость?

Таким образом, требует своего объяснения сам факт слабости (или, напротив, силы) "воли к культуре", и объяснение должно быть найдено в самой соответствующей культуре. Ответ на этот вопрос мы находим в работе Н. А. Мещеряковой, обратившей внимание на то принципиально важное обстоятельство, что в западной культуре работа с символическими формами выступает как основа формирования творческой воли, в том числе и воли к культуре<sup>46</sup>. На Западе дух лишь постольку становится волей, поскольку он делает себя предметом, а для этого он должен выразить себя в символах. Символические формы здесь выступают не просто как строительные леса, но как собственная форма истины, к которой стремится западная культура. Иначе обстоит дело на Востоке. На своих духовных вершинах восточная культура отбрасывает все символы, ибо они играют лишь вспомогательную роль в движении к той высшей истине, для которой нет формы и образа: "Тот, кто знает, не говорит. Тот, кто говорит, не знает"<sup>47</sup>; "Только лишенная формы и феномена мудрость и есть настоящая"<sup>48</sup>. Но если

истина лежит по ту сторону символической формы, воля к культуре становится волей к мистике. И лишь на Западе "воля к культуре" означает одновременно и "волю к форме" (Э. Кассирер<sup>49</sup>).

Западная "воля к форме" есть та фундаментальная черта культуры, которая только и позволяет духовным достижениям обрести цивилизационное воплощение. Сколь бы ни был богат дух, но если его истина невыразима в символических формах культуры, он не сможет породить всесторонне развитые цивилизационные формы. А именно таков дух русской культуры. Даже универсализм российского духа, на который возлагается столько надежд в нашей литературе, идет не столько от конкретной всеобщности содержания, сколько от отсутствия развитой собственной внутренней формы. Характерно, что рационализм, без которого просто невозможно развитие цивилизации, так и не нашел себе смысловой основы в глубинах русского духа. Если христианская культура средневекового Запада развивала достижения античной рациональности, воплотив их в рационалистическом богословии<sup>50</sup>, то православная русская культура тяготела к мистицизму, обесценивавшему саму идею рациональной формы истины. Посмотрим, как об этом пишет С. С. Хоружий — один из самых квалифицированных исследователей православной культуры, человек, стремящийся раскрыть "прямое участие Православия во всечеловеческой работе постижения и созидания новой антропологической реальности"<sup>51</sup>. Держание Православия, подчеркивает С. С. Хоружий, — "дело прежде всего практическое; и христианский Восток исполнял его в своей аскетике, мистике, литургике, сакральном искусстве. В отношении же теоретизирования, развития отвлеченной мысли возобладала скорее позиция недоверия и воздержания. <...> Итогом же было — *воздержание от выговаривания*. Обобщая и огрубляя, можно сказать: если на Западе христианское видение было интеллектуально эксплицировано, проработано, но при этом приняло в себя долю человеческого произвола, примеси временного и относительного, частного и спорного, порой восходящего к иным традициям, — то на Востоке оно в себя не допустило подобного, однако и не было эксплицировано интеллектуально"<sup>52</sup>. Если на Западе высота Божественного выступала как ориентир для роста индивидуальности, то на Востоке она была воспринята как полное отрицание неизбежно ограниченного индивидуально-человеческого начала<sup>53</sup>. Отсюда вполне понятна та подозрительность к творческой индивидуальности, к участию человеческого духа в цивилизационной работе, которая роковым образом проявилась в российской истории. Аналогичные мотивы мы находим и в русском искусстве, которое всегда выполняло не только роль собственно



искусства, но еще и нравоучительства, идеологии и даже обмирщенного богословия.

Иначе говоря, великая русская культура при всей ее духовной глубине и нравственной требовательности обнаруживает односторонность и принципиальную недостаточность в контексте цивилизационных вопросов. "Не о строе, а о духе томилась русская душа, — констатирует Г. Ф. Флоровский. — И, томясь, верила, что можно построить жизнь вне "рамок узких юридических начал", что можно заменить все писаные законодательства неписаным законом, запечатленным в человеческом сердце..."<sup>54</sup>. Русская культура так и *не сформировала в себе полноценных цивилизующих смыслов, отвечающих вызову современной эпохи*; более того, она с плохо скрываемым презрением относилась к попыткам духовного оправдания забот практической жизни, усматривая в этом грехопадение духа. "...Народы Запада, — замечает Н. А. Бердяев, — добродетелями своими прикованы к земной жизни и земным благам. Русский же народ добродетелями своими отрешен от земли и обращен к небу. В этом духовно воспитало его православие. <...> Русский человек, даже если грех корыстолюбия и стяжательства овладел его природой, не считает своей собственности священной, не имеет идеологического оправдания своего обладания материальными благами жизни и в глубине души думает, что лучше уйти в монастырь или сделаться странником"<sup>55</sup>. Многие выдающиеся российские умы рассматривали историческое призвание русского народа как призвание религиозное, выходящее за пределы обычных исторических задач, решаемых другими народами. Здесь характерна точка зрения В. С. Соловьева, лишь выразившего в заостренной историсофской форме одну из главных мифологем своего века. В наш мир должна прийти сила, являющаяся "откровением... высшего божественного мира, и... народ, через который эта сила имеет проявиться, должен быть только *посредником* между человечеством и сверхчеловеческой действительностью... сознательным орудием... последней. Такой народ... не призван работать над формами и элементами человеческого существования, а только сообщить живую душу, дать... целость разорванному и омертвелому человечеству через соединение его с всецелым божественным началом"<sup>56</sup>. От этого избранного народа "требуется равнодушие ко всей этой жизни со всеми ее мелкими интересами, всецелая вера в... действительность высшего мира... А эти свойства, несомненно, принадлежат... национальному характеру русского народа. <...> Великое историческое призвание России... есть призвание религиозное..."<sup>57</sup>.

И пока речь идет о вещах возвышенных, о высокой и завора-

живающей мечте, даже как-то не хочется спорить, ибо у каждой души (души человека, души народа) есть своя правда, свой мир грез, без которых ей трудно бы было выжить на этой земле. Однако заботы грубого мира властно вторгаются в воспаривший ум, и тогда возникает простой вопрос: а как быть с теми необходимыми внешними благами и правами, к которым трудно относиться равнодушно уже потому, что их катастрофически не хватает? Ответ русского философа пугающе однозначен: "Наружный образ раба, доселе лежащий на нашем народе, жалкое положение России в экономических и других отношениях не только не могут служить возражением против ее призвания, но скорее подтверждают его, ибо та высшая сила, которую русский народ должен провести в человечество, есть сила не от мира сего и внешнее богатство и порядок относительно нее не могут иметь никакого значения"<sup>58</sup>. Удивительно, как меняется восприятие одних и тех же положений по прошествии времени, показавшего, чем оборачиваются сбывшиеся утопии... То, что в конце XIX в. выглядело как возвышенное историософское раздумье, сегодня воспринимается как пророчество и приговор, сбывшиеся мучительным историческим опытом. Но если это и был приговор, то исходил он вовсе не от В. С. Соловьева, а от духовного начала, которое водило его пером и спустя целый век все еще продолжает жить в глубине нашей культуры, а значит, и в глубине наших душ.

Сегодня можно много рассуждать о том, что было бы с Россией, не будь рокового переворота 1917 г. Но ясно одно — пытаюсь понять предпосылки последовавшей за этим исторической трагедии, нельзя игнорировать отмеченное выше обстоятельство: в русской культуре фактически отсутствовала духовная сила, способная действовать не только в области чистого духа, но и в сфере "мира сего", выстраивая пространство цивилизационных отношений. Отсутствие такой силы означало нравственную дискредитацию всех, кто прокладывает дорогу цивилизации. В России, по свидетельству Н. А. Бердяева (и не его одного!), "буржуазный строй... в сущности, почти все считали грехом, — не только революционеры-социалисты, но и славянофилы, и русские религиозные люди, и все русские писатели, и даже сама русская буржуазия, всегда чувствовавшая себя нравственно униженной"<sup>59</sup>. Было бы наивным ждать цивилизационного взлета на основе культуры, которая ведет к внутреннему унижению субъекта цивилизационного строительства (в социальном плане роль такого субъекта должна была выполнить российская буржуазия).

Для того чтобы Россия могла стать точкой интенсивного цивилизационного роста, должен быть изнутри реформирован смыс-

ловой мир русской культуры, выработаны новые духовные ориентиры, новое, обновленное понимание человеческого призвания. Еще раз подчеркнем: речь идет не о тех или иных достижениях, а о внутренних духовных возможностях, без которых мертвы и бесполезны любые внешние формы и результаты, даже если они достались в "готовом к употреблению" виде. Не только односторонность нашей цивилизации всегда мешала нам догнать Запад (или перегнать — кто знает, вспомним, хотя бы, судьбу Японии...). Мешало и мешает то, что русская духовность не прошла *своей* (на *своих* основаниях рожденной) смысловой реформации, а чужой результат закономерно воспринимается как нечто внешнее и чуждое.

Во избежание недоразумений заметим, что сегодня реформация русской духовности вовсе не обязана быть религиозной (европейская Реформация не могла быть иной, ибо происходила в XVI в.). России нужен мощный духовный сдвиг, способный сформировать новые цивилизующие смыслы культуры и создать образы культурных героев, подвиг которых есть дело развития цивилизации. Состоится ли такая реформация? Кто знает... Но ясно одно: без нее у России просто нет будущего.

Сегодня особенно популярны поиски "национальной идеи", способной объединить Россию, дать всем понятный духовный стержень, способный поддержать людей и общество на трудном и извилистом историческом пути. Отвлекаясь от ряда конкретных деталей, хотелось бы высказать одно принципиальное соображение общего плана. Дело в том, что поиск российской национальной идеи обречен на неудачу уже исходя из самого способа постановки вопроса. Если мы хотим найти действительно *российскую* идею, мы будем искать ее в основаниях нашей культуры, и... найдем там все то, о чем уже говорилось выше, — глухое отрицание цивилизационного развития. Если же мы попытаемся выйти из положения силой чистой мысли, то в лучшем случае получится еще один, может быть, и весьма талантливый, проект *такого-то автора*, но отнюдь не идея, вдохновляющая и ведущая за собой целый народ. В худшем же случае ее придумает государство, возжелавшее снова стать властителем всех российских дум. Нет нужды говорить, что наскоро сшитая бюрократическими нитками национальная идея будет обречена на эклектичность, подобную той, над которой иронизировал Г. П. Федотов: "...Когда Ленина надо мирить с Карамзиным, тут воображение отказывается работать. Уста немотствуют, и цитаты из Маркса спасают безнадежно запутавшихся ковачей русского национального синтеза"<sup>60</sup>. Я уже не

говорю о мрачной возможности национал-социалистического варианта...

Однако, на мой взгляд, все-таки есть реальная перспектива, которая открывается именно при трезвом рассмотрении механизмов формирования новых цивилизующих смыслов. В Западной Европе эти смыслы сформировались как ответ на вызов, который был связан с выживанием честной экономической корпоративности, ориентированной на работу в рамках буржуазного рынка<sup>61</sup>. Само существование такой корпоративности держалось на соблюдении некоторых норм трудовой этики, и требовалось лишь найти всеобщее обоснование уже реализуемым элементам, выразить духовное целое, способное поддержать и развить наличные части. Конечно, новые культурные смыслы не порождаются бездуховным (объективным) бытием, как думал Маркс, а приходят из глубины нашего духа. Однако, чтобы вызвать их к рождению из духовной тьмы, нужно не умственное созерцание, а реальное дело. Экономические объединения и общественные корпорации, в которых действуют по правилам элементарной экономической и человеческой честности, — это и будет нашим запросом к своему духу насчет новой национальной идеи, новых цивилизующих смыслов. Великие вопросы развития цивилизации ставятся в формах дела, и каков вопрос, таков будет и ответ<sup>62</sup>. И теперь проблема только в том, хватит ли у нас сил и желания задать верный вопрос.

Таким образом, мы вновь пришли к проблеме: а как все это возможно в наших условиях, где нет, пожалуй, ни одной реальной силы, способной обеспечить существование честной экономической корпоративности? И все же надежда есть. Эта надежда основана на включении России в экономические структуры западной цивилизации — но вовсе не для того, чтобы стать их простой копией и подражанием. Эти структуры должны выдавить (в смысле: *сделать экономически невозможным*) тот разрушительный мафиозный псевдорынок, который только и способен формироваться на нашей сегодняшней почве. И точно так же, как уголь превращается в алмаз, исходя из внутренних возможностей, реализующихся при условии долгого и интенсивного внешнего воздействия, так и новая российская цивилизация может сформироваться только в силу наших собственных духовных возможностей, открыть которые можно, лишь попав в мощное экономическое и правовое поле современной западной цивилизации.

<sup>1</sup> Ключевский В. О. Неопубликованные произведения. М, 1983. С. 17—18.

<sup>2</sup> Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. М., 1993. Т. 1. С. 540.

- <sup>3</sup> Бердяев Н. А. Воля к жизни и воля к культуре // Бердяев Н. А. Смысл истории М., 1990. С. 167.
- <sup>4</sup> Там же. С. 168. См. также: Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 170—171.
- <sup>5</sup> Шпенглер О. Указ. соч. С. 542.
- <sup>6</sup> Там же. С. 163—164.
- <sup>7</sup> "Что разумно, то действительно; и что действительно, то разумно" (Гегель Г. В. Ф. Философия права. М., 1990. С. 53).
- <sup>8</sup> Это перефразированные строки из пьесы Шекспира "Король Ричард II": "Я знаю лишь, что ждет меня страдание, хотя не знаю для него названия" (Шекспир У. Исторические хроники. М., 1987. С. 55).
- <sup>9</sup> Бердяев Н. А. Указ. соч. С. 164.
- <sup>10</sup> См.: Жаров С. Н. Три лика китайской культуры: конфуцианство, буддизм, даосизм. [Препринт... Г-563]. Воронеж, 1995.
- <sup>11</sup> Гегель Г. В. Ф. Соч. М.; Л., 1932. Т. К. С. 50.
- <sup>12</sup> См.: Кант И. Критика практического разума // Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1965. Т. 4, ч. 1. С. 316—317, 414.
- <sup>13</sup> Бердяев Н. Духовное состояние современного мира // Бердяев Н. Философия творчества, культуры и искусства: В 2 т. М., 1994. Т. 1. С. 496.
- <sup>14</sup> И в том числе, справляться с жизненными проблемами с помощью философии; см. об этом: Жаров С. Н., Мещерякова Н. А. Гуманистическое значение философии // Тез. регион. межвуз. науч. конф. "Гуманитаризация высшего образования": Секция "Философия". Воронеж, 1996. С. 12—16.
- <sup>15</sup> "Есть нечто такое, что, за неимением лучшего названия, мы назовем трагическим чувством жизни, которое несет в себе всю концепцию самой жизни и вселенной... <...> Из этого чувства и вырастают идеи... <...> Иногда оно может вызвать какое-нибудь побочное заболевание... но в других случаях оно созидательно" (Унамун М., де. О трагическом чувстве жизни у людей и народов. Агония христианства. Киев, 1996. С. 40).
- <sup>16</sup> Гардажаев В. Евангелие от Дон Кихота // Унамун М., де. Указ. соч. С. 17.
- <sup>17</sup> Ср.: "Человек устремился вывесь за пределы мира к Богу, чтобы от него снова обратиться к миру и формировать его", — пишет Р. Гвардини, рассматривая духовную эволюцию человека в европейской культуре (Гвардини Р. Конец Нового времени // Вопр. философии. 1990. № 4. С. 130).
- <sup>18</sup> Бердяев Н. А. Воля к жизни и воля к культуре. С. 168.
- <sup>19</sup> Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М., 1969. С. 28.
- <sup>20</sup> Это относится и к Н. А. Бердяеву. Если в 1922 г., выступая с суровой критикой цивилизации (статья "Воля к жизни и воля к культуре"), он возлагал надежды на религиозное преображение жизни, то в докладе 1931 г. мы видим несколько иной подход. Хотя Бердяев по-прежнему считает, что "активность, которую требует от человека современная цивилизация... есть отрицание самого человека" (Бердяев Н. Духовное состояние современного мира. С. 497), речь фактически идет о том, что цивилизация все же открывает некие новые возможности для творческого духа. Техника "может способствовать... освобождению духа... от сращенное™ с материально-органической жизнью" (Там же. С. 489) и тем самым "способствовать... одухотворению" (Там же). "Мы воспринимаем это как роковой процесс технизации, механизации, материализации жизни. Но дух может противиться этому процессу, может овладеть им, может вступить в новую эпоху победителем" (Там же. С. 491). Впрочем, аналогичная позиция выражена уже в работе 1918 г. (см.: Бердяев Н. А. Судьба России: опыты по психологии войны и национальности. Репринт. изд. 1918 г. М., 1990. С. 235—240).
- <sup>21</sup> См., напр.: Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избр. произв. М., 1990. С. 61—272.
- <sup>22</sup> См.: Там же. С. 136—208.
- <sup>23</sup> Унамун М., де. Указ. соч. С. 251.
- <sup>24</sup> См.: Жаров С. Н. Духовные основы цивилизации: Запад и Россия // Человек — Философия — Гуманизм: Тез. докл. и выступл. Первого Рос. филос. конгресса (4—7

июня 1997 г.): В 7 т. СПб., 1997. Т. 4. С. 67—69; Ж а р о в С. Н. Цивилизация и культура // Энциклопедический словарь по культурологии / Под общ. ред. А. А. Радугина. М., 1997. С. 434—435.

<sup>25</sup> Ю н г К. Г. Отношения между Я и бессознательным // Юнг К. Г. Психология бессознательного. М., 1998. С. 154.

<sup>26</sup> К л ю ч е в с к и й В. О. Указ. соч. С. 15.

<sup>27</sup> Г о р д и н Я. Право на поединок: Роман в документах и рассуждениях // Нева. 1987. № 2. С. 14.

<sup>28</sup> К ю с т и н А., де Николаевская Россия. М., 1990. С. 94. <sup>29</sup> К о р ж а в и н Н. Иван Калита (пародия на авторов некоторых исторических трудов) // Юность. 1990. № 7. С. 168—169.

<sup>30</sup> См.: М е щ е р я к о в а Н. А. Наука в ценностном измерении // Свободная мысль. 1992. № 12. С. 34—44.

<sup>31</sup> Р у с с о Ж.-Ж. Указ. соч. С. 183.

<sup>32</sup> "В основу своей государственности она (Россия. — С. Ж.), вслед за Византией, положила не национальный и правовой, а конфессиональный и династический принципы (православие и самодержавие), в силу чего русские осознавали себя не столько светской, сколько православной нацией, единой в своей вере и служении Богу. Православное и национальное сливалось в одно понятие" (М е ж у е в В. М. О национальной идее // Вопр. философии. 1997. № 12. С. 12).

<sup>33</sup> Б л о к А. Собр. соч.: В 6 т. Л., 1980. Т. 2. С. 233—234.

<sup>34</sup> Б е р д я е в Н. А. Судьба России. С. 76.

<sup>35</sup> П о б е д о с ц е в К. П. Церковь // Победоносцев К. П. Великая ложь нашего времени. М., 1993. С. 238—239.

<sup>36</sup> Там же. С. 261.

<sup>37</sup> Там же. С. 263—264.

<sup>38</sup> Там же. С. 236—237.

<sup>39</sup> Б л о к А. Указ. соч. С. 234.

<sup>40</sup> С о л о в ъ е в В. С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 1. С. 536.

<sup>41</sup> М е ж у е в В. М. Указ. соч. С. 12—13.

<sup>42</sup> См.: Б е р д я е в Н. А. Судьба России. С. 15—16, 25, 163, 205 и др.

<sup>43</sup> См.: Ш п е н г л е р О. Закат Европы. С. 432—433, 526, 577—578 и др.

<sup>44</sup> "Ждет русский человек, что сам Бог организует его душу и устроит его жизнь" (Б е р д я е в Н. А. Судьба России. С. 163).

<sup>45</sup> См.: Б е р д я е в Н. А. Воля к жизни и воля к культуре... С. 164—168; Е г о ж е. Судьба России. С. 82 и др.

<sup>46</sup> См.: М е щ е р я к о в а Н. А. Детерминизм: история и современность: Дис. ... д-ра филос. наук. Воронеж, 1998. С. 279—287.

<sup>47</sup> Д а о д э ц з и н, § 58 // Древнекитайская философия. Собр. текстов: В 2 т. М., 1972. Т. 1. С. 131.

<sup>48</sup> Книга поучений шестого патриарха, 26 // Антология: Китайские философы и художники о сущности живописи // З а в а д с к а я Е. В. Эстетические проблемы живописи старого Китая. М., 1975. С. 316. Этот текст более известен как "Алмазная сутра шестого патриарха".

<sup>49</sup> К а с с и р е р Э. Избранное. Опыт о человеке. М., 1998. С. 169.

<sup>50</sup> См. об этом: А в е р и н ц е в С. С. Два рождения европейского рационализма // Вопр. философии. 1989. № 3. С. 9—10.

<sup>51</sup> Х о р у ж и и С. С. После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994. С. 275.

<sup>52</sup> Там же. С. 9.

<sup>53</sup> Ср.: "Русский человек горд своим смирением. Польская душа выпячивается вверх. Это — католический духовный тип. Русская душа расплывается перед Богом. Это — православный духовный тип" (Б е р д я е в Н. А. Судьба России. С. 164).

<sup>54</sup> Флоренский Г. В. О народах неисторических // Мир России — Евразия: Антология. М., 1995. С. 39.

<sup>55</sup> Бердяев Н. Новое средневековье. Размышление о судьбах России и Европы. С. 453.

<sup>56</sup> Соловьев В. С. Философские начала цельного знания // Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 172.

<sup>57</sup> Там же. С. 173.

<sup>58</sup> Там же.

<sup>59</sup> Бердяев Н. Новое средневековье. Размышление о судьбах России и Европы. С. 453.

<sup>60</sup> Федотов Г. П. Александр Невский и Карл Маркс // Вопр. философии. 1990. № 8. С. 156.

<sup>61</sup> См. об этом: Соловьев Э. Ю. Время и дело Мартина Лютера // Соловьев Э. Ю. Прошлое толкует нас: (Очерки по истории философии и культуры). М., 1991. С. 54—126.

<sup>62</sup> В этой связи хочется вступить в полемику с выводами уже цитировавшейся выше интересной и глубокой статьи В. М. Межуева. "Отставая от Запада экономически, она (Россия. — С. Ж.), — пишет В. М. Межуев, — именно поэтому раньше его подошла к необходимости перехода в качественно новое состояние (хотя и вытекающее из предыдущего), где на смену одним приоритетам приходят другие — экологические и культурные. ...Потребность в таком переходе является следствием... всей логики цивилизационного развития, которая в России — в силу специфики ее истории — нашла большие возможности для своей реализации. Задача, стоящая перед Россией, может быть сформулирована... не как отрицание западной цивилизации и создание чего-то совершенно непохожего на нее, а как продолжение начатого Западом дела построения общечеловеческой цивилизации, но только в направлении ее примирения с культурными и природными основаниями человеческого бытия" (Межуев В. М. О национальной идее. С. 14). Соглашаясь с важностью указанной здесь задачи, на мой взгляд, все же трудно надеяться, что к ее решению ближе других подошла именно Россия. И, конечно же, вызывает глубокое сомнение цивилизационная гармония, где принудительной отправной точкой является бедность, а не богатство; гармония, обретаемая через отсталость в соревновании цивилизаций.