

И. И. Евлампиев

Европейская традиция в современной русской философии

Аннотация: в статье дается характеристика воззрений некоторых ярких представителей современной российской философии, которых можно назвать современными западниками. Показано, что указанные мыслители сочетают в своем творчестве идеи западной философии с традициями русской мысли. Одним из самых заметных мыслителей поздней советской эпохи является Мераб Мамардашвили. Важнейшая идея Мамардашвили — тесная взаимосвязь личности и мира: с одной стороны, мир зависит от личности и поэтому к нему неприменимы формы классической рациональности, с другой стороны, личность должна признать свою зависимость от «божественного измерения» мира. Владимир Бибихин доказывал, что главное качество личности — не обособленность от мира, а открытость ему; на этой основе Бибихин резко критиковал западную цивилизацию. Карен Свасьян, развивая философские идеи Ф. Ницше и О. Шпенглера, также говорит о необратимом кризисе западной культуры. Как и Бибихин, он утверждает, что причина этого кризиса связана с искажением христианского мировоззрения, произошедшим в исторической церкви. Рассмотрено творческое развитие современного философа и писателя Владимира Кантора. В русской истории он видит противостояние стихии и цивилизации. Прогрессивное развитие России он видит в постепенном внедрении идеи права в общественную жизнь, укрощающее «стихию» народной жизни и деспотический произвол власти.

Ключевые слова: культурология, традиция, западничество, русская философия, М. Мамардашвили, В. Бибихин, К. Свасьян, В. Кантор, Россия, Западная Европа.

Одной из характерных черт русской философии является активное заимствование и использование идей из западной философской традиции. Это было характерно для русской философии XIX–XX вв., от П. Чаадаева до Н. Бердяева. Это является достаточно важной особенностью современной философской мысли в России. Можно утверждать, что эта традиция (своего рода западничество) является наиболее влиятельной. Нужно подчеркнуть, что современные российские западники предстают достаточно оригинальными мыслителями: они не просто излагают и анализируют западные концепции — они стремятся к свободным интерпретациям этих концепций. При этом следование западным традициям органично сочетается с использованием традиций русской религиозной философии XIX – первой половины XX в.

В качестве первого представителя указанной западной традиции нужно назвать М. К. Мамардашвили (1930–1990). Хотя он умер 20 лет назад, его имя до сих пор остается одним из самых известных и популярных, и совершенно естественно именно от него отсчитывать современную российскую философию, не связанную с марксизмом и с советскими идеологическими установками. Мамардашвили создал популярный стиль философствования — свободную, субъективную интерпретацию классического наследия, причем философствовал он в сократическом духе, излагая свои идеи в устных лекциях, которые только гораздо позже (в наши дни) были расшифрованы по аудиозаписям и изданы в виде книг. В самых известных своих лекциях Мамардашвили интерпретировал античную философию, философию

Декарта и Каната, западную философию XX в., развивал философию сознания¹.

В противоположность господствовавшим в 1950–1980-х гг. представлениям о философии как высшей форме объективного и всеобщего знания, подобной науке, Мамардашвили описывает философию как уникальный экзистенциальный акт, в котором человек осознает себя самого и свое неповторимое отношение к миру. Философия, говорит Мамардашвили в одном из интервью, «может быть и профессией. Но гораздо важнее то, что она — часть жизни как таковой. Если, конечно, эта жизнь проживается человеком как своя, личностная, единственная и неповторимая»². Основой философии является личный живой опыт человека. Согласно Мамардашвили, в этом опыте наиболее важны моменты переживания страданий, боли, даже смерти. Но все-таки философия не сводится к самому этому опыту, она возникает тогда, когда происходит его переработка в мысль, в ясное сознание.

Важным слагаемым философии Мамардашвили является определение мышления, сознания. Он определяет мысль как акт «отстранения» от мира, как «остановку» в потоке жизни; в этом акте человек делает мир и жизнь предметом своего «взгляда».

Наиболее известные курсы лекций Мамардашвили посвящены интерпретации важнейших этапов развития классической философии: «Лекции по античной философии» (прочитаны в 1979–1980 гг., опубликованы в 2000 г.), «Картезианские размышления»

¹ Мамардашвили М. Как я понимаю философию. М., 1992. С. 28.

² Там же. С. 42.

(прочитаны в 1981 г., опубликованы в 1993 г.), «Кантианские вариации» (прочитаны в 1982 г., опубликованы в 1997 г.). Обращаясь к классическому наследию, Мамардашвили пытался найти в нем те точки, откуда позже прорастали неклассические философские концепции конца XIX и XX в. В этом смысле очень важной для понимания философии Мамардашвили является его небольшая книга «Классический и неклассический идеалы рациональности» (1984).

Классическая рациональность, утверждает Мамардашвили, предполагает, что в познании (научном и философском) нам потенциально открыта вся полнота бытия, что познаваемый мир независим от процесса познания и от состояний субъекта познания. Здесь предполагается, что существует некий божественный, абсолютный разум, который обладает полнотой знания о всем существующем, и человеческое познание постепенно продвигается в своем развитии к такой же полноте знания.

В противоположность этому, неклассическое представление о мире и его познании предполагает, что свободно действующий человек является органической частью мира; его свободные действия, в том числе и каждый акт познания, постоянно делают мир непредсказуемо иным по отношению к предшествующему состоянию, и это означает, что никакого окончательного и полного познания мира не существует. Мир не дан нам как нечто объективное, а постоянно становится, живет, как любой организм, поэтому и познание его есть непредсказуемый процесс интуитивного проникновения в поток жизни.

Наиболее значительным трудом Мамардашвили является курс лекций, посвященный М. Прусту. Самой важной идеей лекций о Прусте является убеждение в том, что человек существует в двух очень различных планах бытия: в объективном мире, который мы считаем одинаковым для всех, и в субъективном мире, который является нашей интерпретацией объективного мира. Последний определяется нашими желаниями и верованиями, но в основе наших желаний и верований лежит отношение к высшей реальности, которая определяет незыблемую систему ценностей, предпочтений, критериев, преломляющихся в конкретных желаниях и устремлениях отдельного человека. Мамардашвили постоянно апеллирует к этому миру вечных ценностей («богинь», по терминологии Пруста), который, по-видимому, необходимо признать миром божественного бытия, миром абсолюта.

То божественное бытие, или божественное измерение, которому постоянно причастен человек и с помощью которого он производит интерпретацию своего мира, переплетено с измерением, которое мы называем нашей земной реальностью; первое из них постоянно присутствует в нас и рядом с нами и определяет нашу жизнь и весь наш внутренний мир.

В этой идее, восходящей (как и предшествующая мысль о единстве человека и Бога) к философии средних веков и эпохи Возрождения (особенно к философии Николая Кузанского), Мамардашвили буквально повторяет центральный принцип русской религиозной философии, в том ее варианте, который носит название «философия всеединства». Божественное измерение, присутствующее в человеке, обеспечивает его единство со всем бытием и со всеми другими людьми. Выявление смысла этого единства (в пределе это и есть всеединство) составляет еще одну важную тему Мамардашвили.

Единство человека с окружающим миром и с каждым его элементом вытекает уже из того, что мы вообще не можем говорить о каких-то предметах и явлениях, существующих независимо от «я». Восприятие каждого явления мы вкладываем себя, и, значит, все, что есть в мире, содержит наше «я». Наше «я» «распределено» в мире, глядит на нас, словно отражения в разбитом зеркале, из каждого предмета и явления: «...Все мы <...> в каждый данный момент в силу того, что мы что-то совершаем, сознательно ли, бессознательно, намеренно или ненамеренно, давно или сейчас, — мы уже представлены вне нас в миллионах осколков зеркала нас самих, и это зеркало или осколки мы должны еще собрать, а можем и не собрать»³. В последующих рассуждениях Мамардашвили еще более радикально проводит эту идею, придавая ей мистическое содержание.

Поясняя смысл тех законов и состояний, которые Пруст в одном из своих отрывков назвал «таинственными» и которые сам Мамардашвили обозначает словом «мистика», он пишет: «Эти законы или состояния <...> описываются им (Прустом. — И. Е.) как состояния, в которых я неотделим от мира. Я растворен с миром в его реальном измерении, я — бог. <...> Я растворен в мире, я есть непосредственно — это. Такие же состояния бывают в мистической любви. Это и есть мистика, или мистическое переживание, не в смысле описания мира, а в смысле мистического переживания в качестве несомненного факта нашей психологической жизни. Можно как угодно опровергать содержание мистических представлений, но мистическое переживание, как реальный факт нашей психологической жизни, опровергнуть или отвергнуть нельзя. Нельзя доказать, что этого не было, ибо он имеет последствия для строения нашей психологии, для того, каковы мы есть конкретно»⁴.

В мистическом переживании, составляющем основу бытия личности, основу всей нашей психологии, человек осознает свое единство не только со всем бытием, миром, но и со всеми людьми. Это есть ощущение причастности отдельной личности к «универсальной душе» (термин М. Пруста), к абсолютному «я»,

³ Мамардашвили М. Как я понимаю философию. М., 1992. С. 28.

⁴ Там же. С. 187–188.

которое является подлинной реальностью, в то время как эмпирическое «я» оказывается такой же иллюзией, таким же точно произведением наших сознательных актов как и любой неизменный объект. Но одновременно в «Лекциях о Прусте» подробно описывается процедура индивидуации, приводящая к выявлению в каждом человеке его истинного содержания: она заключается в осознании человеком своей причастности ко всему происходящему в мире, с появлением в человеке чувства ответственности за каждое происходящее в мире событие — так, словно это результат его личного поступка. Такой позиции личности Мамардашвили противопоставляет позицию человека, целиком растворенного в привычках и оценивающего себя и мир в системе отчета, заданной его социальными ролями, его принадлежностью к определенной культуре, нации, государству⁵.

В. В. Библихин (1938–2004) стал известен прежде всего как один из известнейших переводчиков философской литературы. Он переводил сочинения Григория Паламы, Николая Кузанского, Франческо Петрарки и М. Хайдеггера. Именно эти мыслители в наибольшей степени повлияли на философские взгляды Библихина, хотя все-таки наиболее заметна зависимость его идей от системы Хайдеггера.

Как оригинальный мыслитель Библихин стал известен только начиная с 1990-х гг., когда были опубликованы его самостоятельные труды «Язык философии» (1993), «Мир» (1995), «Узнай себя» (1998), «Новый ренессанс» (1998), «Другое начало» (2003), «Витгенштейн. Смена аспекта» (2005), «Энергия» (2010) и др. Интересно, что, как и Мамардашвили, Библихин предпочитал разговорное слово письменному: все упомянутые книги являются переработкой курсов лекций, прочитанных студентам МГУ.

Как и большинство русских мыслителей, главное внимание Библихин обращает на философский анализ сущности человека. Особенно детально эта проблема разбирается в работе «Узнай себя», посвященной интерпретации известного изречения на древнегреческом храме Аполлона в Дельфах.

Развивая одну из тенденций философии Хайдеггера, Библихин отрицает абсолютное значение понятия личности, «я» для постижения человека. Личность и «я» — это вторичное «оформление» человеческого бытия, и выдвигание его на первый план в современной западной культуре ведет к совершенно ложному образу человека и к ложной культуре, построенной на абсолютизации принципа личности. Интерпретация дельфийского изречения у Библихина оказывается парадоксальной; его полный смысл он усматривает в высказывании: «Узнай себя — это ты», где выражение «это ты» является аналогом известной фразы из «Упанишад», обозначающей единство каждого человека со

всем бытием, «это» в данном высказывании обозначает любое явление или предмет в мире.

В качестве главного свойства человека, определяющего его сущность, Библихин полагает не обособленность от мира в форме «личности», а открытость миру, осуществляемую в форме понимания — такого отношения человека ко всем окружающим вещам, в котором человек как бы становится каждой вещью. При этом Библихин подчеркивает, что понимание является более первичным определением человека, чем определение его в качестве личности: «Человек находит не понимание при себе, а себя при понимании»⁶.

Понимание — это признание своего единства со всеми объектами мира, признание невозможности отгородиться от мира в своем внутреннем обособленном пространстве. Но, конечно, наиболее важен этот акт в отношении к другим людям. Здесь Библихин следует за А. Шопенгауэром, который утверждал, что все люди мистическим, сверхъестественным образом соединены друг с другом и только вторичным, иллюзорным образом ощущают себя независимыми субъектами. В этом смысле нравственные отношения людей Библихин, вслед за Шопенгауэром, объясняет тем, что мы бессознательно чувствуем слитность, единство наших личностей и поэтому начинаем относиться к другому как к себе самому.

Казалось бы, растворение себя в мире должно вести к утрате индивидуальности, но Библихин утверждает обратное. Только через единение с миром как целым человек способен по-настоящему обрести индивидуальность: «...Индивидуальность, чтобы состоять как индивидуальность в том определяющем и необходимом, из чего она состоит, — в простоте, неделимости, цельности <...> — не имеет на что опереться, кроме как на целое, в конечном счете вселенское»⁷. И наоборот, если человек в качестве главной ценности полагает обособленность и независимость своей личности, охраняющей свои права от вторжения извне, то такой человек полностью теряет свою глубинную сущность и свою индивидуальность, превращается в набор стандартных социальных ролей, «личин», «масок». Именно это, согласно Библихину, происходит в современной западной культуре, которая сама деградирует и ведет человека к деградации именно через благородное требование к защите прав личности. В резкой критике западной культуры Библихин оказывается прямым продолжателем многих русских мыслителей XIX и XX вв.: А. Чаадаева, А. Хомякова, А. Герцена, Ф. Достоевского, К. Леонтьева, И. Ильина и др.

Второй принцип, на котором основана западная культура и который Библихин подвергает решительной критике в своих трудах, — всеобщая рационализация, упорядочивание бытия, выражающаяся в культе техники и технического покорения природы. Отношение Библихина к этой стороне западной цивилизации во многом определено работами М. Хайдеггера.

⁶ Библихин В. В. Узнай себя. СПб., 1998. С. 50.

⁷ Там же. С. 148.

⁵ Мамардашвили М. Как я понимаю философию. С. 98–100.

Сущность человека определяется отношением к миру как целому, именно на основе «схватывания» мира как целого мы можем формировать постижение себя и отдельных явлений мира. Но, как утверждает Библихин, мир — это такое целое, которое не допускает разделения на независимые части, а значит, не может быть познано рациональным образом, поскольку рациональность основана на аналитическом методе, на том, что целое мы познаем через его части. В таком понимании целостности мира на Библихина, видимо, оказала влияние философия Николая Кузанского, который развивал пантеистическую концепцию единства Бога с каждой вещью.

Западная цивилизация, согласно Библихину, наоборот, основана на приоритете отделения и независимости отдельных элементов мирового целого и отдельных личностей внутри общества. Это приводит к тому, что цивилизация утрачивает доступ к целому, к абсолютному единству бытия, тем самым она теряет подлинные цели своего развития. Западная цивилизация механически разделяет мир на части и управляет этими частями, полагая, что тем самым она управляет всем миром, но на деле она только разрушает мир и основания собственного бытия; она оперирует идеальным, сконструированным в научном сознании миром, но утратила связь с миром реальным.

Настоящее постижение мира, упрочивающее основания человеческого бытия и дающее основу для плодотворного развития общества, должно носить мистический, сверхрациональный характер, оно осуществляется в целостном философском воззрении на мир и в художественном освоении мира в искусстве. Впрочем, Библихин не отрицает необходимости научно-технического прогресса, он, скорее, утверждает, что этот прогресс не должен быть самодостаточным, его необходимо подчинить указанному мистическому постижению мира как целого, как всеединства.

Библихин специально останавливается на выяснении причин, которые привели к тому, что западная цивилизация пошла по неправильному пути. Этим вопросам посвящена самая известная его книга — «Новый ренессанс». Формально она посвящена интерпретации итальянского Возрождения, но поскольку Возрождение рассматривается в ней как кульминационная точка всей европейской истории, здесь немалое место занимают размышления о современном состоянии европейского общества.

Согласно общепринятой точке зрения, современная европейская цивилизация есть итоговое выражение тех исторических тенденций, которые родились в эпоху Возрождения. Библихин высказывает по этому поводу необычную точку зрения. Признавая Возрождение высшей точкой европейской истории, он отрицает сущностную преемственность современной западной цивилизации по отношению к Возрождению. Он утверждает обратное: в XVI в. (через движение Контрреформации) произошло радикальное отречение от идеалов Возрождения,

и развитие европейского общества вернулось к средневековой парадигме; именно это в конечном итоге обусловило радикальный кризис европейской цивилизации, который начался в середине XIX в. и который в наши дни уже грозит ей полным уничтожением.

Уникальность итальянского Ренессанса, утверждает Библихин, состояла в том, что здесь единственный раз в истории создались условия, в которых человек полностью выявил свою творческую сущность, свое подлинное место в мире и правильное отношение к миру и тем самым показал себя по-настоящему свободным творцом истории. Во все предшествующие и последующие эпохи человек являл себя в ложных формах своего бытия, поскольку был ограничен в своей творческой свободе, подчинен ложным целям, подавлен моральными ограничениями и идеями своего неискоренимого несовершенства.

Критика церковного христианства составляет одну из наиболее заметных тенденций всей философии Библихина и особенно книги «Новый ренессанс». В этом аспекте он использует идеи Ницше, но также следует одной из влиятельных традиций русской философии. Все наиболее известные русские мыслители XIX и первой половины XX в. находились в рамках религиозной философии, их взгляды пронизаны религиозными идеями. Однако до сих пор еще недостаточно глубоко осознано (особенно на Западе), насколько неканонический характер носит их религиозность. Большая часть из них очень критично относилась к догматическому христианству и к христианской церкви как носительнице догматического учения. Многие русские мыслители проповедовали внецерковную религиозность и внецерковное христианство, суть которого выражается в культуре, а не в церкви.

Именно такую позицию занимает Библихин. Безусловно, он является религиозным мыслителем, но это сочетается в его трудах с резкой критикой догматического христианства и христианской церкви (без различия конфессий). В книге «Новый ренессанс» эта критика ведется на основе изложения работ протестантского историка Ж. Эллюля (J. Ellul).

Главная идея, которую Библихин находит у Эллюля и с которой он полностью соглашается, заключается в том, что первоначальное (евангельское) христианство, именно жизнь и учение самого Иисуса Христа, оказалось радикально искаженным в последующей истории — в христианской церкви. Причиной «рокового провала» церкви было прежде всего отождествление христианства с моралью, в то время как по своей исходной сущности учение Иисуса не включает в себе никакой моральной системы, более того, оно антиморально, поскольку мораль управляет земным поведением человека, а истинное христианство требует преображения жизни к неземному совершенству, по отношению к которому мораль уже не имеет никакого значения. «Будьте

совершены, как Отец ваш небесный совершен". Не менее того. Все остальное — извращение»⁸, — цитирует Бибахин одну из работ Эллюля. Эта мысль заставляет вспомнить Ницше, который в «Антихристе» точно так же противопоставлял «благовестие» Иисуса Христа, обещающее возможность достижения божественного блаженства в земной жизни, и морализма христианской церкви, который основан на постулате неискоренимой греховности человека⁹.

Окончательное «падение» церкви произошло, когда она из тайной «общины святых» стала всемирной организацией, требующей подчинения от всех. Именно «огосударствление» христианства, произошедшее в IV в. при Константине, стало рубежом, за которым церковь полностью изменила заветам Иисуса Христа. Религиозная жизнь была скована мертвым догматом и формальной обрядностью, в результате из нее ушло подлинное содержание.

Историческое значение великих деятелей Возрождения Бибахин видит в том, что в условиях сохраняющегося диктата церкви они сумели возвыситься над этим диктатом, над покорностью догматическому учению и возродить, наперекор ему, истинное христианство, продемонстрировать его непреходящее историческое значение.

«Есть важная сторона дела, на которую мало обращают внимание. Возрождая древность, поэтико-философская мысль через голову средневекового возвращалась к раннему, античному христианству. Она поэтому нередко оказывалась ближе к подлинной христианской традиции, чем церковные идеологи, и уверенно искала спора с этой последней, чувствуя, что превосходит ее в верности ее авторитетам. <...> Спецификой Ренессанса было не восстановление античной культуры в ее музейном виде, а ее новое сращение с христианством.

Это сращение было возрождением синтеза, наметившегося очень давно. Называясь хранителями истины, официальные идеологи христианства не всегда хорошо знали, что берегли. Ренессансная мысль чувствовала за собой едва ли не больше прав на то, что они считали своим наследным владением. Поняв сраченность античного христианства с классической школой, ренессансные гуманисты узнают в отцах Церкви своих прямых учителей рядом с «языческими» авторами»¹⁰.

Суть того преобразования общества и культуры, которое намечалось в деятельности Данте, Петрарки и Боккаччо, заключалась в том, чтобы «поэт и философ, вместо священнослужителя и богослова, стал пророком Запада»¹¹. В этом смысле суть подлинного, вечного христианства в большей степени живет в стихах Данте и Петрарки, посвященных Прекрасной

Даме, чем в мертвых церковных обрядах и таинствах: «...С самого начала через все ступени отношений между ренессансной культурой и церковью неизменной проходит уверенность поэта, художника, ученого, что вдохновение, самопознание, духовное усилие лучше отвечают смыслу христианства, чем обряд, ритуал, культ, т. е. уверенность, что христианство в своей сути нерелигия»¹².

Возражая многочисленным критикам Возрождения, которые в тенденциях этой эпохи находят причины всех современных бед, Бибахин, наоборот, признает, что именно отказ от следования по тому пути, который наметило Возрождение, стал истоком всеобщей деградации культуры и человека в современной истории.

Ярким и активно работающим современным философом является Карен Свасьян (1948 г. р.). Казалось бы, его трудно отнести именно к российским философам: родился он в Тбилиси, большую часть жизни прожил в Ереване, там же защитил кандидатскую и докторскую диссертации (первая посвящена философии Бергсона, вторая — проблеме символа в современной философии), в 1985 г. стал профессором Ереванского университета; с 1993 г. по настоящее время проживает в Базеле (Швейцария). Однако наиболее значительные свои труды К. Свасьян опубликовал на русском языке и в обращении к российской философской общественности (в последние годы он пишет также на немецком языке).

Первая известность к нему пришла в 1990 г., когда он выступил составителем, редактором и переводчиком первого после 1917 г. двухтомного издания трудов Ф. Ницше на русском языке. В 1993 г. в Москве был опубликован первый том книги О. Шпенглера «Закат Европы» в переводе на русский язык К. Свасьяна и с его подробными комментариями (второй том вышел в 1998 г.).

Собственные философские воззрения К. Свасьяна сформировались под влиянием тех западных мыслителей, которым он посвятил свои историко-философские исследования: А. Бергсона, Ф. Ницше, О. Шпенглера, Э. Кассирера, И. В. Гёте, Э. Гуссерля и Р. Штейнера. Особенно большое место в деятельности К. Свасьяна на протяжении последних двух десятилетий занимает исследование и популяризация антропософии Р. Штейнера.

Самая яркая тема философских взглядов К. Свасьяна — резкая критика западного общества и западной культуры. Как считает Свасьян, «закат Европы», о котором говорили в конце XIX — начале XX в. Ф. Ницше и О. Шпенглер, уже свершился, и западная цивилизация в XXI в. находится на пути необратимой деградации, выражающейся прежде всего в том, что произошел полный отказ от главных духовных ценностей традиционной европейской культуры; их практически полностью выгеснили ценности материальные. Главной работой Свасьяна, в которой выражены его важнейшие

⁸ Бибахин В. В. Новый ренессанс. М., 1998. С. 230.

⁹ См.: Ницше Ф. Антихрист // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 658–661.

¹⁰ Бибахин В. В. Новый ренессанс. С. 337–339.

¹¹ Там же. С. 346.

¹² Там же. С. 358.

идеи, является книга «Становление европейской науки» (1-е изд. — Ереван, 1990; 2-е изд. — Москва, 2002); в ней подробно анализируется история европейского общества и выявляются причины того кризиса, который европейская цивилизация переживает начиная с XVIII в.

Исток всех проблем современной западной культуры К. Свасьян находит в противоречивом синтезе двух главных слагаемых рождающейся Европы — римской имперской идеи и христианства. Здесь главным оказывается очень неоднозначный характер раннего христианства и, соответственно, его очень сложная судьба в последующей истории. До сих пор мы имеем совершенно ложный образ исторического развития христианства, навязанный самой христианской церковью, выставляющей себя абсолютно законной наследницей первохристианства, учения самого Иисуса Христа и апостолов. Однако Свасьян в этом вопросе придерживается совершенно иной точки зрения, которая получает все большее распространение в современной исследовательской литературе (особенно в связи с исследованием библиотеки раннехристианской литературы из Наг-Хаммади).

К. Свасьян разделяет представление о том, что в раннем христианстве с середины II в. определились две противоположные тенденции, которые можно условно ассоциировать с именами апостолов Петра и Павла. Линия Павла — это христианский гнозис, это восприятие учения Иисуса Христа в его подлинном духовном смысле, как учение о достижении человеком в земной жизни духовного совершенства. Такое понимание христианства несовместимо с иудейской религиозностью, основанной на идее закона и представлении о безжалостном Божестве, подобном земным императорам. Поэтому в линии Павла христианство отвергает Ветхий завет и весь иудаизм. Добавим от себя, что по современным представлениям эта «версия» христианства, а точнее, само христианство в его исконной и подлинной сути, была выражена в посланиях апостола Павла, в Евангелии от Иоанна и в гностическом Евангелии от Фомы — возможно, самом древнем и самом аутентичном из всех Евангелий.

Линия Петра была целиком связана с претензией только одной из христианских церквей II в. — римской церкви — на всемирное господство. Ради этого всемирного господства римская церковь искусственно соединила учение Иисуса Христа с иудейской религией закона. Тем самым было осуществлено радикальное искажение этого учения, а имевшиеся на тот момент источники христианского учения были либо отредактированы (Послания апостола Павла и Евангелие от Иоанна), либо вообще объявлены ложными (Евангелие от Фомы). Победа римской церкви позволила ей на протяжении столетий утверждать, что именно в этой фальсификации заключен истинный смысл христианства; те же, кто возражал против этого и пытался сохранить исходный духовный смысл

учения Иисуса Христа, безжалостно преследовались под именем «еретиков-гностиков» (если бы церковь была последовательной, то первым и главным из этих еретиков она должна была бы объявить не Маркиона и Василида, а самого Иисуса Христа).

В результате такой подмены и фальсификации под именем христианства и христианской церкви в последующей истории Европы получила вторую жизнь язычески-римская идея Империи. «Нужно представить себе непредставимое, чтобы уловить специфику христианского Рима, ставшего самопервейшим фактом начинающейся Европы: непредставимое — инкрустация римского правового сознания в дух Евангелий, а вместе с тем и в дух культуры как таковой <...> Грубо говоря, получился чудовищный гибрид, транспарирующий всеми оттенками безвкусного абсурда: из живого существа христианского гнозиса был вынут дух Слова и взамен вложен труп Знака <...> Падение Imperii Romani оказалось лишь символической ширмой, за которой в невиданных масштабах разыгрывалось рождение нового Рима в качестве Imperii Christi...»¹³.

Подлинное христианство в последующей истории осталось только в качестве преследуемого и гонимого — в виде гностических ересей, арианства, в озарениях немецких мистиков. Вообще, К. Свасьян придает особое значение противостоянию в последующей истории Германии и всей остальной Европы, постепенно попавшей в полное подчинение папскому престолу. Именно немецкая мистическая духовность, воплотившаяся в великих философских системах (Мейстер Экхарт, Николай Кузанский, Якоб Бёме, Гёте, Шеллинг, Шопенгауэр, Ницше, Р. Штейнер и др.) сохраняла в себе тот духовный потенциал, который несло в себе первохристианство, еще не искаженное римской церковью.

В основной линии развития европейской цивилизации, которую определяла победившая церковность, происходило методичное уничтожение не только мистического опыта духовного общения с Богом, опыта непрерывного духовного роста человеческой личности, но даже самих понятий «дух» и «духовность». Вся последующая история Европы — это победное наступление телесности на дух. Неизбежная и окончательная победа крайнего материализма во всех сферах жизни западного общества была обусловлена прежде всего тем, что материализм восторжествовал в самой сфере церковного христианства. Этот процесс в свою очередь обусловил постепенное выдвигание науки на первый план культуры в качестве единственной формы познания истины, причем самой человеческой личности во всем богатстве ее духовных проявлений в рамках этой истины уже не было места. В этом смысле кульминацией западного цивилизационного пути и символом всей

¹³ Свасьян К. А. Становление современной науки. М., 2002. С. 28–30.

западной культуры, вплоть до наших дней, является книга «Человек-машина» Ж. Ламетри и механицизм Гольбаха – Лапласа. Все остальное (духовное), что есть в западной культуре, — это отклонение от указанного генерального направления развития.

Понятно, что при столь негативном отношении к перспективам развития западной цивилизации К. Свасьян считает не только бессмысленным, но и опасным следование России по тому же пути. В стремлении навязать России демократию западного (американского) образца он видит скрытое желание Запада увести ее с самостоятельного и плодотворного пути развития и подчинить своему влиянию. Западная демократия основывается на том, что в обществе в течении столетий вырабатывались естественные механизмы саморегуляции, в России же таких механизмов никогда не было, поэтому нет и основы для западной демократии; все реформы и нововведения в ней всегда осуществлялись самой властью, которая в связи с этим всегда осуществлялась и должна осуществляться впредь в модели умеренного авторитаризма¹⁴.

Проблемы исторической судьбы России и отношений России и Западной Европы находятся в центре многочисленных сочинений современного российского философа и писателя Владимира Кантора (1945 г. р.), члена редколлегии главного философского журнала России «Вопросы философии».

Уже в книге «В поисках личности: опыт русской классики» (1994) В. Кантор ставит проблему, которая является ключевой для понимания особенностей общественного бытия России: как возможно формирование свободной личности в условиях, которые направлены против нее — в среде общинной народной культуры и правового нигилизма, который является нормой как для народа, так и для государства? Эта тема особенно важна для понимания взаимоотношений России и Европы, поскольку европейская цивилизация всецело основана на идее свободной личности. Позиция автора в этом вопросе вполне оригинальна: он смотрит изнутри России, но не с отрицанием ни Запада, ни России. Словно пытается найти некую синтетическую точку зрения, позволяющую совместить «правду» России и «правду» Запада.

В книге «...Есть европейская держава». Россия: трудный путь к цивилизации. Исторические очерки» (1997) продолжается углубленный анализ особенностей исторического пути России. В. Кантор исходит из понимания истории как «длящейся актуальности»; это означает, что современную жизнь нужно понимать не более чем как некоторый момент в складывавшейся веками системе форм жизненного поведения. Для

России самым главным фактором «длящейся актуальности» является ее взаимодействие с Западной Европой. Автор исходит из понимания России как отколовшейся части Европы, точнее, как отторгнутой внешними причинами (татаро-монгольским игом), но все же сохранившей европейско-христианские черты.

В книге выявляются те особенности российской действительности, которые определяют ее отличие от европейской цивилизации: 1) противостояние в России стихийных сил и цивилизационно-организующих тенденций; 2) характер национальной ментальности, мечущийся между произволом и свободой; 3) роль степного начала (произвола) как препятствия на пути к праву и закону; 4) складывание в истории России своеобразного типа насилия — легитимного, но находящегося вне правового пространства; 5) отсутствие подлинной бюрократии; 6) страх перед буржуазным предпринимательством, укорененный в национальной ментальности.

Основная тема творчества В. Кантора — противостояние Стихии и Цивилизации в русской истории. Именно стихийность, произвол со стороны государства и разбойничья вольница со стороны народа, определяют хрупкость российской цивилизации. Цивилизацию Кантор понимает как «высшую форму, высший этап культуры», постепенно умиротворяющей «хаос», «варварство», «дикость» — исходные состояния каждого народа в истории. Он достаточно позитивно оценивает итоги и перспективы развития западной цивилизации, начало которой было положено европейско-христианской культурой. В этом его позиция резко отличается от весьма критичной по отношению к Западу точки зрения В. Библихина и К. Свасьяна.

Возникшая в IX в. Русь Рюриковичей была вполне европейским государством, располагаясь вдоль торгового пути из Скандинавии в Грецию. Однако новый импульс Стихии пришел вместе с монголо-татарским нашествием, отбросившим страну на века с европейского пути развития. От Орды Русь унаследовала вражду к Западу, к его принципам жизни — упорядоченности, трудовой выдержке, ее быт вернулся к эпохе кочевого варварства, основанного на паразитарности, произволе как норме жизни, привычке к поборам. В. Кантор пытается понять, почему этот по сути антицивилизаторский тип развития, губящий те ростки цивилизации, которые время от времени прорастают, сложился в России и в некоторых своих аспектах сохраняется до наших дней.

Непосредственным продолжением книги «...Есть европейская держава» является книга «Русский европеец как явление культуры (философско-исторический анализ)» (2001), вместе они составляют своего рода диалог. В. Кантор утверждает, что европеизация не константа, а процесс, и сегодня любая из европейских стран вполне может выпасть из этого процесса, т. е. из базовых ценностей европейско-христианской культуры,

¹⁴ Свасьян К. А. Россия и демократия // Свасьян К. А. Расхождений. М., 2006. С. 21–32.

если не будет постоянно прилагать усилия, направленные на собственное культурное самосовершенствование.

Крайние западники и крайние славянофилы, в равной степени отрицающие возможность для России идти по самостоятельному европейскому пути, по сути дела, сходятся с ее ненавистниками на Западе, утверждающими, что русские являются варварами и гуннами. Против этого утверждения направлена книга В. Кантора. В ней показано, как складывался тип русского европейца, подлинного строителя великой России. Достаточно назвать имена людей, принадлежавших этому типу, чтоб понять его значение: Петр I Великий, М. В. Ломоносов, А. С. Пушкин, А. С. Хомяков, Н. И. Лобачевский, И. С. Тургенев, Н. Г. Чернышевский, В. С. Соловьев, Д. И. Менделеев, А. П. Чехов, И. А. Бунин, П. А. Столыпин, Г. В. Плеханов, Е. Н. Трубецкой, И. П. Павлов, В. И. Вернадский, Ф. А. Степун и многие другие.

В книге рассмотрены как иллюзии и катастрофы антиевропеизма, так и глобальный европейский кризис XX в. в контексте размышлений русских европейцев. Для автора это восстание на христианский разум иррациональных хтонических смыслов, восстание варварства. В. Кантор констатирует парадоксальный факт: в эпоху распространения идеологии фашизма и нацизма «русские европейцы» (в основном изгнанные большевиками из России, где этот выброс хтонических сил случился раньше) в большей степени выражали базовые ценности европейской культуры, чем реальная Европа. В сущности, они были борцами за будущее Европы.

Следующая книга В. Кантора — «Русская классика, или Бытие России» (2005) — посвящена проблеме того, как цивилизация может противостоять наступающим на нее «стихийности», «варварству». В. Кантор считает, что это прежде всего возможно в процессе воспитания человека литературой; он приводит слова поэта И. Бродского, говорившего, что заучивание наизусть в школе стихов Пушкина и Лермонтова, чтение Достоевского и Толстого «превращало советских людей в людей русских». Литература в России была «второй церковью, по сути, заменив сервильное православие с его казенной верой».

Автор исходит из идеи, что только имеющая высокую классику культура бытийствует в высшем смысле этого слова. Есть культуры этнографические — не более чем материал для полевого исследования археолога или культуролога, и есть культуры, создающие духовную жизнь человечества. Сам факт наличия высокой классики, которая творит свою страну для мира, позволяет говорить о возможном преодолении не только пространственных, но и историко-временных границ, о сохранении такой культуры как события мирового значения.

В книге «Санкт-Петербург: Российская империя против российского хаоса. К проблеме имперского сознания в России» (2008) В. Кантор, размышляя

об историческом пути России и ее возможном будущем, обращается к идее, которая до сих пор вызывает острые споры, — к идее имперского предназначения России. В противоположность очень популярной ныне тенденции к негативной оценке имперского прошлого России, Кантор «реабилитирует» идею империи, показывая ее плодотворность не только в историческом прошлом, но и в наши дни.

Пытаясь понять смысл имперской идеи, он констатирует ее относительную историческую молодость. Самая ранняя история цивилизованного человечества знала только одну универсальную форму общественного устройства — абсолютную деспотию восточного типа. Римская империя — первая устойчивая форма империи в европейской истории — дала совершенно новую модель общества; принцип абсолютного подчинения, не считающийся ни со свободой отдельной личности, ни с запросами входящих в единое государство народов, империя заменила принципом правового регулирования отношений личности и общества, единой государственной власти и подчиненных ей народов. Римская империя несла объединяющую и культурную миссию, и в этом В. Кантор видит ее величайшее историческое значение.

Падение Древнего Рима не означало исчезновения идеи империи из политической практики европейского человечества, напротив, вся история Европы может быть понята, по мнению В. Кантора, как борьба за империю; в конечном счете, и победившая в современной Европе тенденция к объединению является выражением все той же позитивной имперской идеи, которую Европа выстрадала на протяжении столетий кровавых конфликтов и войн: «...Империя — это политико-общественное структурное образование, предназначенное историей для введения в подзаконное и цивилизационное пространство разноплеменных и разноконфессиональных народов»¹⁵.

Самая важная часть книги В. Кантора посвящена оценке истории России с точки зрения воплощения в ней идеи империи. Переломным моментом исторического развития России стало правление Петра I. Татарское иго привело к тому, что восточные деспотические формы правления стали нормой для политической жизни возникшего после победы над татарами Московского царства. Реформы Петра привели к тому, что вместо деспотии в конце концов была построена империя. Развитие общественной жизни России было теперь основано на тех же правовых принципах, на которых основывались европейские государства. Символом и проводником всех новых имперских тенденций стала новая столица — Санкт-Петербург. Последующее развитие России вплоть до царствования Николая I, начавшегося в 1825 г.,

¹⁵ Кантор В. К. Санкт-Петербург: Российская империя против российского хаоса. К проблеме имперского сознания в России. М., 2008. С. 19.

В. Кантор оценивает как позитивную и плодотворную реализацию идеи империи. При этом произошло радикальное изменение внутренней жизни страны: анархия, безграничный произвол, хаос народной жизни были обузданы постепенным распространением идеи права на все аспекты народного бытия. Культурное преобладание русской нации и русского языка не вело к подавлению малых наций, которые имели достаточную степень национальной свободы для развития своей культуры.

Радикальный слом этой плодотворной линии развития, согласно В. Кантору, произошел в царствование Николая I, когда имперская идея была искажена русским национализмом. Эта идея является одной из главных в книге В. Кантора: он принципиально противопоставляет имперскую идею как идею наднационального и вполне гармоничного единства множества народов, живущих на огромной территории, и национализм как тенденцию к абсолютному господству одной нации и одной культуры, подавляющей все иные культуры. При Николае I была сформулирована известная идеологическая триада «православие, самодержавие, народность», которая обозначила победу национализма над идеей империи.

Вопреки существующей традиции (особенно популярной в западной литературе), оценивающей коммунистический, сталинский этап существования России как наглядное выражение идеи империи (в ее негативном понимании), В. Кантор отрицает применимость правильно понятой идеи империи к сталинскому Советскому Союзу. Он считает, что здесь произошел возврат к «варварским» истокам русской

государственности — к деспотии, подобной деспотическому режиму Московско-татарского царства. Только после окончательного падения коммунистического режима и возникновения новой России, в которой восторжествовала тенденция на сближение с Западной Европой и принятие всей системы европейских ценностей, возникла перспектива окончательного возрождения России как империи.

Возрождение России как великой империи означает не противостояние общеевропейским и общемировым тенденциям политического развития, а, напротив, следование этим тенденциям при глубоком учете особенностей культуры России, ее исторического прошлого и национального менталитета. Именно на этом пути, делает вывод В. Кантор, Россия должна окончательно стать неотъемлемой частью Европы, обогащающей наш общий европейский дом своим пониманием общих ценностей и своим культурным колоритом.

Важным дополнением историософской концепции Кантора служит его проза, выполненная в духе своеобразного критического реализма символического толка. Особенно выразительны в этом смысле рассказ «Смерть пенсионера» и повесть «Сто долларов», входившие в шорт-лист Бунинской премии и включенные в последнюю книгу прозы В. Кантора «Наливное яблоко» (2012). Историософская концепция Кантора дает общие контуры исторического развития Европы и России, взгляд Кантора-писателя в гораздо большей степени прикован к деталям бытия и поэтому предполагает гораздо более критический подход к действительности — и европейской, и тем более российской.

Список литературы:

1. Мамардашвили М. Как я понимаю философию. М., 1992.
2. Мамардашвили М. Лекции о Прусте (психологическая топология пути). М., 1995.
3. Бибихин В. В. Узнай себя. СПб., 1998.
4. Бибихин В. В. Новый ренессанс. М., 1998.
5. Свасьян К. А. Становление современной науки. М., 2002.
6. Свасьян К. А. Россия и демократия // Свасьян К.А. Растождествления. М., 2006.
7. Кантор В. К. Санкт-Петербург: Российская империя против российского хаоса. К проблеме имперского сознания в России. М., 2008.

References (transliteration):

1. Mamardashvili M. Kak ya ponimayu filosofiyu. M., 1992.
2. Mamardashvili M. Lektsii o Pruste (psikhologicheskaya topologiya puti). M., 1995.
3. Bibikhin V. V. Uznay sebya. SPb., 1998.
4. Bibikhin V. V. Novyy renessans. M., 1998.
5. Svas'yan K. A. Stanovlenie sovremennoy nauki. M., 2002.
6. Svas'yan K. A. Rossiya i demokratiya // Svas'yan K.A. Rastozhdestvleniya. M., 2006.
7. Kantor V. K. Sankt-Peterburg: Rossiyskaya imperiya protiv rossiyskogo khaosa. K probleme imperskogo soznaniya v Rossii. M., 2008.