

Э.М. Спирова

ОТЕЧЕСТВЕННЫЕ ТРАДИЦИИ ФИЛОСОФСКОГО ПОСТИЖЕНИЯ КУЛЬТУРЫ

Аннотация. Предмет исследования – эволюция культурфилософских взглядов в России. Отечественная культурфилософия имеет основательные философские традиции. В русской философии рассматривался сложный спектр культурно-философских проблем – культура и цивилизация, многообразие культур, равенство или иерархия культур, иерархия ценностей в культуре. На протяжении XIX в. менялись духовные установки и господствующие мировоззренческие течения. Русская философия прошла через романтизм 20-30-х гг. XIX в., славянофильство и западничество 40-50-х, страстный нигилизм и материализм 60-х. В 70-е гг. начал свою проповедь универсального всеединства и цельного знания В.С. Соловьёв. Развитие социальной мысли второй половины века было связано с народничеством. При всей несовместимости этих предпосылок философы видели перед собой одну цель – указать человеку пути его собственного жизнеустроения, основываясь на постижении человеческой природы. При разработке темы автор использовал методологию исторического исследования. Одновременно он опирался на культурфилософскую классику, которая связывала проблемы культуры с общим процессом социального прогресса.

В статье впервые рассматриваются отечественные традиции культурфилософского мышления. Автор показывает, что философия культуры в России зачастую опережала европейскую философию в постановке тех или иных проблем исторического развития. Н.Я. Данилевский задолго до О. Шпенглера поставил вопрос о множестве культур и их исторической судьбе. К.Н. Леонтьев обнаружил кризисные процессы в культуре в те времена, когда эта тема ещё не находила признания в европейской философии. Автор показывает также многообразие культурфилософских сюжетов в отечественной философии.

Ключевые слова: философия, культура, цивилизация, история, кризис, мещанство, духовность, культурно-исторические типы, партикулярность, космополитизм.

Review. The subject of the research is the evolution of cultural philosophical views in Russia. Russian philosophy of culture has solid philosophical traditions. Generally speaking, Russian philosophy has a wide scope of cultural and philosophical issues such as culture and civilization, cultural diversity, equality or hierarchy of cultures and hierarchy of values in culture. Throughout the XIXth century spiritual attitudes and dominating worldview tendencies had been changing. Russian philosophy underwent the periods of Romanticism in the 20s – 30s of the XIXth century, Slavophilism and Westernism of the 40s- 50s and passionate nihilism and materialism of the 60s. In the 70s Vladimir Solovyov started his preachment about the universal all-encompassing unity and integral knowledge. In the second half of the century the development of the social thought was associated with the Narodniks movement. Even though those were absolutely incompatible prerequisites, the philosophers had the same goal to teach a man his own ways of life based on the principles of human nature. In the course of her research Spirova has used the methodology of history research. In addition, she based her research on cultural and philosophical classical works that connected cultural issues with the overall process of social progress. For the first time in the academic literature the author of the article examines Russian traditions developed in the sphere of philosophy of culture. The author shows that in Russia philosophy of culture often preceded European philosophy in stating particular issues of historical development. Long before Oswald Spengler, Nikolay Danilevsky raised the question about cultural diversity and historical fate of different cultures. Konstantin Leontyev discovered crisis processes in culture long before that topic was acknowledged by European philosopher. The author of the present research also demonstrates diversity of cultural philosophical themes in Russian philosophy.

Key words: philosophy, culture, civilization, history, crisis, petite bourgeoisie, spirituality, culture-historical types, particularity, cosmopolitanism.

Исследование выполнено при поддержке гранта РГНФ № 14-03-00350
«Культура как кризис – неудача или возможность?».

Культура и цивилизация

О. Шпенглер как философ жизни глубоко рассматривал проблему соотношения культуры и цивилизации. Однако его мысли не были новы для русской философии. «Нас, русских, нельзя поразить этими мыслями, – писал Н.А. Бердяев, – мы давно уже знаем различие между культурой и цивилизацией» [1]. Действительно, все русские религиозные мыслители утверждали данное различие как своеобразную проблему философии культуры. Все они ощущали некий священный ужас от гибели культуры и надвигающегося торжества цивилизации. Борьба с духом мещанства, которое так ранило А. Герцена и К. Леонтьева – людей столь разных укладов и направлений, – основана на этом мотиве.

Русское восточничество, русское славянофильство было лишь прикрытым противостоянием духа религиозной культуры и духа безрелигиозной цивилизации. Противопоставление этих двух духов, по словам Н.А. Бердяева, имманентно самому Западу. Это не есть борьба Востока и Запада, России и Европы. Многие западные мыслители тоже чувствовали тоску, переходящую порой в агонию, от торжества безрелигиозной и уродливой цивилизации над великой и священной культурой.

Славянофилы, представители одного из направлений русской общественной и философской мысли 40-50-х гг. XIX в., выступили с обоснованием самобытного пути исторического развития России, принципиально отличающегося от западноевропейских маршрутов. Оригинальность России они усматривали в том, что российская история свободна от классовых борьбы, в том, что в ней господствует общинный дух и православие как единственно истинное христианство.

Взгляды славянофилов сложились в идейных спорах, которые обострились после напечатания «Философского письма» П.Я. Чаадаева. В нём выражалось горькое негодование по поводу отлучённости России «от всемирного воспитания человеческого рода», национального самодовольства и духовного застоя. Философско-историческая мысль Чаадаева явилась мощным стимулом развития и самоопределения русской философии в целом.

Славянофильство возглавлялось И.В. Киреевским, братьями Константином и Иваном Аксаковыми и Алексеем Хомяковым. Ссылаясь на историю философии Гегеля и интерес Гердера к славянским народам, славянофилы пытались определить миссию, предназначение славянского миро- и жизнепонимания. Однако вскоре они заняли нетерпимую позицию по отношению к западноевропейскому

образу мышления («западничеству») и неортодоксальному христианству.

По словам Н.А. Бердяева, не только русские славянофилы и многие западные люди с тоской ощущали, что великая и священная культура Запада погибает, что на смену ей идёт чуждая им цивилизация, мировой город, межрелигиозный и интернациональный, что грядет новый человек, одержимый волей к великому могуществу и овладению всей землей.

Культурно-исторические типы

Одновременно рождаются и более последовательные историософские концепции, исходящие из идей партикуляризма. Н.Я. Данилевский в работе «Россия и Европа» (1869) утверждал, что Россия и Европа принадлежат к различным историко-культурным типам. Он выдвинул свою теорию структуры и динамики «культурно-исторических типов» для того, чтобы объяснить гораздо более узкую проблему – почему Европа (Запад) враждебно относится к России: «Дело в том, что Европа не признаёт нас своими. Она видит в России и в славянах вообще нечто ей чуждое...» [2, с. 50]. Эта враждебность сохранялась несмотря на большие жертвы и услуги, которые Россия оказывала Европе, вынуждая её защищаться и изгонять агрессора.

Данилевский не видит рациональной основы для враждебности Европы по отношению к России. «Причина лежит глубже. Она лежит в неизведанных глубинах тех племенных симпатий, которые составляют как бы исторический инстинкт народов, ведущий их (хотя и не против их воли и сознания) к неведомой для них цели; ибо в общих, главных очертаниях история слагается не по произволу человеческому, хотя ему предоставлено разводиться по ним узоры» [2, с. 52].

Причину возникновения антагонизма Н.Я. Данилевский видит в том, что Россия и Европа принадлежат к различным культурно-историческим типам. «Европа есть поприще германо-романской цивилизации, ни более, ни менее; или, по употребительному метафорическому способу выражения, Европа есть сама германо-романская цивилизация» [2, с. 58]. Германо-романская цивилизация – одна из нескольких великих цивилизаций в человеческой истории. Отождествление европейской цивилизации со всемирной основано на ошибочной точке зрения, рассматривающей лишь одну цивилизацию как прогрессивную и созидательную в противовес остальным, статическим и не созидательным.

Разделение истории на древнюю, средневековую и новую также, по мнению Данилевского,

ошибочно. Падение Римской империи в 476 г. до н.э., событие, означающее конец древней истории и начало средневековья, имело значение для Европы, но отнюдь не для Китая, Индии и остальной части человечества. По Данилевскому, Рим, Греция, Индия, Египет и другие культуры имели свой древний, средневековый и современный периоды.

Существует множество цивилизаций, которые все вместе являются выражением бесконечно богатого творческого гения человечества. Каждая из них возникает, развивает свои собственные мифологические формы и ценности, а затем погибает вместе с ними. Данилевский разделяет все народы на три основных класса: позитивных творцов истории, создавших великие цивилизации, или культурно-исторические типы; негативных творцов истории, которые, подобно гуннам, монголам и туркам не создали великих цивилизаций, но как «божий кнут» способствовали гибели дряхлых, умирающих цивилизаций; и, наконец, народов, творческий дух которых по какой-то причине задерживается в своём развитии на ранней стадии и поэтому они не могут стать ни созидательной, ни разрушительной силой в истории. Они представляют собой этнографический материал, используемый творческими народами для оплодотворения и обогащения своих цивилизаций.

В современных исследованиях то и дело обнаруживается убеждение, что доминирующие цивилизации, опираясь на гордыню своей исключительности, подмяли под себя или просто истребили другие, недостаточно прозрачные для них жизненные уклады. Вполне возможно, что даже не разгадали смысла того бытия, которое не совпадало с уже привычным и укоренившимся бытованием. Не случайно же сегодня говорят о доминирующих и локальных цивилизациях. Эксперты называют разное число цивилизаций, которые имеют право на это наименование. И это, разумеется, свидетельствует о том, что само понятие цивилизации подвижно и за последнее время обрело новые содержательные смыслы.

Но разве этот процесс обладает новизной? Разное представление о том, что такое цивилизация утвердилось одновременно с попыткой его духовного анализа. Н.Я. Данилевский называл культурно-историческими типами целостные совокупности специфических элементов духовной и материальной жизни общества этноса, которые проявляются в религиозном, социально-экономическом, политическом и других отношениях. Всего философ насчитывал десять цивилизаций: египетская, индийская, иранская, еврейская, греческая, римская, новосемитская (аравийская), германо-

романская (европейская). К этим несомненным, по Н.Я. Данилевскому, «естественным» группам он причислял два «сомнительных» типа цивилизаций: американскую и перуанскую (индейскую), погибших насильственной смертью и не успевших совершить своего развития. Что касается групп новой Америки (современных США), то их значение ещё не было ему ясным. Он колебался, признать ли их особым культурно-историческим типом.

Вопрос в том и заключается: можем ли мы считать экспертизу Данилевского окончательной? Английский историк Арнольд Тойнби «виноват», очевидно, в том, что он ввёл понятие локальных цивилизаций. Он начинал своё исследование с тезиса о том, истинной областью исторического анализа должны быть общества, имеющие как во времени, так и в пространстве протяжённость большую, чем национальные государства.

Он, как известно, рассматривал двадцать три развившихся цивилизации: западную, две православных (русскую и византийскую), иранскую, арабскую, индийскую, две дальневосточных, античную, сирийскую, цивилизацию Инда, китайскую, минойскую, шумерскую, хеттскую, вавилонскую, андскую, мексиканскую, юкатанскую, майя, египетскую; четыре остановившиеся в своём развитии (эскимосскую, номадическую, оттоманскую и спартанскую) и пять мертворождённых.

Невозможно отвлечься от того, что признаки, по которым обозначается та или иная локальная цивилизация, не остаются неизменными. Поэтому сегодня общее число цивилизаций более или менее произвольно. Приходится, в частности, учитывать тот факт, что отдельные цивилизации уже исчезли. Но действительно ли эти социальные общности были самостоятельными цивилизациями? Данилевский считал, что у европейской цивилизации уже остался позади период «плодоношения». И в целом надо говорить не «культура», а «культуры», не «цивилизация», а цивилизации. Освальд Шпенглер возвестил конец западной цивилизации в целом. Причём именно западной, а не только европейской. Русские переводчики допустили здесь вольность, устранив из диагноза Соединённые Штаты Америки. Американские исследователи были даже готовы к обозначению особой цивилизации в Новом Свете. Однако биржевой крах 1929 г. и надвинувшееся вымирание «белого человека» показали, что речь у Шпенглера идёт не только о Европе. Эту «оплошность» русских переводчиков «исправил» видный американский консерватор Патрик Бьюкенен, предложив иное название своей книги «Смерть Запада». Но здесь невозможно обойти некий парадокс. Закат,

как говорится, закатом, а евроатлантическая цивилизация распространяет своё влияние на все регионы земли. Как совместить этот современный расклад с выводами проницательных мыслителей двух минувших столетий?

Мы знаем сегодня, что не только европейская культура, но и вся западная цивилизация, обретшая планетарные формы (её обычно называют техногенной, т.е. порождённой техническими достижениями европейцев), мчится к собственным пределам. У этой цивилизации, рождённой фаустовским духом, нет будущего. На смену ей должна прийти цивилизация антропогенная, т.е. «скроенная по меркам» человека, а не машины. Однако никто не знает, как выцветший дух европейской культуры может явить чудо преображенья...

Мне кажется, что нуждается в корректировке известное положение о том, что цивилизация есть агония культуры. Николай Бердяев писал: «Цивилизация, в отличие от культуры, не борется со смертью, не хочет вечности. Она не только мирится со смертоносной властью времени, но и на этой смертоносности временного потока устраивается на кладбищах, забыв о покойниках» [1]. По мнению русского философа, любая цивилизация означает апофеоз общего, повторяющегося однообразия, превалирования материального над идеальным, методов и орудий над духом и душой, стандарта – над оригинальностью и неповторимостью. Вновь и вновь сегодня возникают вопросы: всегда ли культура сохраняет свой потенциал? Не увядает ли она? Отчего мощный взлёт духа сменяется порой духовным и художественным спадом? Эти вопросы всегда интересовали исследователей культуры. Наблюдая за судьбой отдельных культур, они видели, что процесс наращивания новых ценностей в культуре не продолжается вечно. Наступают какие-то длительные паузы, а иногда культура словно окостеневает и уже не даёт больше плодоносных всходов. Тогда мы имеем возможность говорить о цивилизации.

Однако не все социальные мыслители считают цивилизацию выдохшейся культурой. Французский философ Жак Маритен дал оригинальную трактовку проблеме соотношения культа и культуры. Маритен отмечает, что слово «культура», обозначающее процесс развития человеческого разума в целом, вполне заменимо словом «цивилизация», которое также обозначает процесс развития, но уже, с одной, частной, стороны – как рождение городов и гражданской жизни. Таким образом, Маритен отвергает идею Шпенглера, противопоставившего культуру цивилизации. Маритен полагает, что культура и цивилизация не только материальны, но и духовны.

Английский историк, философ и социолог Арнольд Тойнби рассматривал цивилизацию как единицу исторического процесса. По Тойнби, каждая цивилизация проходит в своём развитии ряд стадий: возникновение, рост, надлом и разложение, после чего уступает место другим цивилизациям.

Стало быть, цивилизации, как и культуры, развиваются через стадии разломов и кризисов. Причём цивилизация в условиях собственной подорванности может обрести неожиданную помощь. Она способна перехватить черты иной цивилизации и адаптировать их. Рим вошёл в стадию перелома, угасания. Но христианство, возникшее в недрах античности, придало этой угасающей цивилизации новое дыхание. То же самое случилось, судя всему, и с современным Китаем. Отгородившись от всего мира, эта страна утратила динамизм. Теперь же она получила прививку от европейской цивилизации и добилась неожиданных, впечатляющих успехов.

Арнольд Тойнби объясняет, почему некоторые цивилизации оказались мертворождёнными или остановились в своём росте. Он отмечал, что из тридцати цивилизаций только четыре или пять оказались мертворождёнными, из двадцати шести остальных не менее шестнадцати прекратили своё существование (египетская, андская, китайская, минойская, шумерская, античная, вавилонская, мексиканская, арабская, юкатанская, спартанская и оттоманская). Из десяти оставшихся в живых полинезийская и номадическая переживают агонию, а семь из восьми оставшихся находятся под угрозой уничтожения или ассимиляции с западной цивилизацией. Ему казалось, что большинство цивилизаций обречено на гибель. В европейской цивилизации он тоже видел симптомы надлома и разложения. Выходит, ни про одну цивилизацию, в том числе и евроатлантическую, нельзя сказать, что она умерла безвозвратно. Мир пришёл в динамичную полосу. В процессе глобализации мира, казалось бы, обречённые на патриархальность, неожиданно обгоняют другие страны на крутом вираже.

Учение о всеединстве

Развёрнутое учение о культуре содержится в трудах русского философа В.С. Соловьёва. В его учении о мире как «всеединстве», христианский платонизм переплетаются с идеями новоевропейского идеализма, особенно Ф.В.Й. Шеллинга, естественнонаучным эволюционизмом и неортодоксальной мистикой (учение о мировой душе и пр.). Соловьёв проповедовал идеал всемирной те-

ократии, крах которого привёл к усилению эсхатологических настроений.

Философия всеединства сформировалась в результате критического анализа мировой философской мысли и мировых религий. Она нацелена на конкретное и целостное понимание действительности, пересоздание её путём возвышения до совершенства. В.С. Соловьёв пытался выявить красоту идей, которые способствовали обретению человеком своей нравственной сущности, становление человечества в единый духовный организм, называемый Царством Божиим.

Как отмечают исследователи (Г. Асанбаева, Л. Нагорная и др.) понятие «богочеловечества» в русской религиозной философии обладает чрезвычайно богатым смысловым наполнением. Оно включает в себя широкий спектр представлений и идей: богословских, философско-этических, социологических. Тема Богочеловечества имела своеобразное развитие в русской философии. Наиболее полно и последовательно она представлена в учениях Н.Ф. Фёдорова, В.С. Соловьёва и Н.А. Бердяева.

Термин «богочеловечество» произошёл от представлений о «Богочеловеке». В литературе существует две точки зрения, выявляющие первоначальность его обнаружения. Во-первых, Ориген (около 185 г. н.э.), александрийский мыслитель, использовал его для обозначения единения во Христе Божества и человечества. Во-вторых, словом Богочеловек определяется в церковном учении первых веков сущность двойной природы Иисуса Христа. История догмата о богочеловечестве Иисуса Христа начинается со времени появления Евангелия от Иоанна (нач. II в. н.э.), которое учило, что божественный Логос стал плотью. Иначе говоря, слово «Богочеловек» появилось во II в. н.э.

В.С. Соловьёв впервые в философско-религиозной мысли дал развёрнутое определение Богочеловечества. Он акцентирует внимание на богочеловеческом единстве, на построении царства Божия. Здесь огромное отличие В.С. Соловьёва от предшествующих направлений, таких как исихасты, молинисты. Это не пассивное ожидание сошествия света, любви, так называемой «энергии» на человека, а поиски механизмов развития в человеке заложенных от природы качеств божественного. Богочеловечество, по Соловьёву, – это объединение человека через положительное с другими субъектами, а затем и с Богом» [3, с. 9].

Русский философ утверждал, что только культура способна сделать человека культурным. «Я знаю, что если бы я родился среди каннибалов, то я сам бы был каннибалом, – писал он, – и не могу не чувствовать благодарности и благоговения к тем

людям, которые своими трудами и подвигами вывели мой народ из дикого состояния и довели его той ступени культуры, на которой он теперь находится» [4, с. 182].

В.С. Соловьёв считал, что власть над природой, совершенно невозможная для одинокого дикаря, или человека-зверя, лишь на зачаточных и необеспеченных формах достигаемая при варварском родовом быте, становится значительной, прочной и, главное, непрерывно возрастающей при условиях культурного существования в широком организованных политических союзах. Политические союзы, впервые покорившие дикую природу и заложившие краеугольный камень человеческой культуры, должны, по его мнению, иметь характер религиозно-военной деспотии как принудительной теократии [4, с. 305].

В то время как тяжёлая собирательная работа народных масс, область которых расширялась постепенно оружием великих завоевателей, обеспечивала внешние, материальные успехи человеческой культуры, внутренняя работа мысли у досужих и мирных представителей национально-теократического строя двигала человеческое сознание к более совершенному идеалу личного и общественного универсализма. В.С. Соловьёв полагал, что первое всемирно-историческое пробуждение человеческого самосознания произошло там, где его сон был всего богаче фантастическими и дикими видениями, – в Индии. Подавляющей пестротой индийской мифологии соответствовала такая же пестрота и нагромождённость религиозно-политических и религиозно-бытовых форм и условий жизни.

Рассматривая процессы рождения всего человечества, В.С. Соловьёв отмечал: «Мирное включение жёлтой расы в круг общечеловеческой культуры в высшей степени невероятно, и считать войну подлежащей немедленному и полному упразднению нет оснований с исторической точки зрения» [4, с. 478].

Какова цель культуры? По мнению философа, человечество совершенствуется, организуя добро в общих формах религиозной, политической и социально-экономической культуры, всё более и более соответствующих окончательной цели – сделать человечество готовым к безусловному нравственному порядку [4, с. 546].

Критикуя концепцию Н.Я. Данилевского, В.С. Соловьёв указывал на то, что всякая культура состоит именно в развитии науки, просвещения, истинной свободы и т.д. Помимо этих высших интересов, имеющих общечеловеческое значение, предполагаемая «идея славянства» сводится лишь к этнографической особенности этого племени,

Н.Я. Данилевский, по оценке В.С. Соловьёва, забывает, что для культурно-исторического типа прежде всего нужна культура. «Такое противоположенное отделение этнографических форм от их общечеловеческого содержания» [5, с. 410] могло быть сделано только в области отвлечённых рассуждений. По мнению В.С. Соловьёва, история не знает таких культурных типов, которые исключительно для себя и за себя вырабатывали бы образовательные начала своей жизни.

Н.Я. Данилевский выставил в качестве исторического закона передаваемость культурных начал. Но действительное движение истории, как считает В.С. Соловьёв, состоит главным образом в этой передаче. Так, возникший в Индии буддизм был передан народам монгольской расы и определил собой духовный характер и культурно-историческую судьбу всей Восточной и Северной Азии. В.С. Соловьёв приводит и другие иллюстрации. Разноплеменные народы Передней Азии и Северной Африки, составляющие, по Данилевскому, несколько самостоятельных культурно-исторических типов, усвоили сперва просветительные начала, потом римскую гражданственность, даже христианство и, наконец, религию арабийского пророка. Христианство, являвшееся среди еврейского народа, даже в два приёма нарушило мнимый «исторический закон», ибо сначала евреи передали эту религию греческому и римскому миру, а потом эти два культурно-исторических типа ещё раз совершили такую недозволенную передачу двум новым типам: германо-романскому и славянскому, помешав им исполнить требование теории и создать собственные религиозные начала [5, с. 410].

Каков же культурный идеал В.С. Соловьёва? «Только такая жизнь, такая культура, – пишет он, – которая ничего не исключает, но в своей всецелости совмещает высшую степень единства с полнейшим развитием свободной множественности, – только она может дать настоящее, прочное удовлетворение всем потребностям человеческого чувства, мышления и воли и быть, таким образом, действительно общечеловеческой, или вселенской, культурой, причём ясно, что именно вследствие своей всецельности эта культура будет более чем человеческою, вводя людей в актуальное общение с миром божественным» [5, с. 176].

Обсуждая дихотомию национализма и космополитизма, В.С. Соловьёв настаивает на нравственной несостоятельности национализма. Евреи, считает он, никогда не были только нацией. Само христианство он толкует не как отрицательный космополитизм, а как положительный универсализм «сверхнародный» и «всехнародный».

Христианство не может требовать всенародности и безличности. Но и космополитизм не универсален. В.С. Соловьёв обдумывает вопрос о его нравственной несостоятельности. Она усматривается в забвении заповеди: положительная обязанность по отношению к национальному вопросу: люби (в этическом смысле) все другие народности, как свою собственную. Противостояние эллинизма и варварства было сопряжено не с происхождением или с языком, оно определялось высшей умственно-эстетической культурой.

Притязательнейший из греков не считал, по мысли В.С. Соловьёва, варварами Горация и Вергилия, Августа или Мецената. Сами основатели эллинской «всемирной монархии – македонские цари, Филипп и Александр, не были греками в этнографическом смысле. И вот благодаря этим двум чужеземцам греки прямо перешли от узкого местного патриотизма отдельных гражданских общин к универсально-культурному самосознанию, не возвращаясь вовсе к моменту национального патриотизма персидских войн.

Что касается Рима, то римская империя, согласно Соловьёву, была непрерывным переходом от политики города к политике всемирной монархии, без всякой остановки на моменте чисто национальном. «Когда Рим отставил себя от пунийского нашествия, он был ещё самым сильным из городов Италии, а когда он сокрушил своего противника, то уже незаметно переступил этнографические и географические границы латинства, осознал себя как всемирно-историческую силу двумя веками предвара напоминания поэта:

Жребий свой помни, о Рим, народами править державно,

Смирным защиту давать, смиряя оружием гордых» [6, с. 362].

По мнению В.С. Соловьёва, в то время, как Александры и Цезари политически упразднили на Востоке и на Западе шаткие национальные границы, космополитизм вырабатывался и распространялся как философский принцип представителями двух наиболее популярных школ – бродячими циниками и невозмутимыми стоиками. Одни проповедовали верховенство природы и разума, единой сущности всего существующего и ничтожность всех искусственных и исторических разделений и границ. Понятие «римского» не только по внешнему объёму отождествлялось с понятием «всемирного».

Как считает В.С. Соловьёв, было бы явной ошибкой связывать с христианством принцип космополитизма. Проповедовать безнародность для апостолов не было никакого повода. Острие

христианского универсализма было направлено против других, более глубоких разделений, сохранявших всю свою практическую силу, несмотря на идеи пророков, философов и юристов. В силе оставалось разделение религиозное – между иудаизмом и язычеством. Далее – культурное – между эллинизмом (куда относились и образованные римляне) и варварством...

Разрабатывая всестороннюю концепцию космополитизма, В.С. Соловьёв отмечал, что против ложного патриотизма или национализма, поддерживающего преобладание звериных инстинктов в народе над высшим национальным самосознанием, прав будет космополитизм, требующий безусловного применения нравственного закона без всякого отношения к национальным различиям. Но именно нравственный принцип, если проводить его последовательно до конца, не позволяет нам удовлетвориться этим отдельным требованием у космополитизма.

По словам В.С. Соловьёва, национальная история вовсе не мыслится иначе, как нераздельным членом всемирной истории. Невозможно, скажем, полагает он, представить русскую историю в смысле исключительной национальной самобытности. Само по себе, по содержанию своему, христианство есть истина абсолютная, следовательно, сверхчеловеческая и тем более сверхнародная. Но и с чисто исторической стороны ни к какой отдельной национальности христианство приурочить невозможно: как отделить здесь еврейское зерно от халдейских и иранских, египетских и финикийских, греческих и римских оболочек? И вместе с тем без этого национального зерна и этих национальных оболочек не было бы христианства как положительного откровения.

«Россия решительно подтвердила своё исповедание христианского универсализма, когда в самую важную и универсальную эпоху своей новой истории окончательно вышла из национальной замкнутости и явила себя живым членом международного целого. И только тогда раскрылась и национальная сила России в том, что до сих пор ценно у нас не только для нас самих, но и для других народов: на мощном стволе «европеившейся» петровской государственности вырос прекрасный цвет нашей глубокой задумчивой и нежной поэзии. Русский универсализм – который так же не похож на космополитизм, как язык апостолов на воляпюк, – связан с именами Петра Великого и Пушкина, пусть же назовут другие, равные этим национальные имена!» [6, с. 503].

Итак, в наследии В.С. Соловьёва нашли отражение различные проблемы культурфилософии:

понятие культуры, её последний результат, развитие, формирование общечеловеческой универсальной культуры. Под конец жизни он потерял веру в возможность существования в мире религиозной культуры и ощутил жуткое чувство наступления против царства антихриста. Это означает, что, по мнению В.С. Соловьёва, культура имеет религиозную основу, в ней есть священная символика. Цивилизация же не есть царство от мира сего. Это – торжество «буржуазного» духа, духа духовной «буржуазности».

Три комплекса проблем: Ф.М. Достоевский

Ф.М. Достоевский не был врагом западной культуры. Замечательны в этом отношении мысли Вересилова в «Подростке»: «Они не свободны, – говорит Вересилов, – а мы свободны. Только я один в Европе с моей русской тоской тогда был свободен... Русскому Европа так же драгоценна, как Россия: каждый камень в ней мил и дорог. Европа так же была отечеством, как и Россия... О, русским дороги эти старые чужие камни, эти чудеса старого Божьего мира, эти осколки святых чудес и даже это нам дороже, чем им самим. У них теперь другие мысли и другие чувства, и они перестали дорожить старыми камнями».

Бердяев отмечал, что Достоевский любил эти «старые камни» Западной Европы, эти «чудеса старого Божьего мира». Но писатель обвиняет людей Запада в том, что они перестали чтить эти «старые камни», отреклись от великой культуры и целиком отделились духом цивилизации. Достоевский ненавидел не Запад, не западную культуру, а безрелигиозную, безбожную цивилизацию Запада.

«В «Братьях Карамазовых» (1879-1880), – отмечает отечественный мыслитель К.Г. Исаупов, – решается три комплекса проблем: судьба культуры и цивилизации в аспекте борьбы православия и католицизма и в перспективе грядущей соборности христианского человечества; самоутверждение личности в поединке с внутренним и внешним хаосом за историческую осмысленность существования; творчество истории как эстетическая по природе деятельность» [7, с. 15].

К.Н. Леонтьев: кризисные явления культуры

К.Н. Леонтьев отличался необычностью воззрений на исторические судьбы человечества. Его нередко аттестуют как «тоталитарного злодея» и убеждённого антипрогрессиста. Однако культурфилософские взгляды мыслителя опровергают скороспелые оценки. Многим современникам он

представлялся мрачным пессимистом, который набрасывал тень на лучезарное движение прогресса. Но именно Леонтьев один из первых обратил внимание на кризис культуры, на негативные последствия научно-технического прогресса, на верховенство в мире среднего человека.

Как отмечают исследователи (например, Г.М. Дробжева и др.) философия культуры Леонтьева тесно связана с истолкованием политической истории и поэтому помогает понять некоторые особенности социокультурной ориентации, сложившейся на рубеже XIX и XX вв. и оказавшей влияние на дальнейшее формирование общественного сознания.

Обладая огромным прогностическим даром, К.Н. Леонтьев угадал потенциальные возможности развития национальных культур Запада и России. Возвещённые еще в 70-е гг. позапрошлого столетия опасности антропогенного воздействия на цивилизацию обрели сегодня особую актуальность. К.Н. Леонтьев разработал нормативную модель развития культурно-исторических организмов. Они основывались на широком этнографическом материале, оконтуривании концепций «среднего уровня», то есть идентификации конкретных культурно-исторических типов. Такого рода предваряющая работа завершалась созданием общей исторической и культурологической теории.

Можно утверждать, что представленная Леонтьевым «естественная» теория исторического развития во многом опережала западную концепцию «философии жизни» с её социокультурными установками. Под развитием Леонтьев понимал циклический процесс возникновения, существования и гибели культуры. Это обозначалось понятием «триединый процесс». Культура проходит через стадии: первоначальной простоты, цветущей сложности и вторичного кровосмесительного упрощения.

По мнению Леонтьева, все народы уже в своем «праисторическом» состоянии имеют спектр врождённых свойств, которые впоследствии определяют облик их истории. В морфологическую эпоху «первоначальной простоты» вырабатывается метафизическая основа культурного типа. Позже в период цветения она обнаруживается в поразительном богатстве и разнообразии общественного материала (юридическом, религиозном, областном, этнографическом, художественном).

Чем же поддерживается единство разнородных и противоречивых компонентов культурного организма? Прежде всего, сильной самовластной опекой и методами изошёренной дисциплины. «Цветущая» эпоха манифестирует наиболее плодотворное и многообразное «гармоничное» творчество. Между тем державная идея культурного

процесса, дойдя до известных рубежей, подвергается порче, перевоплощаясь в собственную противоположность. Она перестаёт быть опорой развития и обретает деструктивный характер.

«Слабеет деспотизм формологического процесса, “краски бледнеют”, “сложность выцветает”, общественные элементы уравниваются и смешиваются. То обстоятельство, что в процессе “вторичного” и “смесительного” упрощения государства не доходят до уровня «первоначальной простоты», сохраняя до последней минуты некоторые черты своего цветущего периода затрудняет, по мнению Леонтьева, диагностику состояния общества и порождает иллюзии, увлечение прогрессистскими надеждами на разного рода “улучшения” жизни» [8, с. 15].

Г.М. Дробжева представляет эволюцию исторического учения Леонтьева как движение от религиозно-натуралистической концепции “триединого” процесса, завершающегося неизбежным Апокалипсисом, к оптимистическому решению выхода из кризиса культуры. Леонтьев пытался замедлить приближение краха культуры. Отсюда его острая диагностика и критика эпохи массовизации, власти шаблона над жизнью и культурой, обострённое внимание к идеалам элитарности и своеобразия.

Социокультурный идеал К.Н. Леонтьева прекрасно воссоздан в работе Г.М. Дробжевой. Он рассматривается как органическая часть исторического учения Леонтьева. В широком смысле его идеал общественного развития представляет собой прохождение социальным организмом всего жизненного цикла от «пробуждения» к исторической жизни до вторичного смесительного упрощения надлежащим образом, не нарушая предначертанного свыше пути в соответствии с природными законами. Достижение социального идеала служит, по Леонтьеву, не целью, а средством осуществления идеала культуры, суть которого состоит в служении мировой цивилизации, содействия «обновлению человечества».

Сформулированный К.Н. Леонтьевым идеал одновременно выступает как парадигма исторической эволюции общества. Для «молодых» социальных организмов, по мнению Леонтьева, он служит ориентиром их дальнейшего развития. Для «зрелых» образцом «должного» государственного устройства и социальной структуры. Для «угасающих» или «сбившихся» с естественного пути развития этот идеал оказывается целью, приближение к которой обеспечивает их восстановление и оздоровление.

По мнению Г.М. Дробжевой, основные принципы будущей концепции социокультурного идеала

– эстетичность, принудительность и самобытность – были сформулированы К.Н. Леонтьевым в 1879 г. Позднее, анализируя историю возникновения, расцвета и гибели цивилизаций прошлого, он вывел «общую формулу», знание и следование которой обеспечило бы обществу, по его мнению, максимальную жизнеспособность. Леонтьев подчёркивал, что разнообразие (юридическое, религиозное, этнонациональное и территориальное, социальное, экономическое, психологическое и духовное) только тогда является условием могущества государства, когда оно пронизано деспотизмом организующего начала.

«Изменяющиеся реалии современной Леонтьеву российской действительности способство-

вали переоценке им веры в мировую культурную миссию России и внесение значительных корректив в собственную концепцию социокультурного идеала. Разочаровавшись в возможностях сохранения культурной самобытности, Леонтьев переформулировал идеальную цель общественного развития с культурной на религиозную – душеспасение собственного народа и обращение в православную веру всех народов мира. Достижение этой цели и должно, по его мнению, способствовать воплощению в жизнь основных принципов разработанной им концепции социального идеала, т.к. только могущественное «цветущее» государство может стать во главе мирового православного движения» [8, с. 19].

Список литературы:

1. Бердяев Н.А. Предсмертные мысли Фауста // Литературная газета. 1989. 22 марта.
2. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М.: Книга, 1991. 573 с.
3. Нагорная Л.К. Богочеловечество в русской религиозной философии (середина XIX начало XX вв.): Автореф. дис. ... докт. филос. наук. М., 1995. 48 с.
4. Соловьёв В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьёв В.С. Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 47-548.
5. Соловьёв В.С. Данилевский Николай Яковлевич, 1822-1835 // Соловьёв В.С. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 406-413.
6. Соловьёв В.С. Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988. 892 с.
7. Исаев К.Г. Русская эстетика истории (на материале литературной классики XIX-XX вв.): Автореф. дис. ... докт. филос. наук. М., СПб., 1995. 31 с.
8. Дробжева Г.М. Проблема социокультурного идеала в социально-философских воззрениях К.Н. Леонтьева: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1995. 18 с.
9. Гальцева Р. Роднянская И. К портретам русских мыслителей. М.: Тетроглиф, 2012. 758 с.
10. Гершензон М. Избранное. Тройственный образ совершенства. М., СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2015. 640 с.
11. Запесоцкий А.С. Культура. Взгляд из России. М.: Наука, 2015. 848 с.
12. Маркарян Э.С. Избранное. Наука о культуре и императивы эпохи. М., СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2014. 656 с.

References (transliteration):

1. Berdyayev N.A. Predsmertnye mysli Fausta // Literaturnaya gazeta. 1989. 22 marta.
2. Danilevskii N.Ya. Rossiya i Evropa. M.: Kniga, 1991. 573 s.
3. Nagornaya L.K. Bogochelovechestvo v russkoi religioznoi filosofii (seredina XIX nachalo XX vv.): Avtoref. dis. ... dokt. filol. nauk. M., 1995. 48 s.
4. Solov'ev V.S. Opravdanie dobra. Nrvastvennaya filosofiya // Solov'ev V.S. Soch.: v 2 t. T. 1. M.: Mysl', 1988. S. 47-548.
5. Solov'ev V.S. Danilevskii Nikolai Yakovlevich, 1822-1835 // Solov'ev V.S. Soch.: v 2 t. T. 2. M.: Mysl', 1988. S. 406-413.
6. Solov'ev V.S. Soch.: v 2 t. T. 1. M.: Mysl', 1988. 892 s.
7. Isupov K.G. Russkaya estetika istorii (na materiale literaturnoi klassiki XIX-XX vv.): Avtoref. dis. ... dokt. filol. nauk. M., SPb., 1995. 31 s.
8. Drobzheva G.M. Problema sotsiokul'turnogo ideala v sotsial'no-filosofskikh vozzreniyakh K.N. Leont'eva: Avtoref. dis. ... kand. filol. nauk. M., 1995. 18 s.
9. Gal'tseva R. Rodnyanskaya I. K portretam russkikh myslitelei. M.: Tetrogliif, 2012. 758 s.
10. Gershenzon M. Izbrannoe. Troistvennyi obraz sovershenstva. M., SPb.: Tsentr gumanitarnykh initsiativ, 2015. 640 s.
11. Zapesotskii A.S. Kul'tura. Vzgl'yad iz Rossii. M.: Nauka, 2015. 848 s.
12. Markaryan E.S. Izbrannoe. Nauka o kul'ture i imperativy epokhi. M., SPb.: Tsentr gumanitarnykh initsiativ, 2014. 656 s.